DOCTORIS ECSTATICI

DIONYSII CARTUSIANI

OPERA OMNIA

IMPRIMATUR

Tornaci, 8ª Septembris 1902.

V. Cantineau, Canonicus, Censor librorum.





DOCTORIS ECSTATICI

D. DIONYSII CARTUSIANI

OPERA OMNIA

IN UNUM CORPUS DIGESTA

AD FIDEM EDITIONUM COLONIENSIUM

CURA ET LABORE

MONACHORUM SACRI ORDINIS CARTUSIENSIS

FAVENTE PONT. MAX. LEONE XIII

IN IV LIBROS SENTENTIARUM

(Liber I, Dist. 17-48)

TORNACI

TYPIS CARTUSIÆ S. M. DE PRATIS

MDCCCCII





D. PETRI LOMBARDI EPISCOPI PARISIENSIS

LIBER PRIMUS

SENTENTIARUM

IN QUO AGITUR DE HIS QUÆ DE SANCTISSIMA ET INDIVIDUA TRINITATE SEMPER ADORANDA CATHOLICE CREDANTUR.

DISTINCTIO XVII

A. *De missione Spiritus Sancti qua invisibiliter mittitur.*

JAM nunc accedamus ad signandam missionem Spiritus Sancti qua invisibiliter mittitur in corda fidelium. Nam ipse Spiritus Sanctus, qui Deus est ac tertia in Trinitate persona, ut supra ostensum est a Patre et Filio ac se ipso tempo- *Cf.* dist. XV. raliter procedit, id est, mittitur ac donatur fidelibus. Sed quæ sit ista missio sive donatio, vel quomodo fiat, considerandum est.

B. *Præmittitur quiddam ad hanc ostensionem necessarium, scilicet quod Spiritus Sanctus est caritas qua diligimus Deum et proximum.*

Hoc autem ut intelligibilius doceri ac plenius perspici valeat, præmittendum est quiddam ad hoc valde necessarium. Dictum quidem est supra, et sacris auctoritatibus ostensum, quod Spiritus Sanctus amor est Patris et Filii, quo se invicem amant et nos. His autem addendum est, * quod ipse idem Spiritus Sanctus est amor sive caritas qua nos diligimus Deum et proximum : quæ caritas quum ita est in nobis ut nos faciat diligere Deum et proximum, tunc Spiritus Sanctus dicitur mitti vel dari nobis; et qui diligit ipsam dilectionem qua diligit proximum, in eo ipso Deum diligit, quia ipsa dilectio Deus est, id est Spiritus Sanctus. I *Joann.* IV, 8.

* Hic Magister non tenetur communiter.

C. *Auctoritatibus ita esse confirmat.*

Ne autem in re tanta aliquid de nostro influere videamur, sacris auctoritatibus quod dictum est corroboremus. De hoc Augustinus in octavo libro de Trinitate ait : Aug. de Trinitate, lib. VIII, c. 7. Qui proximum diligit, consequens est ut ipsam præcipue dilectionem diligat. Deus autem dilectio est. Consequens ergo est ut præcipue Deum diligat. Item in eodem : I *Joann.* IV, 8. Deus dilectio est, ut ait Joannes apostolus. Ut quid ergo imus et currimus in subli- Aug. ubi supra, etc. 8. mia cœlorum et ima terrarum, quærentes eum qui est apud nos, si nos apud eum esse velimus ? Nemo dicat : Non novi quid diligam. Diligat fratrem, et diligat eamdem dilectionem. Magis enim novit dilectionem qua diligit, quam fratrem quem diligit. Ecce jam potes notiorem Deum habere quam fratrem : plane notiorem, quia præsentiorem, quia interiorem, quia certiorem. Amplectere dilectionem Dei *, et dilectione amplectere Deum. Ipsa est dilectio quæ omnes bonos angelos et omnes Dei servos consociat vinculo sanctitatis. Quanto ergo saniores sumus a tumore superbiæ, tanto sumus dilectione pleniores. Et quo nisi Deo plenus est qui plenus est dilectione? His verbis satis ostendit Augustinus, quod dilectio ipsa qua diligimus Deum vel proximum, Deus est. Sed adhuc apertius in eodem libro subdit, Ibidem. dicens : Dilectionem quantum commendet Joannes apostolus attendamus : Qui diligit, I *Joann.* II, 10. inquit, fratrem, in lumine manet, et scandalum in eo non est. Manifestum est quod justitiæ perfectionem in fratris dilectione posuerit : nam in quo scandalum non est, utique perfectus est. Et tamen videtur dilectionem Dei tacuisse : quod nunquam faceret, nisi quia in ipsa fraterna dilectione vult intelligi Deum. Apertissime enim *Ibid.* IV, 7, 8. in eadem epistola paulo post ait ita : Dilectissimi, diligamus invicem, quia dilectio ex Deo est : et omnis qui diligit, ex Deo natus est, et cognovit Deum ; qui non diligit, non cognovit Deum, quia Deus dilectio est. Ista contextio satis aperte declarat, eamdem ipsam fraternam dilectionem (nam fraterna dilectio est qua diligimus invicem) non solum ex Deo, sed etiam Deum esse, tanta auctoritate prædicari, scilicet Joannis. Quum ergo ex dilectione diligimus fratrem, de Deo diligimus fratrem. Nec fieri potest ut eamdem dilectionem non præcipue diligamus qua Aug. ubi supra. fratrem diligimus, quoniam Deus dilectio est. Item : Qui non diligit fratrem, non est in dilectione ; et qui non est in dilectione, non est in Deo, quia Deus dilectio est. Ecce aperte dicit fraternam dilectionem Deum esse.

* Deum

D. *Quod fraterna dilectio quum sit Deus, non est Pater vel Filius, sed Spiritus Sanctus.*

Quum autem fraterna dilectio sit Deus, nec Pater est nec Filius, sed tantum Spiritus Sanctus, qui proprie in Trinitate dilectio vel caritas dicitur. Unde Augu- Ibid. lib. XV, c. 19. stinus in quintodecimo libro de Trinitate : Si in donis Dei nihil est majus caritate, Ibid. c. 17. et nullum est majus donum Dei quam Spiritus Sanctus, quid consequentius est

quam ut ipse sit caritas, quæ dicitur et Deus et ex Deo? Ita enim ait Joannes : Dilectio ex Deo est; et paulo post : Deus dilectio est. Ubi manifestat eam se (I Joann. IV, 7.) dilectionem dixisse Deum, quam dixit ex Deo. Deus ergo ex Deo, est dilectio. Item (Ibid. 8.) in eodem : Joannes volens de hac re apertius loqui : In hoc, inquit, cognovimus (Aug. de Trinitate, lib. XV, c. 17, n. 31.) quia in ipso manemus, et ipse in nobis, quia de Spiritu suo dedit nobis. Spiritus itaque Sanctus, de quo dedit nobis, facit nos in Deo manere, et ipsum in nobis. Hoc (I Joann. IV, 13.) autem facit dilectio. Ipse est ergo Deus dilectio. Ipse igitur significatur ubi legitur : Deus dilectio est. Ex his ergo apparet quod Spiritus Sanctus caritas est.

E. *Quod non est dictum per causam illud : Deus caritas est ; sicut illud : Tu es patientia mea et spes mea.*

Sed ne forte aliquis dicat illud esse dictum per expressionem causæ, Deus caritas est, scilicet quod caritas sit ex Deo, et non sit ipse Deus, sicut dicitur, Deus nostra patientia est et spes, non quod ipse sit ista, sed quia ista ex eo sunt : occurrit Augustinus, ostendens hoc non esse dictum per causam sicut illa, in quintodecimo libro de Trinitate ita dicens : Non dicturi sumus caritatem non propterea (Aug. op. cit. n. 27.) esse dictam Deum, quod ipsa caritas sit ulla substantia quæ Dei digna sit nomine, sed quod donum sit Dei, sicut dictum est de Deo : Tu es patientia mea. Non utique (Ps. LXX, 5.) ideo dictum est, Tu es patientia mea, quod Dei substantia est nostra patientia, sed quia ab ipso nobis est. Unde alibi : Ab ipso est patientia mea. Hunc enim sensum (Ps. LXI, 6.) facile refellit Scripturarum ipsa locutio. Tale enim est, Tu es patientia mea; quale (Ps. LXX, 5.) est, Domine, spes mea; et, Deus meus, misericordia mea ; et multa similia. Non (Ps. LVIII, 11.) est autem dictum, Domine, caritas mea; aut, Tu es caritas mea; aut, Deus caritas mea : sed ita dictum est, Deus caritas est; sicut dictum est, Deus Spiritus est. Hoc (Joann. IV, 24.) qui non discernit, intellectum a Domino, non expositionem quærat a nobis. Non enim apertius quidquam possumus dicere. Deus ergo caritas est. Ex prædictis clarescit, quod Spiritus Sanctus caritas est qua diligimus Deum et proximum. Unde facilius est nobis ostendere quomodo Spiritus Sanctus mittatur sive detur nobis.

F. *Quomodo Spiritus Sanctus mittatur vel detur nobis.*

Tunc enim mitti vel dari dicitur, quum ita in nobis est ut faciat nos diligere Deum et proximum : per quod manemus in Deo, et Deus in nobis. Unde Augustinus hunc missionis modum insinuans in quintodecimo libro de Trinitate, ait : Deus Spiritus Sanctus, qui procedit ex Deo, quum datus fuerit homini, accendit (Aug. op. cit. c. 17, n. 31.) eum ad diligendum Deum et proximum, et ipse dilectio est. Non enim habet homo unde diligat Deum, nisi ex Deo. Ecce quomodo datur vel mittitur nobis Spiritus Sanctus, secundum quod dicitur datum sive donum. Quod donum commendat Augustinus, explanans apertius quomodo detur, in eodem libro : Dilectio (inquit) (Ibid. n. 31, 32.) Dei diffusa est in cordibus nostris, ut ait Apostolus, per Spiritum Sanctum, qui (Rom. V, 5.)

datus est nobis. Nullum est isto dono Dei excellentius. Solum est quod dividit inter filios regni et filios perditionis. Dantur et alia per Spiritum munera, sed sine caritate nihil prosunt. Nisi ergo tantum impertiatur cuiquam Spiritus Sanctus, ut eum Dei et proximi faciat amatorem, a sinistra non transfertur ad dexteram. Neque
I Cor. XIII, 1-3. Spiritus Sanctus proprie dicitur donum nisi propter dilectionem : quam qui non habuerit, etsi loquatur omnibus linguis, et habuerit prophetiam et omnem scientiam et omnem fidem, et distribuerit omnem substantiam suam, et tradiderit corpus suum ita ut ardeat, non ei prodest. Quantum ergo bonum est, sine quo ad æternam vitam neminem tanta bona perducunt? Ipsa vero dilectio vel caritas (nam unius rei nomen est utrumque) perducit ad regnum. Dilectio ergo quæ Deus est, et proprie ex Deo est, Spiritus Sanctus est, per quem diffunditur in cordibus nostris Deus caritas, per quam nos tota inhabitat Trinitas. Quocirca rectissime Spiritus Sanctus, quum sit Deus, vocatur etiam donum Dei. Quod donum proprie quid nisi caritas intelligendum est, quæ perducit ad Deum, et sine qua quodlibet aliud Dei donum non perducit ad Deum ? Ecce hic aperitur quod supra dictum erat, scilicet, quod caritas sit Spiritus Sanctus et donum excellentius, et quomodo hoc donum, id est Spiritus Sanctus, detur nobis, scilicet, quum ita impertitur alicui, id est, ita habet esse in aliquo, ut eum faciat Dei et proximi amatorem : quod quum facit, tunc dari dicitur sive mitti alicui, et tunc ille dicitur proprie habere Spiritum Sanctum.

G. *Utrum concedendum sit, quod Spiritus Sanctus augeatur in homine, vel magis vel minus habeatur vel detur.*

Hic quæritur, si caritas Spiritus Sanctus est, quum ipsa augeatur et minuatur in homine, et magis et minus per diversa tempora habeatur, utrum concedendum sit, quod Spiritus Sanctus augeatur vel minuatur in homine, et magis et minus habeatur. Si enim in homine augetur, et magis vel minus datur et habetur, mutabilis esse videtur : Deus autem omnino immutabilis est. Videtur ergo quod vel Spiritus Sanctus non sit caritas, vel caritas non augeatur vel minuatur in homine. Item, caritas et non habenti datur ut habeat, et habenti ut plenius habeat. Si ergo Spiritus Sanctus caritas est, et non habenti datur ut habeat, et habenti ut plenius habeat. Sed quomodo datur non habenti, quum ipse ut Deus sit ubique et in omnibus creaturis totus? Et quomodo plenius datur vel habetur sine sui mutatione?

H. *Responsio ad primam quæstionem.*

His itaque respondemus, dicentes quod Spiritus Sanctus sive caritas penitus immutabilis est, nec in se augetur vel minuitur, nec in se recipit magis vel minus; sed in homine, vel potius homini, augetur et minuitur, et magis vel minus datur vel habetur : sicut Deus dicitur magnificari et exaltari in nobis, qui tamen in se
Ps. LXIII, 8. nec magnificatur nec exaltatur. Unde Propheta : Accedet homo ad cor altum, et

exaltabitur Deus. Super quem locum ait auctoritas : Deus non in se, sed in corde Cassiodor. in Psalm.
hominis grandescit. Sic ergo Spiritus Sanctus homini datur, et datus amplius LXIII, 6.
datur, id est augetur, et magis et minus habetur, et tamen immutabilis exsistit.

I. *Responsio ad secundam.*

Quumque ubique sit et in omni creatura totus, sunt tamen multi qui eum non habent. Non enim omnes Spiritum Sanctum habent in quibus est : alioqui et irrationales creaturæ haberent Spiritum Sanctum, quod fidei pietas non admittit.

K. *Auctoritate confirmat utramque responsionem.*

Ut autem certius fiat quod diximus, auctoritate confirmamus. Quod Spiritus Sanctus magis ac minus percipiatur, et homini augeatur, et non habenti detur, et habenti ut plus habeatur, Augustinus ostendit super Joannem, dicens : Sine Spiritu Aug. in Joann. tract.
Sancto constat nos Christum non diligere, et ejus mandata servare non posse : et id 74, n. 2, 3.
nos posse atque agere tanto minus, quanto illum percipimus minus; tanto vero amplius, quanto illum percipimus amplius. Ideoque non solum non habenti, verum etiam habenti non incassum promittitur : non habenti quidem, ut habeatur; habenti autem, ut amplius habeatur. Nam si ab alio minus et ab alio amplius non haberetur, sanctus Eliseus sancto Eliæ non diceret : Spiritus qui est in te, duplo sit in IV *Reg.* II, 9.
me. Christo autem, qui est Dei Filius, non ad mensuram datus est Spiritus. Neque *Joann.* III, 34.
enim sine gratia Spiritus Sancti est mediator Dei et hominum homo Christus. Quod I *Tim.* II, 5.
enim est unigenitus Dei Filius æqualis Patri, non est gratiæ, sed naturæ. Quod autem in unitatem personæ Unigeniti assumptus est homo, gratiæ est, non naturæ. Ceteris autem ad mensuram datur, et datus additur donec unicuique pro modo suæ perfectionis propria mensura compleatur. Ecce expresse habes, quod Spiritus Sanctus magis et minus datur vel accipitur, et homini datus augetur, et habenti et non habenti datur : quia Spiritus Sanctus est caritas, quæ non habenti datur, et in habente augetur et proficit. Imo, ut verius et magis proprie loquar, homo in ea proficit et deficit aliquando, et tunc ipsa dicitur proficere vel deficere, quæ tamen nec proficit nec deficit in se, quia Deus est. Unde Augustinus in homilia nona super epistolam Joannis ait : Probet se quisque quantum in illo profecerit caritas ; vel Aug. in Iam Joann. tract.
potius quantum ipse in caritate profecerit : nam si caritas Deus est, nec deficit nec 9, n. 2.
proficit. Sic ergo in te proficere dicitur caritas, quia tu in ea proficis. Ecce quomodo intelligendum sit, quum dicitur Spiritus Sanctus augeri in nobis, quia nos in eo scilicet proficimus : sic et alia hujusmodi.

L. *Quod aliqui dicunt Spiritum Sanctum non esse caritatem qua diligimus Deum et proximum.*

Supra dictum est, quod Spiritus Sanctus caritas est Patris et Filii, qua se invicem *Rom.* v, 5. diligunt et nos; et ipse idem est caritas quæ diffunditur in cordibus nostris ad diligendum Deum et proximum. Horum alterum omnes Catholici concedunt, scilicet quod Spiritus Sanctus sit caritas Patris et Filii. Quod autem ipse idem sit caritas qua diligimus Deum et proximum, a plerisque negatur. Dicunt enim : Si Spiritus Sanctus caritas est Patris et Filii et nostra, eadem ergo caritas est qua Deus diligit nos, et qua nos diligimus eum. Hoc autem Sanctorum auctoritates negare videntur. Aug. de Spiritu et litt. c. 32. Dicit enim Augustinus in libro de Spiritu et littera : Unde est dilectio? nisi unde et ipsa fides, id est a Spiritu Sancto. Non esset enim in nobis, nisi diffunderetur in cordibus nostris per Spiritum. Caritas autem Dei dicta est diffundi in cordibus nostris, non qua nos ipse diligit, sed qua nos facit dilectores suos : sicut justitia Dei dicitur, qua nos justi ejus munere efficimur; et Domini salus, qua nos salvat; et fides Christi, qua nos fideles facit. His verbis videtur monstrari distinctio inter caritatem qua Deus nos diligit, et qua nos diligimus. Et sicut justitia nostra dicitur Dei, non quod ipse sit ea justus, sed quia ea nos justos facit, similiter et fides et salus; sic videtur dicta Dei caritas quæ est in nobis, non quod ipse ea diligat, sed quia ea nos diligere facit. De hoc etiam idem Augustinus in quintodecimo de Trinitate ait : Id. de Trinitate, lib. xv, c. 17. I *Joann.* iv, 10. Quum Joannes commemorasset Dei dilectionem, non qua nos eum, sed qua ipse dilexit nos, et misit Filium suum liberatorem pro peccatis nostris. Ecce et hic videtur manifeste dividere dilectionem qua nos diligimus Deum, ab ea qua ipse diligit nos. Si ergo, inquiunt, Spiritus Sanctus dilectio est qua Deus nos diligit, et qua nos diligimus, duplex dilectio est, imo duo diversa est : quod absurdum et a veritate longe est. Non est ergo dilectio qua diligimus, sed qua Deus tantum diligit nos.

M. *Responsio ad prædicta determinans auctoritates.*

His respondemus, prædictarum auctoritatum verba determinantes hoc modo : *Rom.* v, 5. Caritas Dei dicta est diffundi in cordibus nostris, non qua ipse nos diligit, sed qua nos diligere facit, etc. His verbis non dividitur nec divisa* ostenditur caritas qua Deus nos diligit, ab ea qua nos diligimus; sed potius, quum sit una et eadem caritas, et dicatur ipsa Dei caritas, diversis de causis et rationibus Dei caritas appellari in Scriptura ostenditur. Dicitur enim Dei caritas, vel quia Deus ea diligit nos, vel quia nos ea sui dilectores facit.

* diversa

N. *Determinatio primæ auctoritatis.*

Quum ergo ab Apostolo dicitur caritas Dei diffundi in cordibus nostris, non est dicta caritas Dei qua diligit nos, sed qua facit nos diligere, id est, non ibi appellatur

caritas Dei eo quod Deus nos ea diligit, sed eo quod nos ea sui dilectores facit. Et quod ea ratione possit dici caritas Dei, quia nos ea diligere facit, ex simili genere locutionis ostenditur : sicut dicitur justitia Dei, qua nos justificat; et Domini salus, qua nos salvat; et fides Christi, qua nos fideles facit.

O. *Determinatio secundæ.*

Similiter et aliam exponimus auctoritatem, ubi ait dilectionem Dei commemorari, non qua nos eum, sed qua ipse dilexit nos : ac si diceret, Commemorat dilectionem Dei non secundum quod ea nos diligimus Deum, sed secundum quod ipse ea diligit nos.

P. *Aliud objiciunt.*

Sed aliud est, inquiunt, quod magis urget. Dixit enim supra Augustinus, quod dilectio est a Spiritu Sancto, a quo fides. Sicut ergo fides non est Spiritus Sanctus, a quo est, ita nec caritas. Quomodo ergo Spiritus Sanctus est, si ab ipso est? Nam si ab ipso est, et ipse est, ergo Spiritus Sanctus a se ipso est. Ad quod dicimus : Spiritus Sanctus quidem a se ipso non est, sed tamen a se ipso datur nobis, ut supra dictum est. Dat enim se ipsum nobis Spiritus Sanctus. Et ex hoc sensu dictum est, quod caritas ab ipso est in nobis, et tamen ipsa Spiritus Sanctus est. Fides autem est a Spiritu Sancto, et non est Spiritus Sanctus : quia donum vel datum solummodo est, non Deus dans.

Aug. de Spiritu et litt. c. 32.

Q. *Quod alias inducunt rationes et auctoritates ad idem probandum.*

Alias quoque inducunt rationes ad idem ostendendum, scilicet quod caritas non sit Spiritus Sanctus : quia caritas affectio mentis est et motus animi; Spiritus Sanctus vero non est affectio animi vel motus mentis, quia Spiritus Sanctus immutabilis est et increatus : non est ergo caritas.

R. *Quod caritas est motus vel affectio animi.*

Quod autem caritas sit affectio animi et motus mentis, auctoritatibus confirmant. Dicit enim Augustinus in tertio libro de Doctrina christiana : Caritatem voco motum animi ad fruendum Deo propter ipsum, et se ac proximo propter Deum. Idem in libro de Moribus Ecclesiæ catholicæ, tractans illud verbum Apostoli, Nec mors nec vita poterit nos separare a caritate Dei : Caritas Dei, inquit, dicta est virtus quæ animi nostri rectissima affectio est, quæ conjungit nos Deo, qua eum diligimus. Ecce his verbis exprimitur, quod caritas est affectio et motus animi, ac per hoc non videtur esse Spiritus Sanctus.

Idem de Doct. christ. lib. III, c. 10.

Rom. VIII, 38.

Aug. de Moribus Eccles. lib. I, c. 11, n. 19.

S. *Responsio determinans auctoritates.*

Ad quod dicimus, hoc ita dictum esse sicut dicitur, Deus est spes nostra et patientia nostra, quia facit nos sperare et pati : ita caritas dicitur esse motus sive affectio animi, quia per eam movetur et afficitur animus ad diligendum Deum. Non autem mireris, si caritas, quum sit Spiritus Sanctus, dicatur motus mentis, quum etiam in libro Sapientiæ dicatur de Spiritu Sapientiæ : Qui attingit a fine usque ad finem; qui est actus mobilis, certus, incoinquinatus. Quod non ideo dicitur, quod Sapientia sit mobile aliquid vel actus aliquis; sed quia sui immobilitate omnia attingit, non locali motu, sed ut ubique semper sit, et nusquam inclusa teneatur. Sic ergo caritas dicitur motus animi, non quod ipsa sit motus vel affectio vel virtus animi, sed quia per eam, quasi esset virtus, afficitur mens et movetur. Sed si caritas Spiritus Sanctus est, qui operatur in singulis prout vult, quum per eum mens hominis afficiatur et moveatur ad credendum vel sperandum, et hujusmodi, sicut ad diligendum : quare non sic dicitur caritas motus vel affectio mentis ad credendum vel sperandum, sicut ad diligendum? Ad quod sane dici potest, quia alios actus atque motus virtutum operatur caritas, id est Spiritus Sanctus, mediantibus virtutibus quarum actus sunt, utpote actum fidei, id est credere, fide media, et actum spei, id est sperare, media spe. Per fidem enim et spem prædictos operatur actus; diligendi vero actum, per se tantum sine alicujus virtutis medio operatur, id est diligere. Aliter ergo hunc actum operatur quam alios virtutum actus : ideoque differenter de hoc et de aliis loquitur Scriptura, quæ istum specialiter caritati tribuit. Est ergo caritas vere Spiritus Sanctus. Unde Augustinus præmissum verbum Apostoli tractans in eodem libro, caritatem dicit esse bonum quo nil melius; et per hoc ipsam esse Deum significat, dicens : Si nulla res ab ejus caritate nos separat, quid esse non solum melius sed etiam certius hoc bono potest? Ecce dicit, quia caritate nihil melius est. Caritas ergo Spiritus Sanctus est, qui Deus est, et donum Dei sive datum : qui dividit singulis fidelibus dona, nec ipse dividitur, sed indivisus singulis datur. Unde Augustinus, ubi Joannes dicit non ad mensuram Christo dari Spiritum, ait : Ceteris vero dividitur, non quidem ipse Spiritus, sed dona ejus.

Sap. VIII, 1. *Ibid.* VII, 22. I *Cor.* XII, 11. Aug. de Morib. Eccles. lib. I, c. 11, n. 18. I *Cor.* XII, 11. Aug. in Joann. tract. 74, n. 3. *Joann.* III, 34.

T. *An concedendum sit quod per donum dentur dona.*

Hic quæritur, quum Spiritus Sanctus per quem dividuntur dona, ipse sit donum, utrum concedendum sit, quod per donum dividantur ac dentur dona. Ad quod dicimus, quia per donum quod est Spiritus Sanctus, singulis propria dividuntur, et ipsum communiter omnes boni habent. Unde Augustinus in quintodecimo libro de Trinitate ait : Per donum quod est Spiritus Sanctus, in commune omnibus membris

Aug. de Trinitate, lib. XV, c. 19.

Christi multa dona, quæ sunt quibusque propria, dividuntur. Non enim singuli quique habent omnia, sed hi illa, alii alia : quamvis ipsum donum a quo cuique propria dividuntur, omnes habeant, id est Spiritum Sanctum. Ecce aperte dicit, per donum dona donari.

SUMMA

DISTINCTIONIS SEPTIMÆDECIMÆ

HIC tractatur de invisibili missione Spiritus Sancti. Et circa hæc Magister movet quæstionem difficilem, an scilicet Spiritus Sanctus sit caritas qua Deum proximumque diligimus. Et arguit pro parte utraque, atque quod sibi verius esse videtur determinat, ac solvit instantias. Insuper circa hanc principalem quæstionem movet et dubia alia, qualiter scilicet caritas dicatur in nobis augeri et minui, si ipsa est Spiritus Sanctus, quem constat invariabilem esse.

QUÆSTIO PRIMA

CIrca hæc quæritur primo, **An caritas, qua rationalis seu intellectualis creatura diligit Deum et cetera quæ ex caritate sunt diligenda, sit virtus creata inhærens formaliter, vel ipsemet Spiritus Sanctus.**

Et videtur quod sit ipsemet Spiritus Sanctus. Primo, auctoritate Magistri. Et si dicatur quod ipse fuit illius opinionis, nec in hoc sit defendendus, arguitur auctoritatibus Augustini in littera, quæ videntur id evidenter prætendere. — Secundo sic : agens sine medio, utpote immediate per se, operatur perfectius quam agens per aliud : quia quod est per se est prius ac dignius eo quod est per aliud. Sed Spiritus Sanctus operatur in nobis velle atque perficere in meritoriis actibus, ut ad Philippenses dicitur. (*Philipp.* II, 13.) Quum ergo ipse sit per-

A fectissime agens, videtur quod immediate per se, non per intermedium habitum seu per habitualem caritatem creatam, moveat mentes creatas ad meritorios actus. — Tertio, Deus immediate per se est causa et conditor ipsius esse naturæ, ergo et ipsius esse gratiæ et supernaturalis ac meritorii actus. — Quarto, sicut anima est vita corporis, sic Deus vita est animæ, ut asserit Augustinus. Sed anima immediate per se vivificat corpus : ergo et animam Spiritus Sanctus. — Quinto, actus caritatis B sunt excellentiæ tantæ, quod non videntur posse convenire puræ alicui creaturæ, videlicet : Deo immediate unire, facere dignum vita æterna, justificare, salvare, mentem creatam reddere Deo acceptam et Dei sponsam, amicam et filiam. Nec sine caritate aliqua res creata est Deo accepta. Sicque caritas videtur omni mente creata angelica esse præstantior, Deoque carior, juxta illud : Propter quod unumquodque tale, et illud magis. — Omnis quoque forma creata est de se vanitas, quod (ut ap- C paret) caritati non convenit. — Præterea, non videtur caritas accidens esse, quum tantæ sit dignitatis et omni natura creata Deo placentior. Imo quum juxta divinum Dionysium, infimum ordinis superioris sit dignius supremo ordinis inferioris, si caritas esset accidens, infima atque vilissima substantia vilior inferiorque consisteret : quod nequaquam conceditur, præsertim quum juxta Augustinum, ipsa caritate nil carius sit. (*Cf.* t. XV, p. 25D, 87B', etc.)

In contrarium est communis doctrina D doctorum. Teste namque Apostolo, fides, spes, caritas, ejusdem sunt ordinis et sibi connumerantur, juxta quod scriptum est : Nunc autem manent fides, spes, caritas, tria hæc. (I *Cor.* XIII, 13.) Ex quo Sancti eliciunt, quod tres theologicæ sunt virtutes. Virtus autem est

habitus inhærens et causatus. — Rursus, sicut intellectus indiget perfici fide et sapientia tanquam habitibus ipsum vere inhæsive formaliterque perficientibus, sic voluntas indiget perfici caritate.

Ad istud Thomas respondet : Tota bonitas animæ gratuita, est ex caritate principaliter, originaliter et formaliter; et quantum sic bona est, tantum habet de caritate, et si caritatem non habeat, spiritualiter nihil est, secundum Apostolum. (I Cor. XIII.) Per caritatem autem anima non minus habet de bonitate in esse gratiæ, quam per virtutem acquisitam in esse politico. Porro virtus politica duo facit, quia habentem efficit bonum, et actum ipsius bonum reddit. Multo igitur fortius agit hæc caritas. Sed nullum horum facere potest, nisi sit habitus creatus inhærens. Omne etenim esse constat profluere a forma aliqua inhærente, ut esse album ab albedine, et esse substantiale a forma substantiali. Quemadmodum ergo intelligi nequit quod paries sit albus absque albedine inhærente, ita non potest intelligi quod anima sit bona in esse gratuito sine caritate et gratia ipsam informante. Consimiliter, quum actus proportionetur potentiæ operativæ sicut effectus propriæ causæ, impossibile est intelligere quod actus perfectus in bonitate, sit a potentia non perfecta per habitum : quemadmodum calefacere non potest esse ab igne, nisi mediante calore. Idcirco quum actus caritatis perfectionem quamdam habeat ex hoc quod est meritorius, omnino oportet fateri caritatem esse habitum creatum in anima : qui habitus est efficienter a tota supergloriosissima Trinitate, sed exemplariter manat ab amore increato, qui est Spiritus Sanctus. Ideo frequenter invenitur quod Spiritus Sanctus sit amor quo diligimus Deum et proximum, sicut et divinus Dionysius asserit, quod esse Dei est esse omnium rerum, in quantum videlicet ab increato esse Dei omne aliud esse exemplariter et effective producitur. (De Cœlest. hier. cap. IV; de Divin. nom. cap. V.)

A Verumtamen Magister vult dicere, quod caritas non sit aliquis habitus creatus in anima, sed quod solum sit actus qui est ex libero arbitrio per Spiritum Sanctum, quem nominat caritatem. — Ad cujus explanationem quidam dixerunt, quod sicut lux potest considerari dupliciter, primo, in se, et sic dicitur lux; secundo, prout est in extremitate diaphani terminati, sicque vocatur color, quia hypostasis coloris est lux, nec color est aliud quam lux in extremitate * : sic dicunt quod Spiritus B Sanctus prout in se consideratur, est Spiritus Sanctus et amor Patris ac Filii, et dicitur Deus; sed prout consideratur ut exsistens in anima quam movet ad actum caritatis, dicitur caritas. Asserunt quippe quod sicut solus Filius univit sibi naturam humanam, quamvis operatio totius fuerit Trinitatis; ita Spiritus Sanctus solus sibi unit voluntatem, quamvis sit ibi operatio Trinitatis totius. Sed hoc stare non valet, quoniam unio naturæ humanæ in Christo terminata est ad ipsum increatum C esse personale divinæ personæ : ideo idem numero actus est personæ divinæ et naturæ humanæ assumptæ. Voluntas autem sanctorum non assumitur in unitatem suppositi Spiritus Sancti. Unde quum operatio a supposito habeat unitatem et diversitatem, non potest intelligi una esse operatio voluntatis creatæ et Spiritus Sancti, nisi per modum quo Deus operatur in qualibet creatura. Sed iste modus non sufficit ad operationis perfectionem, quoniam operatio sequitur conditiones causæ D proximæ in necessitate et contingentia, perfectione ac consimilibus, et non causæ primæ. Ideo dici non potest quod ibi sit perfecta operatio voluntatis, per quam uniatur Spiritui Sancto, nisi sit ibi habitus potentiam operativam perficiens; nec potest esse similitudo actus voluntatis ad Spiritum Sanctum, nisi sit similitudo Spiritus Sancti in anima secundum aliquam formam quæ sit principium actus quo Spiritui Sancto assimiletur, quia ad hoc non sufficit actus. — Hæc Thomas in Scripto.

* *alias* lux incorporata

Præterea, in secunda secundæ, quæstione vicesima tertia : Magister, inquit, primo Sententiarum ponit quod caritas non sit aliquid creatum in anima, sed ipsemet Spiritus Sanctus mentem inhabitans. Nec est sua intentio quod motus dilectionis quo diligimus Deum, sit Spiritus Sanctus, sed quod motus iste dilectionis est a Spiritu Sancto non mediante aliquo habitu, sicut a Spiritu Sancto sunt actus alii virtuosi mediantibus virtutum habitibus. Quod dixit propter excellentiam caritatis. Tamen si quis recte consideret, hoc in caritatis detrimentum magis redundat. Non enim motus caritatis ita procedit a Spiritu Sancto mentem humanam movente, quod mens humana tantum sit mota, et nullo modo sit principium hujusmodi actus, sicut dum corpus aliquod movetur ab exteriori movente. Hoc etenim esset contra rationem voluntarii, cujus oportet principium esse in ipso : sicque sequeretur quod diligere non esset voluntarium. Nec dici potest, quod Spiritus Sanctus sic moveat voluntatem ad actum amandi ut instrumentum, quod etsi sit principium actus, non tamen est in ipso agere aut non agere : quia sic quoque ratio voluntarii tolleretur et excluderetur ratio meriti. Oportet ergo quod voluntas sic moveatur a Spiritu Sancto, quod et ipsa sit efficiens hujusmodi actum. Porro nullus actus perfecte producitur a quacumque activa potentia, nisi sit ei connaturalis per aliquam formam quæ sit principium actionis. Unde Deus, qui omnia movet ad debitos fines, singulis rebus indidit formas per quas inclinantur ad fines sibi divinitus præstitutos : sicque per hoc disponit cuncta suaviter, ut in libro Sapientiæ habetur. *Sap. VIII, 1.* Constat autem quod actus caritatis excedit naturalem potentiam voluntatis. Nisi ergo aliqua forma superadderetur voluntati per quam ad actum dilectionis inclinaretur, actus iste imperfectior esset naturalibus actibus, actibus quoque aliarum virtutum, nec facilis delectabilisque consisteret. Quod falsum est, quoniam nulla virtus tantam habet inclinationem ad proprium actum ut caritas, nec aliqua forma aut virtus seu habitus tam delectabiliter operatur ut ipsa. Hinc maxime est necesse quod ad actum caritatis producendum in nobis, sit aliqua forma habitualis superaddita naturali potentiæ, ipsam ad actum caritatis inclinans, eamque prompte ac delectabiliter operari efficiens. — Hæc Thomas in secunda secundæ. Qui etiam in Scripto tertii, distinctione vicesima septima, istud bene declarat.

Circa hæc Petrus scribit : In anima rationali tria considerantur, videlicet : essentia ejus, quæ perficitur per gratiam ; item potentiæ cognitivæ, quæ perficiuntur per habitus cognitivos ; potentiæ quoque motivæ motæ, ut concupiscibilis et irascibilis, quæ perficiuntur per habitus motivos. Insuper consideratur in anima potentia universaliter motiva non mota, puta voluntas, quæ perficitur caritate. De qua an sit increata, fuerunt opiniones. Magister namque vult dicere, quod sicut Spiritus Sanctus secundum æternam processionem est amor Patris ad Filium, et econtra, non tamen ut forma utrique inhærens ; ita secundum processionem temporalem sit amor utriusque ad rationalem creaturam, et econverso, et moveat voluntatem quemadmodum angelus corpus assumptum, non ut forma voluntati inhærens. Porro modus quo Spiritus Sanctus movet voluntatem, non est tantum per modum causæ efficientis, quia sic omnia movet : sed est etiam per modum causæ exemplaris, quoniam amor est ; et finalis, quoniam summum bonum est : hinc movet ut finis. Hæc vero apprehensio summi boni in ratione boni per fidem, est ei (videlicet voluntati) pro forma movente, quæ tamen non voluntatis, sed rationis est forma : sicut desideratum apprehensum movet desiderium mediante apprehensione, prout posuerunt philosophi quod intelligentia movet cœlum mediante anima cœli, quæ apprehendens intelligentiam, desiderat ei assimilari in actualitate

essendi atque regendi inferiora, propter A quod movet continue suum orbem. Alii vero considerantes quod omne esse et agere est ab aliqua forma inhærente agenti, quæ est formale principium operandi, verius dicunt quod Spiritus Sanctus perficit voluntatem exemplariter, efficienter et finaliter, per caritatem tamen creatam et infusam ac inhærentem formaliter. Nec est simile de modo diligendi quo se diligunt Pater et Filius. Ipsi namque spirant istum amorem ex se : quod non convenit creaturæ. — Hæc Petrus. In cujus verbis B obscurum est quod dicit voluntatem esse potentiam motivam, non motam, quum certum sit voluntatem a suo moveri objecto atque a Spiritu Sancto : nisi forsan id dicat, quia voluntas libere et non coacte ferri ac moveri asseritur, vel quia est inorganica et immaterialis potentia.

Insuper, in Scripto tertii, caritatem esse virtutem creatam infusam declarat sic : Felicitas vitæ humanæ est duplex : una naturalis, ad quam natura inclinat ex se, idcirco ad eam appetendam non oportuit C dari habitum inclinantem ; alia supernaturalis, ad quam non inclinat natura ex se, ideo oportuit dari habitum supernaturalem inclinantem ad tendendum in illam : qui habitus caritas appellatur. Hæc Petrus.

Insuper Richardus circa hæc notabiliter scribit : Magister videtur fuisse hujus opinionis, quod non sit in anima aliqua caritas creata, nisi secundum quod caritas pro actu caritatis accipitur, sed quod Spiritus Sanctus sit caritas per quam actum D dilectionis elicimus. Quum enim voluntas sit nobilissima potentia animæ, alias vires movens ; ideo, quamvis Spiritus Sanctus perficiat alias vires per habitus creatos, voluntatem tamen perficit per se ipsum, non ut forma inhærens, sed ut finis atque exemplar et motor. Hæc autem opinio a magistris modo communiter non tenetur, quia rationabilis non est, et appropinquare videtur errori Pelagii. Non enim intendebat Pelagius ab actu meritorio generalem excludere influentiam Dei sine qua nulla creatura in actum suum exire potest. Sed prætacta opinio ultra generalem influentiam illam nihil videtur ponere in voluntate nisi ipsius naturalem virtutem seu dispositionem, per quam potest acquirere quod necessarium est ad meritorium velle. — Sed forsitan dices, quod ad eliciendum meritorium velle, Spiritus Sanctus non solum generaliter influit, imo etiam voluntatem movet speciali motione, sufficiente ad eliciendum meritorium actum, et ad hoc quod voluntas sit Deo accepta et cara. Verum quod ista responsio sit insufficiens, sic ostendo : Voluntas justi non tantum est Deo cara dum est in actu dilectionis, sed et tunc quando non est in actu, sicut in somno. Quum ergo tunc non moveatur a Spiritu Sancto speciali illa motione, nihil est in ea quare sit Deo cara, nisi natura sua vel dispositio ex naturalibus acquisita : sicque per sola naturalia esset Deo accepta. — Si autem dicas, quod ex prima illa motione manet in voluntate aliqua dispositio habitualis per quam remanet Deo cara : illam ego voco habitum caritatis. — Sed forte dicis, quod nulla dispositio talis manet in voluntate, et tamen remanet Deo per gratiam cara, quæ est in essentia animæ, quæ necessaria est ad hoc quod Spiritus Sanctus moveat voluntatem illa speciali motione quæ requiritur ad hoc quod in voluntate causetur meritorium velle. Contra, Augustinus quintodecimo de Trinitate : Sola, inquit, caritas est quæ dividit inter filios regni et filios perditionis. Ergo pro nullo tempore homo est Deo carus sine caritate, atque gratia est idem cum ea vel inseparabilis ab eadem : quorum contraria dicis, dum voluntatem non exercentem actum caritatis, non concedis habere caritatis habitum, et tamen fateris eam Deo acceptam et caram. — Si dixeris, quod positio tua non includit gratiam esse separatam a caritate pro quocumque tempore, quia per gratiam voluntas habitualiter habet Spiritum Sanctum, qui est ca-

ritas : sic dicendo, quamvis voce tenus neges habitum caritatis, tamen realiter ponis ipsum : quoniam habitus caritatis nil aliud est quam habitus per quem a voluntate habetur Spiritus Sanctus.

Hinc dico, quod caritas est quid creatum in anima, habitusque infusus voluntati a Spiritu Sancto, quo habilitatur ad diligendum Deum propter se et super omnia, et proximum propter Deum. Per caritatem namque fit reformatio animæ : quæ reformatio non fit sine forma informante. Rursus, per caritatem anima Deo B præcipue assimilatur : quæ assimilatio non fit sine forma inhærente. Amplius, per caritatem anima spiritualiter vivit : nil autem vivit formaliter nisi per formam inhærentem. — Verumtamen hoc totum compositum ex voluntate et caritate, seu voluntas habitualiter amans, indiget excitari, determinari et moveri a Spiritu Sancto ad actum caritatis quo ad felicitatem pertingitur : quoniam nulla res potest se per se movere ad consecutionem sui finis, nisi moveatur a superi- C ori, quum finis sit superior ipsa re. Unde et naturalia magis aguntur quam agant. — Hæc Richardus.

Præterea Bonaventura scribit hic : Non credo quod Magister hoc modo fuerit hujus opinionis. Ideo advertendum quod illud quo diligimus, potest tripliciter accipi. Primo, effective : sicque caritas seu amor est effectus totius Trinitatis, sed appropriate Spiritus Sancti. Secundo, ut quo diligimus exemplariter : sicque Spiritus Sanctus, qui est unio Patris ac Filii et D nexus amborum, est unitas ad cujus imitationem caritas nos connectit, prout dicitur apud Joannem : Ut sint unum sicut et nos unum sumus. (*Joann.* XVII, 22.) Tertio, sicut quo diligimus formaliter : et sic secundum opinionem Magistri, caritas est animi affectio. Et in his omnibus verum dixit neque erravit, sed deficit : quia præter hoc, est ponere caritatem secundum communem positionem, quæ sit habitus creatus animam informans. Et ratio hujus sumitur ex parte essentiæ caritatis, et ex parte virtutis ejus ac operationis. Ex parte essentiæ, quia caritas est bonitas creaturæ rationalis, ipsam perficiens, distinguens, ordinans et disponens ad vitam æternam : ergo necesse est quod sit ejus formalis perfectio. Quumque sit virtus, oportet quod sit habitus menti inhærens. Actum quoque virtuosum necesse est a virtute habituque procedere. Denique caritas est principium gratificationis : gratificatio vero est id in quo distinguitur malus a bono non tantum in actu, sed etiam in quiete. Item, caritas est promerendi principium : sed non quia benefacimus, boni sumus ; sed magis econtra, quia boni sumus, benefacimus : ergo ante operationem caritatis boni sumus virtute seu habitu caritatis. Hæc Bonaventura.

Porro Albertus circa ista non alia scribit quam præallegati doctores, sed pro utraque parte multipliciter arguit, et quorumdam Magistrum sequentium recitat opiniones, quas reprobat ; ac tandem concludit, Magistro in hac parte esse contradicendum : Omnes, inquiens, fere meliores doctores concedunt contradicendum hic esse Magistro. In solutionibus vero argumentorum quædam scribit notanda, quæ tangam.

At vero Ægidius super hac quæstione scribit prolixe. Et quamvis tandem concludat, quod caritas sit virtus creata inhærens, nititur tamen probare quod rationes a S. Thoma ad hoc probandum inductæ, non exsistant idoneæ, utpote quod actus non procedat de potentia nisi per formam seu habitum inhærentem : quia Beati in patria contemplantur divinam essentiam non per speciem creatam informantem, sed per hoc quod divina essentia intellectui eorum conjungitur loco intelligibilis formæ : ergo et voluntas creata potest in actum diligendi prodire per hoc quod Spiritus Sanctus ei conjungitur loco caritatis habitualis.

Verum ad hæc est breviter respondendum, quod rationes Thomæ sunt validæ,

et dictis Alberti, Bonaventuræ aliorumque consonæ. Nec verum est quod intellectus creatus videt divinam essentiam absque habitu mediante, quia per lumen gloriæ, quod est quid fixum ac habituale ac gratia consummata, elevatur atque aptatur ad divinæ conspectum essentiæ : quamvis visio illa non sit per speciem intelligibilem inhærentem creatam. Quod ideo evenit, quoniam nulla forma speciesve creata tantæ potest esse perfectionis, ut Deum valeat clare in se ipso immediate repræsentare : imo a tali repræsentatione occumbit ac deficit infinite. Estque penitus supernaturale quod Deus sic videatur absque intelligibili specie inhærente, non tamen est omnipotenti Deo impossibile. Tamen si alio modo posset rationabiliter poni, videlicet quod per speciem creatam inhærentem posset divina essentia clare, immediate ac beatifice conspici, non poneremus eam absque hujusmodi specie a Beatis videri. Sed quia in proposito rationabiliter poni potest mentem creatam Deum per caritatem infusam diligere, ita tenendum est, nec ad supernaturaliorem modum sine necessitate est confugiendum. Non tamen negamus quin per omnipotentiam Dei posset omnino supernaturaliter aliter fieri, utpote eo modo quo imaginatur Magister. Itaque rationes sancti Doctoris secundum legem communem naturalemque modum et modum convenientiorem rite concludunt : quæ tamen (ut tactum est) omnipotentiæ Dei non derogant, quin scilicet ipse aliter facere posset.

Insuper Ægidius tenet, quod quamvis oporteat in anima ponere habitum medium supernaturalem ad hoc quod actum caritatis eliciat, non tamen necesse est ponere habitum caritatis. Nam habitum illum quem affirmat oportere poni, dicit esse gratiam gratum facientem, essentiam animæ perficientem ac informantem. Itaque ait : Positio ista Magistri subtilis est, et per rationem improbari non valet. Nam actus fidei et spei in nobis elici nequeunt

A nisi per habitus qui sunt fides et spes, propter imperfectionem actibus illis annexam. Actus vero qui ipsis succedunt in patria, scilicet visio et tentio, sine mediantibus habitibus eliciuntur in Beatis in patria. Quum ergo actus caritatis in patria maneat, nec imperfectio de ejus ratione consistat, poterit etiam in præsenti actus ejus elici absque intermedio habitu caritatis. Hæc Ægidius.

Quocirca dicendum, quod præallegati doctores opinionem Magistri in hac parte B efficaciter reprobant. — Deinde in Beatis sunt dona Spiritus Sancti sapientia et scientia, ita quod beatifica visio etiam in patria fertur actus sapientiæ illius completissimæ quæ est ibi, et ea mediante elici perhibetur. — Deinceps, quum actus caritatis viatorum, præsertim incipientium, imo et proficientium, imperfectionem habeat sibi annexam, si ideo actus fidei et spei non eliciuntur in anima seu ab ea nisi per habitus, quoniam imperfectionem habent annexam : ergo nec actus C dilectionis viatorum, saltem incipientium et proficientium nondum perfectorum, elicietur a voluntate, nisi per habitum caritatis. — Amplius, sicut Albertus et Bonaventura tangunt, dicere quod oporteat in anima ponere habitum supernaturalem infusum ad eliciendum caritatis actum, nec tamen concedere quod habitus ille sit caritas, frivolum esse censetur. Verum an gratia gratum faciens et caritas realiter ab invicem distinguantur, alia quæstio est et problema difficile, habens defensores D magnos et fortia argumenta pro utraque parte. — Quod vero oporteat ponere caritatem habitualem in anima, hinc quoque ostenditur, quod caritas ipsa est vestis nuptialis sine qua nemo salvatur, ut sancti Patres concorditer protestantur. Infantes autem ante adultam ætatem emigrantes, salvantur : ergo in caritate decedunt. Non autem habent nec unquam habuerunt actum dilectionis ante emigrationem, sed habitualem caritatem dumtaxat deferunt secum.

Præterea de hac re plurima scribit Scotus, et multipliciter ac efficaciter probat quod oporteat ponere habitum caritatis. Deinde subjungit : Mihi videtur quod in hac materia aliter sensit Magister quam communiter sibi imponitur. Vult enim quod præter fidem et spem ponatur in anima etiam habitus gratificans animam, unde actus dicatur et sit meritorius : quia in libro secundo concedit quod gratia sit virtus perficiens animam, et quod sicut pluvia infunditur terræ eamque irrigat et fecundat, sic animæ gratia inspiratur, ipsam irrigans atque perficiens. Asserit quoque quod usus bonus liberi arbitrii sit ex gratia, quæ virtus est animæ. Hinc dico quod caritas et gratia sunt habitus unus, quod pro præsenti supponitur : et Magister hoc voluit, quamvis non explicavit aperte. Sicque præter fidem et spem non oportet ponere habitum caritatis alium ac distinctum a gratia. Sed ponit Magister Spiritum Sanctum gratiæ adsistentem, ita quod gratia animam informante, Spiritus Sanctus fecundat animam ipsam per gratiam, et sic eam inhabitans, gratificat actum suæ dilectionis ; et voluntas, mediante habitu gratiæ informante ac Spiritu Sancto inhabitante, elicit actum dilectionis : et ita, secundum Magistrum, parvuli baptizati habent Spiritum Sanctum inhabitantem et gratiam gratificantem. Dico igitur quod Spiritus Sanctus cooperatur animæ ad eliciendum actus fidei ac spei, mediantibus habitibus qui sunt fides et spes, propter imperfectionem actuum eorumdem ; voluntati vero cooperatur ad eliciendum actum gratum sine habitu medio : et sic Spiritus Sanctus est forma virtutum. Quod autem oporteat ponere habitum informantem, hinc potissime comprobatur, quoniam alias actus meritorius non esset in hominis potestate, imo esset tantum miraculosus et a causa superiori, videlicet Spiritu Sancto duntaxat.

Porro hæc Scoti opinio videtur in multis deficere, imo et implicare. Si enim,
A ut asserit, gratia et caritas sunt habitus unus et idem realiter, fateri oportet quod Spiritus Sanctus cooperetur voluntati ad eliciendum meritorium actum dilectionis mediante habitu caritatis, sicut et intellectui cooperatur ad eliciendum fidei actum mediante fidei habitu, quum certum sit actualem dilectionem internam ac meritoriam tam vere, immediate ac proprie atque elicitive esse actum caritatis habitualis, quam vere et elicitive actus fidei actus est fidei habitualis. — Denique, si ut affirmat,
B gratia et caritas realiter idem sunt, oportet concedere quod gratia tam vere ac subjective consistat in voluntate, quam vere et inhæsive caritas est in ea. Caritatem autem voluntati inesse negare non potest, qui actum caritatis, videlicet velle atque diligere, concedit esse in voluntate. Nam et diligere, est alicui bonum velle, secundum Philosophum. Velle autem seu actum volendi non esse in voluntate, nullus sani judicii poterit affirmare. — Præterea, quamvis subtilior rationabiliorque
C positio teneat caritatem et gratiam realiter distingui ab invicem, prout suo loco patebit et alibi sæpe probatum est, et ab Alexandro, Thoma, Alberto, Bonaventura, aliisque solidioribus doctoribus concorditer edocetur ; hoc tamen pro nunc transiliatur, hoc addito, quia si Magister illius fuisset opinionis quod realiter idem sint, non plane negasset habitum caritatis esse in anima, sicut nec habitum gratiæ. Ideo resolutio Scoti non procedit secundum intentionem Magistri. — Amplius, dato quod
D non poneretur in anima habitus informans atque gratificans, qui utique est ponendus ; ex hoc tamen non sequeretur quod Scotus infert, videlicet quod actus meritorius non esset in hominis potestate : tum quia et is qui est in peccato mortali potest caritatem acquirere et meritorie operari, quod in se est faciendo, sicque actus meritorius in ejus est potestate ; tum quia alterius opinionis defensor responderet, quod homine se præparante atque quod suum est peragente, Spiritus

Sanctus mox excitaret liberum arbitrium A ad meritorium actum. — Insuper, quod Scotus dicit Spiritum Sanctum esse formam virtutum, quamvis verum est de forma efficienter exemplariterque formante, hoc tamen non sufficit huic proposito, quia oportet in anima esse unam virtutem supremam formaliter inhærentem, quæ sit ceterarum virtutum motrix formalis, vertex, vita et forma interior.

Introducit demum Scotus circa quæstionem hanc multas difficultates (ut apparet) supervacuas, curiosas, quibus immorari, B magis videtur fractio capitis et impedimentum devotionis, quam occupatio fructuosa. — Præterea dicit, quod nec sola caritas, nec sola voluntas sit principium elicitivum actus dilectionis seu meritoriæ actionis : et in hoc ipsi consentio. Addit quoque, quod voluntas cum caritate est totale principium actus meritorii : quod quamvis aliquo modo queat salvari, loquendo videlicet de interiori principio, potest tamen et impugnari, quia necessario concurrit atque requiritur actualis C motio et specialis cooperatio Spiritus Sancti. Ulterius dicit, quod voluntas est principalior causa respectu actus, caritas vero respectu meriti et acceptationis : quod forsan juxta modum suum loquendi, formaliter potest admitti. Asserit item, quod neutra causarum istarum accipit causalitatem ab alia, ita quod nec voluntas habet causalitatem ad operandum a caritate, nec econtrario. Quod monstratur erroneum, quum certum sit voluntatem a caritate inclinari et affici, vivificari atque idoneam D fieri ad producendum meritorios actus, et ad movendum imperialiter, efficaciter ac meritorie alias vires ac virtutes ad actus suos : ad quæ sine caritate est impotens. Caritas quoque quum sit accidens voluntati tanquam proximo subjecto inhærens, fulcimentum et aliquid vigoris, conservationis et efficaciæ sortitur ab ea, et juvant se invicem cooperanturque mutuo.

At vero Durandus : Omnes, inquit, ponunt caritatem increatam, quæ Deus est, juxta illud : Deus caritas est. Omnes quo- I *Joann.* IV, 8. que ponunt aliquam caritatem creatam, quæ potest sumi dupliciter : primo, pro actu quo diligimus Deum, et hanc omnes concedunt; vel pro habitu, et hanc negat Magister. Ponit enim libro secundo, quod gratia exsistente in essentia animæ, non oporteat aliquem ponere habitum in voluntate, mediante quo eliciatur actus dilectionis meritoriæ. — Deinde Durandus circa hoc ponit opinionem Ægidii et ejus motiva jam tacta, et efficaciter reprobat ea; et addit : Operatio sciri facit seu arguit formam. Caritatis autem duplex est operatio : prima, hominem reddere Deo carum; secunda est dirigere seu ad meritorium actum perficere. Videndum ergo propter quam operationum istarum oporteat ponere caritatem creatam in anima. Et videtur quod non propter primam, quoniam homo potest Deo esse carus sine caritate ipsum informante : quoniam omne donum Dei exsistens in homine procedit a caritate qua Deus primo diligit hominem : prius ergo sumus Deo cari, quam caritas nobis infundatur ab eo. Igitur propter secundam caritatis operationem oportet ponere habitum caritatis in voluntate, videlicet ad promerendum vitam æternam de condigno. Ex puris namque naturalibus non meremur, saltem de condigno, quamvis de congruo. Denique quum Spiritus Sanctus moveat voluntatem ad meritorium actum, hoc est vel per modum objecti cogniti tantum, vel etiam per modum agentis, inclinantis voluntatem in objectum sic cognitum. Non primo modo, quia sic movet voluntatem in naturali dilectione, quæ non est meritoria de condigno : ergo secundo. Verumtamen circa hæc multa scribit Durandus, quæ suis locis discutientur.

Porro, quod ait hominem posse esse Deo carum sine caritate in ipso homine exsistente, non videtur bene sonare, quum scriptum sit, Sine fide impossibile est pla- *Hebr.* XI, 6. cere Deo : ergo nec sine caritate. Et rursus ait Scriptura : Neminem diligit Deus *Sap.* VII, 28.

nisi qui cum sapientia inhabitat. Ergo nec aliquem diligit nisi qui caritatem habet. Rursus, qui caritatem non habet, in statu consistit damnationis ; et si sit adultæ ætatis, in mortali est culpa : non ergo carus est Deo. — Verum ad hæc potest quis dicere, quod aliquis dupliciter dicitur Deo acceptus, carus sive dilectus, utpote secundum præsentem justitiam, et secundum prædestinationem æternam, et quod secundum prædestinationem æternam aliquis electus caritatem non habens, sit Deo dilectus.

Ad primum ergo dicendum, quod nunc satis ostensum est quid ad auctoritatem Magistri in hac parte sit respondendum. Ad auctoritates vero Augustini Thomas in secunda secundæ respondet, quæstione vicesima tertia : Divina essentia caritas est, sicut et sapientia ac bonitas. Ideo sicut dicimur boni bonitate quæ Deus est, et sapientes sapientia quæ est Deus, quoniam bonitas et sapientia quibus formaliter boni sumus ac sapientes consistimus, sunt quædam participationes increatæ bonitatis ac sapientiæ ; sic caritas, qua formaliter Deum proximumque diligimus, participatio est caritatis divinæ. Idcirco interdum sic loquitur Augustinus. Hic etenim modus loquendi frequens est apud Platonicos, quorum doctrinis Augustinus fuit in naturali philosophia imbutus. Quod quidam non attendentes, sumpserunt ex verbis Augustini occasionem erroris. — Ad secundum Albertus et Bonaventura respondent, quod agens sine medio et per se, perfectus est quantum est ex parte agentis. Quod autem Spiritus Sanctus movet voluntatem per intermedium habitum caritatis, non est ex imperfectione, impotentia seu indigentia Spiritus Sancti, sed voluntatis creatæ, quæ indiget perfici et aptari ad recipiendum tanti motoris influxum, nec potest esse Deo accepta, nec meritorie agere absque caritate. Quum ergo media per quæ Deus agit, a Deo habeant quidquid sunt et possunt, non cedit

A in imperfectionem summi et primi agentis, quod interdum agit per media. — Ad tertium respondendum, quod sicut Deus immediate produxit rerum naturas naturaleque esse, sic etiam ipse est immediata causa et creator caritatis et gratiæ ; sed meritorios actus causat per intermedios habitus, non ex indigentia sua, sed sicut jam dictum est, quemadmodum etiam multa naturalia producit assidue per causas secundas, secundum condecentiam ordinis rerum, quæ tamen per se ipsum B posset producere. Et sicut ait Albertus, Opera recreationis et gratiæ ordinantur ad finem sublimiorem quam opera naturæ : idcirco plura requiruntur in illis, nec potest in omnibus esse conformis ordo ac modus agendi. — Ad quartum dicendum, quod illa similitudo non tenet in omnibus, quoniam Deus est vita animæ per modum causæ efficientis ; anima vero vita est corporis tanquam causa formalis intrinseca, substantialisque pars totius compositi.

C Ad quintum dicendum, quod præstantissimi actus illi attribuuntur caritati tanquam causæ secundariæ et creatæ atque quodam modo instrumentali, et sicut causæ formali intrinsecæ, non sicut causæ primæ ac principali. Ad id vero quod tangitur, quod caritas videtur esse dignissima creatura et omni mente creata præstantior, breviter dico, quod in ratione formæ, intellectuales substantiæ, et cetera perfecte per se subsistentia, præstantiores sunt caritate, quemadmodum substantia acci- D dente ; non autem in ratione finis, quia caritas propinquius supernaturali beatitudini unit : estque donum supernaturale, et quantum ad hoc, super dona naturalia eminentiam quamdam sortitur, ut ait Albertus. Unde et Thomas fatetur, quod anima in quantum caritate perficitur, hoc est sub ratione perfectibilis, est quodammodo inferior caritate : quæ in quantum actus atque perfectio voluntatis ac animæ, est suo modo præstantior eis, puta secundum quid ; sicut scientia intellectu, in quantum

ipsum perficit. Hinc Richardus : Quum A bonum convertatur cum ente, sicut caritas et anima comparantur in entitate, ita in bonitate. Comparantur autem in entitate : et quoniam anima est substantia, caritas accidens, anima plus habet de entitate quam caritas ; et ex consequenti, plus habet de bonitate essentiali, caritas vero plus habet de bonitate morali. — Ad id vero quod subditur, quod omnis forma creata est vanitas, respondetur quod caritas quoque in quantum ex nihilo est ac dependens, atque a vero et incommutabili B esse deficiens, imo et amissibilis ac corruptibilis suo modo, videlicet desinens esse per peccatum mortale, vanitati admixta est, et suo modo vanitas appellatur, ut Alexander testatur. — Ad ultimum respondendum, quod caritas potius est id quo placetur Deo, quam id quod placet Deo ; estque ordinata ad intellectualem essentiam potius quam econtra. Intellectualis quippe natura per caritatem placet Deo, ita quod caritas est medium complacendi. Unde id quod proprie placet Deo, C est intellectualis creatura caritate ornata. Nam et accidens ad substantiam ordinatur.

Multa demum sublimia prædicata conveniunt caritati : ut quod immediate Deo conjungit, et beatitudinem de condigno meretur, atque æternæ æquivalet vitæ in quantum ipsa caritas sancta est supernaturalis similitudo increati amoris, videlicet Spiritus Sancti, et ei inseparabiliter juncta, ac in ejus virtute agens ac mo- D vens : attamen increatæ beatitudini, quæ est Deus, non æquivalet absolute, imo infinite occumbit ab ea. Attamen secundum quamdam acceptationem et divinæ benignitatis æstimationem, dicitur etiam increatæ beatitudini æquivalere, in quantum Deus piissimus per caritatem ita acceptat creaturam rationalem, quod reputat eam benigne dignam sua fruitione, quanquam a creatura nihil condignum simpliciter possit Deo rependi aut exhiberi.

QUÆSTIO II

Secundo quæritur, **An caritas sit ex caritate diligenda.**

Videtur quod non. Primo, quia secundum Augustinum libro de Doctrina christiana, quatuor sunt ex caritate diligenda, videlicet Deus, propria anima, proximus, et proprium corpus : quorum nullum est caritas. — Secundo, si caritas diligitur, ergo aliqua dilectione diligitur ; et illa dilectio diligenda est rursus alia dilectione, sicque ibitur in infinitum. — Tertio, fides non creditur, nec spes speratur : ergo nec caritas diligitur.

In contrarium est auctoritas Augustini, qui ait in littera : Qui proximum diligit, consequens est ut et ipsam dilectionem præcipue diligat. Sed et octavo de Trinitate : Nemo (inquit) dicat : Non novi quid diligam. Diligat fratrem, diligat et ipsam dilectionem.

Ad hoc Bonaventura respondet : Sumendo dilectionem pro dilectione increata, quæ Deus est, sic ex caritate est diligenda ; sumendo vero eam pro habitu vel actu gratuito, est etiam diligenda, quamvis non super omnia. Etenim triplex est amor, videlicet : amicitiæ, quo optat alicui bonum propter ipsum ; et concupiscentiæ, quo quis desiderat sibi ipsi bonum per respectum ad commodum suum. Tertius est amor complacentiæ, quo quis quiescit ac delectatur in re desiderata in ejus præsentia. Caritas itaque amore amicitiæ non est amanda, quia non est beatificabilis nec beneficii capax ; amore vero concupiscentiæ est amabilis ex caritate, secundum quod diligens amplius cupit diligere ad suam salutem ; amore quoque complacentiæ, quo scilicet diligens acceptat ipsam dilectionem qua diligit Deum, tanquam valde acceptabile bonum : sic diligenda est caritas quæ habetur. Hæc Bonaventura.

Porro Albertus breviter solvit, dicendo : Augustinus dicens, Qui proximum diligit, consequens est ut præcipue ipsam dilectionem diligat, arguit secundum quod causa exemplaris accipitur in exemplato. Ideo sensus est : Diligens Deum, diligit dilectionem in exemplari, videlicet in increato amore, secundum quod illud exemplar resultat in amore creato. Caritas quippe increata resultat atque resplendet in caritate creata, sicque in illa tanquam in speculo suo diligitur.

Thomas vero respondens diffusius : Aliquid, inquit, est diligibile dupliciter : primo, sicut ratio dilectionis; secundo, sicut objectum : quemadmodum color videtur tanquam objectum, lux vero ut ratio per quam color exstat visibilis actu. Caritas demum sumitur tripliciter : primo, pro caritate increata; secundo, pro habitu caritatis; tertio, pro actu ipsius. Quodlibet autem istorum trium est ratio diligendi, et etiam esse potest caritatis objectum (proximum namque diligimus in quantum Deus in ipso inhabitat, caritatisque habitum habet et actum ejus exercet) : sicque diliguntur ut ratio diligibilis in quantum diligibile. Si autem considerentur in se, sic adhuc diliguntur ut objectum dilectionis. Verumtamen non sic diligitur habitus aut actus caritatis dilectione amicitiæ vel benevolentiæ, quæ inanimatorum esse non potest, secundum Philosophum octavo Ethicorum; sed dilectione cujusdam complacentiæ, secundum quod diligere dicimur id quod approbamus et quod volumus esse. Hæc Thomas in Scripto.

Porro in secunda secundæ, quæstione vicesima quinta, articulo secundo : Caritas, ait, amor quidam est. Amor autem ex natura potentiæ quam perficit et actuat, habet quod possit supra se ipsum reflecti. Quum enim voluntatis objectum sit bonum universale, quidquid sub ratione boni continetur, potest sub actu cadere voluntatis : et quoniam ipsum velle, est quoddam bonum, potest voluntas velle se velle; quemadmodum intellectus, cujus
A objectum est verum, intelligit se intelligere, quum et hoc sit quoddam verum. Sed amor etiam ex ratione propriæ speciei habet quod supra se ipsum reflectatur, quoniam est spontaneus motus amantis in amatum. Unde ex hoc ipso quod quis amat, amat se amare. Caritas vero non est simplex amor, imo habet amicitiæ rationem, quum sit amor cum benevolentia. Porro per amicitiam amatur aliquid dupliciter : uno modo, sicut ipse amicus, cui bona volumus propter ipsum; alio modo,
B sicut bonum quod amico volumus : et sic caritas per caritatem amatur, non primo modo. Caritas namque est bonum illud quod cupimus omnibus quos ex caritate diligimus. Et eadem ratio est de beatitudine aliisque virtutibus, an scilicet ex caritate sint diligendæ. Hæc in secunda secundæ.

Concordat Petrus, adjiciens : Est dilectio concupiscentiæ large sumptæ, quæ est boni non habiti; et est dilectio complacentiæ, quæ est boni habiti ut maneat : et
C hæ dilectiones sunt tam circa animata, quam circa inanimata. Est quoque dilectio amicitiæ, quæ est respectu animatorum conformium in natura; et est dilectio benevolentiæ, quæ solum est respectu animatorum : et hæ duæ tantum sunt animatorum, præsertim ratione utentium. Hæc Petrus.

Hinc quoque in prima secundæ, quæstione vicesima sexta, Thomas disseruit : Secundum Aristotelem secundo Rhetoricæ, amare, est alicui bonum velle. Motus
D ergo amoris tendit in duo, puta in bonum quod quis vult sibi et alteri, atque in eum cui vult bonum. Amore itaque concupiscentiæ amantur ea quæ aliis cupiuntur, ut cibus, equus, pannus, pecunia. Amore autem amicitiæ amantur rationales creaturæ quibus bona optantur. Hæcque amoris divisio quasi analogica est. Quæ enim amantur amore concupiscentiæ, non amantur proprie nec propter se, sed desiderantur ac referuntur ad eos qui amore amicitiæ diliguntur, qui et proprie diligi

perhibentur. Hæc in prima secundæ. — Concordat Richardus.

Ægidius etiam, quamvis hic prolixe describat quæ vires in actibus suis sint reditivæ ad se et reflexivæ supra proprios actus, in conclusione tamen concordat præhabitis. Certum est autem, quod nulla potentia organica aut materialis, sit conversiva et reflexiva supra se ipsam et actus suos. Oportet namque quodlibet redire ad quodlibet; quumque continuum et materiale sit in infinitum divisibile, necesse esset in tali reditione ad se infinita pertransiri. Hinc nulla potentia in homine est cognitiva aut appetitiva proprii actus, proprie loquendo de appetitione, nisi intellectus atque voluntas. Quod Proclus Platonicus in Elementatione sua theologica subtilissime probat : Omne, inquiens, incorporeum ad se conversivum est; itemque, Omne ad se conversivum, impertibile est et simplex. Idem asseritur et probatur in libro de Causis.

Ad primum ergo respondet Albertus, quod quatuor sunt ex caritate diligenda tanquam objecta quæ proprie diliguntur, ex quibus bonum gratiæ ac gloriæ desideratur. Caritas vero et actus ejus virtutesque ceteræ diliguntur tanquam dispositiones ad felicitatem, et tanquam bona quæ rationali creaturæ optantur : juxta quem modum et beatitudo creata ex caritate diligitur. Beatitudo vero increata et objectalis, quæ Deus est, est ex caritate super omnia incomparabiliter diligenda. — Thomas vero respondet, quod caritas est quodammodo media inter Deum et proximum, quum sit similitudo Dei, et ratio proximum diligendi : idcirco ad dilectionem consequitur utriusque.

Ad secundum præfati doctores, Ægidius quoque et alii multi respondent in alio loco, quod in hujuscemodi dilectione dilectionis non itur in infinitum : quia eodem actu dilectionis diligitur objectum et ipsa dilectio, ut supra, quum de fruitione tractaretur, narratum est contra quod ob- (dist. I, q. 4, p. 124 C et s.)

A jectum est ibi. Unde et Thomas hic aptius scribit : Constat quod actus dilectionis secundum quod tendit in alterum, differat numero ab actu dilectionis qui diligitur in alio, sive diligatur ut objectum, sive ut ratio diligendi. Sed animam suam quis potest ex caritate diligere, et etiam actum suæ dilectionis, et tunc distinguendum est : quia vel dilectio fertur in actum dilectionis proprium sicut in rationem dilectionis tantum, sicque eodem actu numero diligitur diligens et actus ipsius; vel B diligitur ut objectum dilectionis, et ita est alius actus dilectionis qui diligitur et quo diligitur, quoniam actus per objecta distinguuntur ac differunt. Nec est inconveniens quod in actibus animæ eatur in infinitum in potentia, dummodo actus nunquam sint simul infiniti in actu. Sicque Avicenna concedit relationes quæ consequuntur actum apprehensionemque animæ, multiplicari in infinitum. — Idem dicunt hic Ægidius et Richardus.

Ad tertium Bonaventura respondet, quod C fides est rei non visæ, et spes rei non habitæ : ideo super actus earum reflecti diminueret rationem spei ac fidei, quum illi actus præsentes sint; ita autem non est de caritate.

QUÆSTIO III

Tertio quæritur, **An juxta capacitatem ac dispositionem naturalium caritas infundatur.** D

Videtur quod sic. Primo, quoniam super illud Matthæi, Dedit unicuique secundum propriam virtutem, scribit Hieronymus et habetur in Glossa : Non pro largitate aut parcitate dantis, alii plus alii minus tribuens, sed pro accipientium viribus. Hinc et philosophi dicunt, quod causa prima influit cunctis juxta capacitatem ipsorum. — Secundo, quia infra, libro secundo, habetur quod angeli altiores in natura sunt altiores in gloria. Quo constat, quod juxta (Matth. xxv, 15.)

dispositionem et capacitatem naturalium collata sint eis charismata gratiarum. — Tertio, sicut forma substantialis se habet ad esse naturale, sic caritas ad esse gratuitum. Sed formæ substantiales dantur a datore formarum secundum dispositionem et capacitatem materierum : ergo et caritas secundum capacitatem naturalium, ita quod qui naturalia possidet meliora, majorem recipiat caritatem. — Quarto, sicut gloria est gratiæ complementum, sic gratia perfectio est naturæ. Sed quo quis fuerit major in gratia, eo fit major in gloria. Ergo quo naturalia habuerit meliora, eo plus gratiæ ei confertur.

Joann. III, 8. In contrarium est illud Joannis : Spiritus ubi vult spirat; et quod ait Apostolus : I *Cor.* XII, 11. Hæc omnia operatur unus atque idem Spiritus, dividens singulis prout vult. Unde et paterfamilias ille, supremus rerum omnium Dominus, loquitur : *Matth.* XX, 15. An non licet mihi quod volo facere? Denique multi homines assumuntur ad ordines angelorum, quibus inferiores sunt per naturam. — Præterea, Deus est causa ordinis distinctionisque rerum : ergo diversitas munerum divinorum ad præordinationem divinæ sapientiæ est principaliter referenda, præsertim quum nil agat in tempore nisi ex prædispositione æterna. — Rursus, quos ad majora gloriæ dona elegit, his excellentiorem caritatem largitur. Ergo secundum prædestinationis æternæ mensuram, non secundum naturæ gradum, tribuit caritatem. — Amplius, videmus quotidie quod aliqui melioris indolis et minus vitiosi, juste relinquuntur a Deo; alii vero duriores et magis culpabiles, misericorditer convertuntur.

Ad istud Thomas respondet : Quum Deus ad omnia se æqualiter habeat, oportet quod diversitas donorum ab ipso receptorum attendatur secundum recipientium diversitatem, secundum quod aliquid est magis aptum et paratum ad recipiendum. Quemadmodum autem in naturalibus formis videmus quod materia fit magis aut minus disposita ad formam suscipiendam per dispositiones accidentales, sic homo ex suis operibus fit magis aut minus dispositus ad consequendum suam perfectionem in donis gratuitis. Verumtamen differenter se habent operationes animæ ad virtutes seu perfectiones acquisitas et ad virtutes infusas. Perfectiones etenim acquisitæ, sunt in potentia animæ non solum materiali, sed etiam activa, prout aliquid est in seminalibus causis : ut naturalis scientia in cognitione primorum principiorum. Similiter virtutes morales sunt in rectitudine et ordine rationis. Ideo operationes animæ se habent ad eas tanquam activa principia, quia ex operationibus generantur. Porro virtutes seu perfectiones infusæ, sunt in natura animæ solum ut in materiali potentia, et nullo modo activa : quoniam elevant animam supra omnem suam naturalem actionem. Hinc operationes animæ habent se ad virtutes infusas solum ut dispositiones, non ut causæ. Dicendum ergo quod mensura secundum quam datur caritas, est capacitas animæ exsistens ex natura simul et dispositione : quæ dispositio est secundum operationum conatum. Et quia secundum eumdem conatum magis disponitur natura in uno quam alio; ideo habens naturalia meliora, dummodo sit par conatus, plus recipiet de virtutibus perfectionibusque infusis, quemadmodum et qui naturalia habet pejora quandoque magis recipiet, si ad hoc plus conetur. Hæc Thomas in Scripto.

Verum idem Doctor in secunda secundæ, quæstione vicesima quarta, videtur de hac re aliter sentire, dicendo : Uniuscujusque quantitas dependet a propria causa, quoniam universalior causa effectum producit majorem. Caritas autem quum transcendat proportionem naturæ, non dependet quantum ad suam infusionem ex aliqua naturali virtute, sed solum ex pietate et gratia Spiritus Sancti eam infundentis. Hinc quantitas caritatis non dependet ex virtute naturæ, neque ex capacitate naturalis virtutis, sed solum ex voluntate

Spiritus Sancti distribuentis sua dona ut vult. Unde et Apostolus ad Ephesios : *Ephes. iv, 7.* Unicuique (inquit) nostrum data est gratia secundum mensuram donationis Christi. Hæc in Summa.

Præterea ad hanc quæstionem respondet Ægidius : Quum homo naturaliter appetat bonum, quanto quis meliorem habet naturam, tanto plus tendit in bonum, estque capacior caritatis, dummodo aliunde non oriatur impedimentum. Potest autem duplex impedimentum accidere. Primum, quoniam bonum illud transcendit facultatem naturæ, ut caritas. Propter quod secundum meliora naturalia non semper datur gratia seu caritas major, sed interdum secundum voluntatem et præordinationem dantis efficitur in aliquo major aut minor capacitas ad gratiam capiendam. Secundum impedimentum est ex parte passionis seu vitii a medio rationis retrahentis, ita quod quis non tendit in bonum verum naturaliter, sed in bonum apparens culpabiliter. Propter jam tacta, non oportet quemlibet angelum superare quemlibet hominem in caritate et gratia; neque necesse est homines melioris complexionis atque ingenii habere præ aliis gratiam ampliorem, eo quod passiones et vitia sua sectentur. — Quum itaque quæritur, secundum quid detur major gratia homini, non debemus dicere quod secundum naturalia meliora, quia aliquando tales minus conantur ad gratiam; neque debemus dicere quod secundum majorem conatum, quoniam cum minori conatu plus se disponit ad gratiæ susceptionem is qui habet naturalia meliora, quam habens pejora. Si tamen sint aliqui in naturalibus pares, qui plus conatur, plus de gratia suscipit; et si sint pares in conatu, qui meliora naturalia habet, plus suscipit. Sicque secundum proportionem conatus ad naturalium bonitatem, est major aut minor susceptio gratiæ : et hoc potissime prout ad gratiæ susceptionem requiritur liberi arbitrii motus. Nam in infusione gratiæ parvulorum, majoritas et minoritas (si tamen est ibi magis et minus) attenditur solum secundum beneplacitum infundentis, quamvis ad majoritatem hujusmodi aliquo modo valeant orationes parentum et aliorum qui pro parvulis intercedunt. — Hæc Ægidius. Cujus responsio satis concordare videtur positioni Thomæ in Scripto, et utraque intelligenda videtur secundum communem cursum : quia quum Deus justus non sit personarum acceptor, ei qui magis se disponit ad caritatem et gratiam faciendo quod in se est, plus tribuit et infundit, ceteris paribus. Nihilo minus quibusdam ex privilegio electionis æternæ aliter facit, quos et aversos aut rebellisantes seu minus se præparantes, quandoque piissime prævenit, alterat, trahit, compungit, atque nonnunquam ad præcipuam gratiam ardentemque caritatem repente perducit etiam sine magno eorum conatu, quemadmodum de multis beatis martyribus et confessoribus ac sanctis virginibus legitur.

Denique si totus effectus divinæ prædestinationis simul sumatur, videlicet non solum caritas et gratia ac virtutes ei connexæ, sed et gratiæ gratis datæ ac dispositiones ad caritatem, quæ omnia cadunt sub providentia Dei tanquam effectus ipsius; videtur dicendum, sicut ex secunda secundæ inductum est, quod scilicet quantitas gratiæ solum dependet ex voluntate Spiritus Sancti. Propter quod Thomas primum argumentum solvendo, ait ibidem : Virtus illa secundum quam dat Deus unicuique sua dona, est dispositio et præparatio præcedens gratiæ infusionem, seu conatus ad eam. Sed hanc etiam dispositionem et conatum prævenit Spiritus Sanctus, movens hominis mentem magis aut minus secundum suam voluntatem. Propter quod ait Apostolus : Qui dignos nos *Coloss. i, 12.* fecit in partem sortis Sanctorum in lumine. — De hoc Richardus et alii plenius scribunt, ut infra distinctione de prædestinatione patebit.

Hinc scribit Durandus : Mensura caritatis consideranda est ex duobus, quia

dependet ex causis duabus, videlicet Deo A influente, et subjecto recipiente. Ex eis ergo pensanda est, ita quod contingit caritatem non æqualiter dari : uno modo, ex parte Dei, supposita etiam æquali dispositione subjecti. Quemadmodum enim Deus ex beneplacito suo sanctificat unum in utero, non alium, sic unum sanctificat in utero magis quam alium, ut patet in beatissima Virgine et Jeremia; nec in hoc facit injuste, quia utrumque agit gratuito. Alio modo contingit caritatem inæqualiter dari, propter inæqualitatem ex parte subjecti. Quæ inæqualitas potest attendi vel penes naturam nudam subjecti, et sic non datur caritas secundum naturalium proportionem : alioqui in angelo et homine non posset esse par gratia, nec in hominibus dispar. Alio modo attenditur inæqualitas ex parte dispositionis subjecti per hoc quod homo reddit se aliqualiter dignum gratia, saltem de congruo : et hæc dispositio est conatus ad bonum, quia secundum Augustinum, qui creavit te sine te, non justificabit te sine te, id est, nisi te ad bonum cooperante. — Et de isto conatu est difficultas præcipua, an secundum conatum majorem vel minorem detur caritas major vel minor. Et respondendum, quod conatus potest esse major dupliciter : primo, propter difficultatem; secundo, propter intensionem. Si dicatur major propter intensionem, quia videlicet iste majori affectione fertur in Deum atque intensiori detestatione in peccatum quam alius : sic infallibiliter secundum proportionem conatus infunditur caritas, quoniam immediata dispositio voluntatis ad recipiendum caritatem, est amor boni et detestatio mali prout ex naturalibus fieri potest. Verum si conatus dicatur major propter difficultatem, sic secundum conatum non semper confertur caritas, datur tamen quandoque. Conatus namque difficilior non est semper intensior. Ergo secundum gradum difficultatis in conatu, non est gradus in infusione caritatis. Talis quippe difficultas quandoque contingit ex indispositione naturæ vel passione aut consuetudine prava. Est tamen quandoque secundum gradum difficultatis istius gradus datæ caritatis, quando videlicet cetera sunt omnino paria : tunc enim non videtur conatus difficilior in uno quam alio, nisi quoniam actus ad quem est conatus exstat perfectior. — Iste vero conatus creditur in angelis exstitisse secundum proportionem naturalem eorum. Et quamvis homo non potest habere conatum unum tam fortem ut æqualis sit conatui illi angelico, tamen B per plures conatus et actus atque profectus, potest attingere ad tantam caritatem seu majorem quam angelus. Hæc Durandus.

Jer. I, 5.

Verum quod Durandus affirmat caritatem dependere non solum ex Deo, sed etiam ex subjecto, videtur ab inductis verbis Thomæ discordare. Ad quod dici potest, quod secundum Thomam, caritas dependet ex solo Deo effective; inhæsive vero et dispositive, seu etiam quoad suam conservationem in esse, a subjecto aliqua- C liter est dependens : quoniam nisi gratiam habens, a mortali abstinuerit culpa, desinit gratia seu caritas esse in ipso.

Porro in Scripto respondet Thomas ad primum : Virtus recipientis consideranda est non solum secundum naturam recipientis, sed etiam secundum dispositionem conatus advenientem naturæ, quemadmodum et in formis substantialibus præparatio materiæ attenditur et juxta accidentales dispositiones materiæ superve- D nientes. — Per quod patet solutio tertii. — Ad secundum vero dicendum, quod in angelis non fuit sensualitas menti renitens : ideo juxta vigorem et dignitatem naturalium suorum creduntur se toto posse convertisse ad Creatorem, et gratiam seu gloriam accepisse ab ipso. — Ad ultimum respondetur, quod non est per omnia simile : quoniam gratia est dispositio naturæ ad gloriam, ideo non requiritur ut interveniat alia dispositio media inter caritatem et gloriam, nisi forsan non sit

satisfactum pro culpis ejus qui decedit in caritate: sed inter naturam et gratiam cadit conatus medius dispositivus ad gratiam.

Denique quæstionem hanc non legi hac distinctione motam nisi a Thoma atque Ægidio ac Durando, quamvis alibi moveatur ab aliis. Pro præsenti ergo ista sufficiant.

Antisiodorensis vero in Summa sua, libro tertio, aliquid tangit de ista materia, inter cetera perhibens quod strenuitas naturalium multum juvet ad actus virtutum et ad tentationes vincendum. Unde (ut asserit) strenuus miles in bello magis permitteret se occidi quam fidem et Christum negaret. — Verumtamen circa hoc posset difficultas alia tangi, an scilicet aliquis ex puris naturalibus posset mori pro fide, et utrum in ipsa mortis toleratione Deus sibi infunderet contritionem et gratiam : quæ difficultas suo reservanda est loco.

QUÆSTIO IV

Quarto quæritur, **An Deus in vita hac possit immediate amari.**

Quam quæstionem in hac distinctione non vidi motam nisi a Richardo. Thomas vero in secunda secundæ, quæstione vicesima septima, movet eam.

Breviter autem sine argumentis procedendo, advertenda est Richardi responsio, qui sic ait : Quamvis de lege communi Deus non cognoscatur ab homine in hac
I Cor. XIII, 12. vita nisi mediate, puta per speculum in ænigmate et per creata; tamen nunc per caritatem a nobis immediate diligitur, quoniam voluntatis actio incipit ubi intellectivæ potentiæ actio terminatur, quum potentiarum istarum actiones habeant se per ordinem. Unde quod debiliter cognoscimus, quandoque fortiter et ardenter amamus : sicque magis ascendit et penetrat
A amoris affectio, quam intellectus cognitio, juxta illud Hugonis : Dilectio intrat ubi cognitio remanet foris. Hæc Richardus.

Thomas vero loco prætacto respondet : Actus cognitivæ potentiæ perficitur per hoc quod cognitum est in cognoscente ; actus autem potentiæ appetitivæ, per hoc quod appetitus inclinatur in rem ipsam. Ideo motus appetitivæ potentiæ est in res secundum conditionem seu proprietatem earum; actus vero potentiæ cognitivæ est secundum modum cognoscentis. Porro
B Deus per se et propter se est maxime cognoscibilis atque amabilis, utpote essentialiter veritas ac bonitas summa, per quas alia cognoscuntur et diliguntur. Sed quoad nos, quoniam nostra cognitio a sensu ortum sortitur, prius sunt cognoscibilia quæ sunt sensibus propinquiora, et ultimus terminus cognitionis est in eo qui remotissimus est a sensu, puta in Deo. Sic ergo dicendum, quod dilectio, quæ est motus et actio appetitivæ potentiæ, tendit in Deum primo, et ex ipso derivatur
C ad alia : sicque caritas immediate diligit Deum, et alia mediante Deo. Sed in cognitione est econverso, quia per alia cognoscimus Deum, quemadmodum causam per effectum. Hæc Thomas.

QUÆSTIO V

Quinto quæritur, **An homo sine revelatione divina certitudinali-**
D **ter scire valeat in hac vita se esse in caritate.**

Videtur quod sic. Primo, quoniam caritas est nobilissima virtus et optimus animæ habitus. Sed ut secundo Posteriorum ait Philosophus disputans contra Platonem dicentem scientias animæ concreatas, inconveniens est dicere quod in nobis sint nobilissimi habitus et lateant nos. — Secundo, quod per experientiam scitur, certissime scitur. Sed ferventes in caritate experiuntur et sentiunt in se actus divini

amoris : ergo certissime norunt eos. — Tertio, Augustinus ait in littera : Magis novit quis dilectionem qua diligit, quam fratrem quem diligit. Fratrem autem certitudinaliter noscit. — Quarto, certi sumus quod fidem et spem habeamus : ergo de caritate idem dicendum. — Quinto, multi virtuosi experiuntur et sentiunt in se quosdam actus et effectus caritatis, ad quos naturalis dilectio Dei non valet pertingere : sicut qui subito rapiuntur, et ab exterioribus penitus alienati absorbentur in Deum, ac quasi sopita arbitrii libertate, in divitias gloriæ Dei repente merguntur, ita ut resistere nequeant, ad quod etiam aliis horis pertingere non valerent, quamvis se darent ad hoc : quod videtur non posse fieri, si solam naturalem haberent dilectionem, præsertim quum naturali habitu utamur dum volumus. — Sexto, hi qui assidue mysticam theologiam experiuntur in se, videntur certi de caritate, quum unio illa non nisi per ardentissimum fiat amorem, sicut in libro de Mystica theologia docetur. — Septimo, princeps Apostolorum : Per bona (inquit) opera certam faciatis vocationem vestram. Ergo bene agendo fit homo certus se esse in statu salutis. — Octavo, quia S. Bernardus testatur : Quum videris hominem in operibus bonis alacrem et ferventem, ne dubites eum spiritualiter esse viventem per caritatem. Et multa similia asserit Sanctus ille.

II Petr. I, 10.

In oppositum est illud Salomonis : Nescit homo an sit dignus amore vel odio, sed omnia in futurum reservantur incerta.

Eccle. IX, 1, 2.

Ad hanc quæstionem respondet Antisiodorensis in Summa sua, libro tertio : Quidam (inquiens) dicunt quod aliqui sciunt se non esse in caritate : ut qui sunt in actu aut proposito peccandi mortaliter. Aliqui vero dubitant inde, quoniam habent rationes pro utraque parte æque fortes : ut qui incipiunt facere quod in ipsis est, nec amplius proponunt peccare. Alii putant se caritatem habere : ut qui jam multa bona fecerunt, et diu est quod non fuerunt in actu aut proposito peccati mortalis; tamen adhuc sustinent primos motus, imaginanturque turpia, ac patiuntur inquietudinem muscarum morientium quæ perdunt suavitatem unguenti. Alii sciunt se habere caritatem : ut qui gustaverunt dulcedinem Dei, et fomitem habent quasi exstinctum, sicut post multos fletus fuit in Maria Magdalene, in Ægyptiaca quoque Maria. — Præterea advertendum quod duplex est scientia, utpote : scientia experimenti, quæ est per signa; alia est veri nominis scientia, quæ est alicujus per se noti aut ex per se noto deducti. Primo modo potest quis scire se caritatem habere, puta per signa. Et signa illa sunt tria : primum est jucunditas mentis in bonis; secundum, desideria bona; tertium, opera bona seu præceptorum adimpletiones, saltem secundum substantiam facti. Secundo modo nullus sese scit esse in caritate, nisi ex revelatione. Tribus autem ex causis voluit Deus inde nos esse aliquo modo incertos et aliqualiter certos. Nescimus enim : primo, ut cautiores et magis solliciti de nostra salute reddamur; secundo, ut magis humiliemur, nec alios aspernemur; tertio, ut semper ad meliora ac viciniora saluti nitamur. Aliqualiter vero scimus : primo, ut in præsentis vitæ miseriis aliqualiter consolemur; secundo, ut Deo gratias referamus; tertio, ut ad bene vivendum jugiter accendamur. — Sciendum quoque quod sicut duplex est fides, informis videlicet et formata : ita est duplex dilectio Dei, scilicet naturalis atque gratuita : quæ habent tantam affinitatem et similitudinem inter se, quod non potest homo pro certo discernere an sua dilectio sit actus amoris naturalis, an amoris gratuiti. Nam et de Lucifero legitur, In deliciis paradisi Dei fuisti : et tamen nunquam fuit (ut fertur) in caritate. Quo constat, quod et naturalis dilectio habet suas delicias delectationemque aliquam.

Eccle. X, 1.

Hebr. VI, 9.

Ezech. XXVIII, 13.

Sed rursus argui potest, quod aliquis certissime sciat se caritatem habere : quia

secundum Augustinum, caritas est amor quo Deus diligitur propter se et proximus propter Deum. Sed qui omnia sua propter Deum reliquerunt ac pauperibus dederunt, sciunt se Deum super omnia diligere, et proximos sicut se ipsos : sic namque agendo non respexerunt ad lucrum seu commodum temporale. — Respondemus, quod in verbis his Augustini, ly propter denotat duplicem causalitatem, videlicet causæ finalis et efficientis, quoniam Deus efficit caritatem in nobis. Gratuita namque debet esse caritas ex parte causæ efficientis, et etiam ex parte causæ finalis. Amor autem naturalis potest esse gratuitus ex parte causæ finalis, sed non ex parte causæ efficientis, ut patet in eo qui diligit magistrum propter filium suum. Diligit enim magistrum gratis et propter se, quantum ad causam finalem : quia vult illi multa bona, quamvis sibi nullum bonum inde accideret. Sed ex parte causæ efficientis non est amor ille gratuitus, quoniam illum amorem parit filii sui amor, qui est naturalis. Itaque distinguenda est hæc, Iste scit se diligere Deum propter se : quoniam si ly propter denotet utramque causalitatem, falsa est : quia non scit an Deus fecit illum amorem, an natura. Si vero denotet causalitatem causæ finalis, est vera; sed illa non sufficit ad rationem caritatis. — Hæc Antisiodorensis.

Quibus satis concordat Alexander super tertium, tractatu de Caritate, ubi et addit : Quia si sciremus certitudinaliter caritatem esse in nobis, quum hoc ipsum sit fidei, quod caritatem infusam habent fideles, sequeretur quod ea quæ fidei sunt, certitudinaliter et demonstrative scirentur. — Attamen de hoc argumento plura possent induci, de quibus supersedeo modo.

Sed rursus doctores isti præcipui arguunt ita : Duplex est demonstratio, scilicet : demonstratio *propter quid,* quæ est probatio effectus per causam ; et demonstratio *quia,* quæ est probatio per immediatum effectum. Quum igitur omnis effe-

A ctus immediatus et proximus ac proprius, aptus natus sit facere demonstrativam scientiam de sua causa, et caritas habet effectum immediatum et proximum, qui est spiritualis dulcedo, seu Deum supernaturaliter diligere propter se, et eum qui diligit facere Deo acceptum ; videtur quod per illos effectus valeat homo demonstrative et certitudinaliter scire se caritatem habere. — Item, amor naturalis et infusus seu caritas, differunt specifice : ergo actus eorum sunt diversarum rationum atque

B specifice differentes. Unus ergo actuum talium discerni potest ab alio.

Verum ad hoc respondent juxta præhabita, quod habitus illi amorum et actus eorum tantæ sunt similitudinis et convenientiæ, quod ab invicem per rationem discerni non queunt. Actus quoque caritatis, qui est subjectum suum reddere Deo acceptum, divinæ voluntatis acceptationem et approbationem includit, quæ nos latet. Imo ut Henricus de Hassia in tractatu suo de Discretione spirituum scribit,

C quum maximus caritatis effectus, sit mori pro Deo et proximorum salute (sicut ait Salvator : Majorem caritatem nemo habet, ut animam suam ponat quis pro amicis suis), nec ille tantus caritatis effectus certitudinaliter arguit caritatem inesse sic morienti : quoniam ex naturali amore rei publicæ et acquisitis virtutibus, aliqui se exposuerunt sponte morti durissimæ, sicut in libro de Civitate Dei recitat de aliquibus, præsertim de Marco Regulo, Augustinus. Itaque respondendum, quod quamvis

Joann. xv, 13.

D habens caritatem gustet spiritualem dulcedinem, quæ effectus est caritatis, non tamen scit quod illa sit dulcedo veræ caritatis et non naturalis amoris. Imo est ibi fallacia accidentis : quia ad hoc quod conclusio esset vera, oporteret quod sciret dulcedinem illam esse a caritate infusa. Unde non sequitur : Scit et experitur dulcedinem illam in se, et dulcedo illa est caritatis : ergo scit illam esse a caritate.

Circa hæc scribit Albertus : Nullus sine revelatione ad se facta potest scire se esse

in caritate, duabus de causis : quarum una A est, quoniam quamvis caritas ex sua natura sit valde cognoscibilis, utpote lumen quoddam et actualissima virtus, non tamen nobis sic manifestatur propter tumultum concupiscentiæ et passionum atque phantasmatum in cordibus nostris. Alia causa est, quoniam amor naturalis simillimos habet effectus et actus cum caritate.

Præterea, si quis instet : Quum enim caritas sit lumen, et lumen videatur se ipso, apparet quod tam caritas increata, B quæ est splendidissimum lumen, quam caritas creata, quæ est pulcherrima ac lucidissima virtus, per se ipsas et in se ipsis seu immediate videantur a nobis in vita hac. — Et si dicatur quod videantur per effectus, objicitur quia sic cognoscuntur etiam a non habentibus caritatem.

Ad quæ respondendum, quod quidam his rationibus moti, dicunt quod Deus nunc per speciem a nobis videtur, sed adeo tenuis et imperfecta est visio, ut nequeat visio appellari. Sed hoc non appa- C ret, nisi forsan in raptu, quando homo non utitur intellectu ex phantasmate accipiente. Ideo mihi videtur quod Deus præsens in anima cernitur in suo effectu, qui est gratia nobis data, et præsertim in caritate, quæ optima et intima est virtutum, atque simillima patriæ, quia essentialiter manet in patria, quamvis modus ejus ibi sit alius. — Ad objectum ergo dicendum, quod caritas lumen est quantum ad suas operationes. Effectus autem sensibilis luminis multiplex est ; sed quatuor D sunt principales ejus effectus. Primus est, expellere tenebras ; secundus, ostendere quæ latebant, potissime prout est in extremitate perspicui ; tertius est, ex multiplicatione radiorum quos diffundit, calefacere atque dissolvere ; quartus effectus est specialiter luminis cœlestium corporum, movere et agere ad generabilium et corruptibilium productionem. Hi autem effectus spiritualiter competunt caritati et veritati, diversimode tamen : quoniam primus effectus, qui est illuminare, magis convenit veritati, tam quantum ad expulsionem tenebrarum infidelitatis quam ignorantiæ ; sed quantum ad expulsionem peccati, quod nascitur ex corrupto affectu, magis convenit caritati, quoniam caritas multitudinem operit peccatorum. Secundus autem effectus lucis, qui est latentia demonstrare, totus est veritatis. Porro effectus tertius, qui est dissolvere et calefacere, totus est caritatis. Quartus vero effectus convenit veritati et caritati : nam sicut veritas intellectum, sic caritas fecundat affectum. — Ad secundum dicendum, quod differentia illa actuum naturalis amoris ac caritatis infusæ, quamvis ex sua perceptibilis sit natura, tamen ob nimiam similitudinem actuum eorum, et ob alias causas tactas ac tangendas, non valemus certitudinaliter inter eos discernere in hac vita. — Hæc Albertus. Udalricus concordat.

I *Petr.* iv, 8.

Quocirca pensandum, quod prima ratio illa ob quam ait Albertus nos non posse certissime cognoscere sine revelatione quod sumus in caritate, non videtur locum habere in viris heroicis ac perfectis, in quibus sedatæ sunt passiones, et intellectus est illustratus.

Denique Bonaventura : Caritatem, inquit, cognosci contingit dupliciter. Primo in universali quid sit, et qualis debeat esse : et ita cognosci potest a viatore. Alio modo in speciali, sive in hoc aut illo supposito : et sic neque de se neque de alio potest homo nunc certitudinaliter scire quod habeat caritatem. Non de alio, quia ut ait Apostolus, quid agatur in homine, nullus scit nisi spiritus hominis ; nec interiora sciuntur nisi per exteriora tanquam per signa, quæ fallibilia sæpe sunt. — De se ipso quoque non potest homo pro certo scire quod sit in caritate, propter quatuor rationes : quarum una atque præcipua est divinæ acceptationis implicatio, quoniam caritas semper conjuncta est gratiæ gratum facienti, quæ ideo gratum faciens dicitur, quoniam reddit homi-

I *Cor.* ii, 11.

nem Deo acceptum : idcirco et caritas sic A vocatur non solum quia amatum habet carum, sed etiam quia hominem facit Deo carum; et quia non scimus Dei acceptationem certitudinaliter, nisi per revelationem, ideo sine ea pro certo non scimus quod sumus in caritate, nisi nobis desuper reveletur. Secunda ratio est similitudo caritatis ad naturalem amorem. Contingit namque aliquem inflammari ad Dei amorem per assuefactionem, qui tamen sordet aliquo spirituali peccato : nihilo minus semper afficietur ad Deum, sicut expresse B docet Bernardus in libro de Amore Dei, ubi reprehendit quosdam de sua devotione superbientes. Tertia ratio est interioris nostri oculi lippitudo, qui est velut oculus noctuæ ad limpidissima naturæ. Hinc sicut oculus lippus nescit distinguere inter lumen solis ac lunæ, sic oculus noster interior inter lumen gratiæ gratum facientis et gratiæ gratis datæ non valet discernere. Quarta ratio est judiciorum dispensatio divinorum. Deus etenim claudit oculos servorum suorum quantum ad ea quæ ad C eorum pertinent dignitatem et de quibus possent efferri, ne extollantur aut inaniter glorientur. Hinc gratia contraria est superbiæ : quia superbia aperit oculos ad intuendum prærogativas excellentiasque sui subjecti, et claudit eos ne videant indigentias ac defectus ipsius, juxta illud
Apoc. III. 17. Apocalypsis : Dicis, quia dives sum, et nescis quia tu pauper es et cæcus. Econtra vir sanctus dicit se nihil esse, quia Deus claudit oculos ejus ad bona, et aperit eos ad videndum propria mala. Et hæc est ra- D tio cur homo non cognoscit caritatem : quæ ratio, quamvis per se non sufficiat, cum aliis tamen bona est. Attamen credo quod prima ratio illa præcipua sit, scilicet quoniam caritas acceptationem divinæ voluntatis includit. Nihilo minus per signa quædam potest probabiliter sciri inesse, maxime per mortificationem concupiscentiæ et amoris mundani ac vani, atque per alia multa signa quæ Sancti ponunt. Hæc Bonaventura.

Circa hæc loquitur Thomas hoc loco : Dupliciter dicitur aliquid esse cognoscibile, secundum Philosophum secundo Metaphysicæ : primo, secundum se seu ex sua natura; secundo, quoad nos. Hinc immaterialia ex se sunt maxime cognoscibilia, nobis vero sunt difficillima, quia nostra intellectiva cognitio a sensitiva habet exordium. Unde potentias ac habitus animæ non valemus cognoscere nisi per actus, et actus per objecta. Porro in actu animæ plura considerantur, videlicet species actus, et modus atque effectus. Si ergo sumimus actum caritatis, qui est diligere Deum et proximum, ex specie actus, non discernitur an sit a potentia imperfecta, vel a potentia per habitum gratuitum perfecta : quia ad idem objectum ordinatur potentia et habitus, ut intellectus possibilis et scientia. Modus vero quem ponit habitus in opere, est facilitas et delectatio : quia ut secundo Ethicorum habetur, signum habitus est delectatio fiens in opere. Ab hoc autem modo non potest discerni an actualis dilectio sit a caritate infusa, vel ab habitu acquisito. Proprius autem effectus dilectionis secundum quod est ex caritate, est efficacia promerendi : quæ nequaquam cadit in nostram cognitionem, nisi per revelationem. Hæc Thomas.

Concordat Petrus : Illos, inquiens, habitus qui habent actus omnino dissimiles ac divisos ab actibus aliarum virtutum, cognoscere possumus in propria ratione, ut fidem et spem; illos vero qui habent actus similes actibus aliorum habituum vel innatorum vel acquisitorum, non possumus cognoscere cognitione perfecta in propria ratione, sed solum in genere. Sicque scire possumus nos habere dilectionem, non caritatem. Et hoc quadruplici ratione. Primo, quoniam caritas importat Dei acceptationem, quæ latet nos. Secundo, quoniam intellectus noster obumbratus ex carne, ad supernaturalia cognoscenda est hebes. Tertio, quoniam actus caritatis similis est actui acquisiti et con-

naturalis amoris. Quarto, propter judicium Dei, qui ad humiliandum nos vult nos bona nostra latere. — Potest quoque sic responderi : Unumquodque cognoscitur secundum quod est in actu, prout undecimo Metaphysicæ dicitur. Habitus autem est medium inter potentiam et actum, propter quod nec habitus ipse percipitur nisi secundum quod per actum completur. Hinc exercendo actus quorumdam habituum, percipimus nos habitus illos habere. Quod contingit ex hoc quod percipimus actum pervenire ad hoc quod est proprius effectus hujusmodi habitus : sicut dum quis scit se seu actum suum pertingere ad proprium effectum temperantiæ, cognoscit temperantiam se habere. Porro proprium caritatis effectum, quem addit supra naturalem dilectionem, scire non possumus. Hic namque effectus est quædam ineffabilis unio mentis ad Deum, de *Joann.* XVII, 22. qua apud Joannem legitur : Ut sint unum sicut et nos. Hæc Petrus.

Præhabitis omnino concordat Richardus. Ægidius quoque scribit hic : Aliquid potest cognosci dupliciter, scilicet : speculative et in communi, utpote quid sit, et quæ sit causa ipsius et subjectum atque effectus. Sicque caritas potest cognosci, non solum ab habentibus caritatem, sed item ab aliis : sicut et sapor potest cognosci hoc modo ab eis qui non sunt eum experti in hoc vel illo subjecto. Secundo, res potest cognosci secundum quod est in isto vel illo : et sic non potest caritas certitudinaliter sciri, nec ab eo qui habet illam neque ab aliis. — Hæc Ægidius. Qui de his scribit prolixe, tamen concorditer aliis.

Ad primum itaque respondendum, quod Philosophus loquitur ibi de habitibus intellectivæ potentiæ, quorum actus sub propria possunt ratione cognosci. Caritas quoque non penitus latet habentem, quia ut tactum est, per multa signa probabiliter scitur inesse. Unde et Apostolus protesta- *I Cor.* II, 12. tur : Non spiritum hujus mundi accepimus, sed Spiritum qui ex Deo est, ut sciamus quæ a Deo donata sunt nobis. Denique præter signa prætacta, sunt et alia signa, quædam minus et quædam magis probabilia. Signa autem multum probabilia sunt : cordialiter abhorrere ac fugere omne peccatum mortale, ita quod homo pro nulla re vellet scienter peccare mortaliter; item, propriam conscientiam diligenter discutere, et quidquid in se venerit reprehensibile, fortiter emendare ; aliis quoque discretis personis propriam conversationem et conscientiam aperire tam in confessione sacramentali quam extra eamdem, et juxta illorum informationem emendationi insistere; habere etiam cor paratum ad omnia quæ Deus requirit, et coram Deo jugiter in omnibus formidare. Signa vero minus probabilia sunt, verbum Dei libenter audire, divino officio intuitu Dei affectualiter interesse. Non est autem securum sensibili devotioni plurimum credere, quia frequenter potest in ea deceptio commisceri. Vera autem et tuta devotio est, ad ea quæ Dei sunt ac salutis, animum promptum habere, et non multum curare an hoc sit cum devotione sensibili seu consolatione quadam suavi, quia et multi infideles ac perfidi atque hæretici in sacrificiis et orationibus suis multoties accenduntur, lacrimantur et delectantur : nam et inferiorem ac sensitivam animæ partem spiritus malus variis modis potest alterare, immutare, afficere. — Ad secundum dicendum juxta præhabita, quod ferventes in caritate experiuntur et noscunt in se esse actus amoris; non tamen certitudinaliter sciunt sine revelatione, an sint actus amoris infusi, an naturalis et acquisiti. — Ad tertium respondetur, quod Augustinus loquitur juxta modum Platoni- *Cf.* p. 17 C. corum, ut dictum est plenius supra; et verum est quod habens dilectionem, ex ejus præsentia certo scit se habere dilectionem saltem in genere, et ipsa caritas ex parte cognoscibilis nota* est. — Ad quartum dicendum, quod fides et spes habent actus sibi tam proprios, quod certitudina-

* nata

liter possunt discerni ab aliis : ideo non A est simile.

Ad quintum respondendum, quod sicut sapientia quæ est donum Spiritus Sancti, et caritas, habent tres gradus; sic sapientia naturalis, sapientia quoque theologica, quæ est habitus acquisitus et donum gratiæ gratis datæ, et etiam amor Dei naturalis, habent proportionabiliter gradus tres. Sicque sapientia illa naturalis, et præsertim theologicalis acquisita, ac amor naturalis seu acquisitus, quantum ad gradus suos supremos habent quosdam actus B et effectus valde consimiles mysticæ theologiæ, prout ex libris Platonicorum Augustinus in libro de Civitate Dei declarat. Ideo inter actus illos discernere non valemus. Et quamvis revera sint quidam actus et effectus caritatis infusæ perfectæ, ac mysticæ theologiæ (quæ realiter idem est cum dono sapientiæ quantum ad gradum ejus tertium ac supremum), tam sublimes et eminentes, quod naturalis amor et sapientia acquisita ad eorum perfectionem ac dignitatem pertingere nequeunt, ut C præcipue patet in his qui rapiuntur et absorbentur in divitias gloriæ Dei tam valide quod ab omnibus sensibus penitus alienantur usque totius corporis rigiditatem, soporationem, inflexibilitatem ; tamen aliquid tale etiam naturaliter fieri posse aliqui forsitan responderent, vel a spiritu malo imaginarentur corpus sic alterari. Porro quod tangitur in illa objectione, quia naturali habitu ad libitum utimur, solveretur fortassis, dicendo quod in raptibus illis inopinatis, improvisis et præ- D venientibus, qui vitari non valent, in quibus sopitur libertas arbitrii, aliqua causa superior naturalis secreta concurrat. Mihi tamen sub correctione videtur, quod in elevationibus illis ecstaticis ferventissimis ac splendidissimis, in quibus mens tam gratiose prævenitur, rapitur, absorbetur in Deum, tamque serenissime contemplatur divina, atque tam amorose ac dulciter sentit se præveniri, constringi, deosculari a superbeatissima Deitate, ita quod pro tunc, velit nolit, ambigere nequeat quin placeat et accepta sit Deo, certa sit se esse in caritate; et quod tam gratiosa et amorosa visitatio mentis a Deo, æquivalenter vel etiam formaliter sit revelatio desuper facta. Nec oportet revelationem illam per angelum fieri : quæ etsi per angelum fieret, non protinus acceptanda esset et credenda tanquam ab angelo sancto facta, nisi forsan quis haberet discretionem spirituum, aut intus certificaretur de hoc : quoniam angelus Satanæ transfigurat se in angelum lucis. (II *Cor.* XI, 14.) — Ex quibus patet solutio sexti. — Ad septimum respondetur, quod auctoritas illa Archiapostoli exponi potest de certitudine conjecturali et multum probabili : de qua sanctus pater Bernardus et multi alii Sancti loquuntur. — Per quod patet ad octavum responsio.

Postremo, auctoritatem Salomonis præhabitam, Nescit homo an sit dignus amore vel odio, (*Eccle.* IX, 1.) quidam exponunt de amore prædestinationis seu finalis salvationis, an scilicet finaliter sit salvandus : et constat inde neminem sine revelatione certum posse consistere. Apostoli vero et alii quidam Sancti, ex revelatione certi fuerunt se dignos esse amore et caritate tam præsentis vitæ quam salvationis æternæ et prædestinationis divinæ. Verissimum quoque est quod divinus ait Apostolus : Ipse Spiritus testimonium perhibet spiritui nostro quod filii Dei sumus. (*Rom.* VIII, 16.) Nempe Spiritus Sanctus suorum corda fidelium consolatur variis modis, et ipsis inspirat, loquitur et ostendit quod adoptivi sint filii Dei, et in caritate consistant : quod quibusdam per certitudinem absolutam, aliis per certitudinem probabilem aut piam confidentiam protestatur ac manifestat.

QUÆSTIO VI

SExto quæritur, **An caritas augeatur, et qualiter quibusve actibus.**

Videtur quod non augeatur. Primo, quoniam est simplex forma indivisibilisque essentia. — Secundo, quia nec est quanta ex sua natura, nec quantitas, sed qualitas simplex; nec ex parte subjecti sui, quum insit voluntati, quæ est immaterialis et inorganica potentia animæ. — Tertio, quod non movetur, non augetur, quum augmentatio sit species motus. Sed caritati non competit moveri, quum non sit corpus neque res corporalis, sed spiritualis.

In oppositum est auctoritas Augustini, dicentis : Caritas meretur augeri, ut aucta mereatur et perfici. Et iterum ait : Caritas quum fuerit nata, id est infusa, nutritur; quum fuerit nutrita, roboratur; quum fuerit roborata, perficitur. — Denique diversi sunt gradus caritatis, in quibus homo crescit paulatim. Et tale crementum est quoddam caritatis augmentum.

Ad hoc Thomas respondet : Quidam posuerunt caritatem essentialiter non augeri, et horum quadruplex fuit opinio. Quidam namque dixerunt, quod caritas secundum se non augetur, sed dicitur augeri in nobis in quantum nos in caritate proficimus : et hæc fuit opinio Magistri et suorum, quoniam posuerunt caritatem non esse nisi ipsummet Spiritum Sanctum, in quem variatio nulla cadit. Sed hoc stare non valet, quoniam non est intelligibile quod nos proficiamus in caritate, quæ est Spiritus Sanctus, nisi aliquid fiat in nobis quod prius non fuit : et hoc esse non potest solummodo actus, quum actus procedat ex habitu seu virtute, sicut probatum est, omnis quoque actus perfectus, quali unimur Spiritui Sancto, est a virtute perfecta. — Alii dixerunt, quod caritas essentialiter non augetur, sed dicitur augeri, in quantum magis firmatur in subjecto secundum ipsam radicationem. Sed ex hoc sequitur ipsam quoque augeri essentialiter : nulla enim forma magis firmatur in subjecto, nisi per hoc quod majorem habet victoriam super illud. Augmentum vero victoriæ redundat in augmentum virtutis, et per consequens in augmentum suæ essentiæ : quoniam virtus si non est ipsa essentia, oportet quod sit ab essentia, commensureturque ei sicut effectus propriæ causæ. — Alii dixerunt, quod caritas essentialiter non augetur, sed adveniente majori caritate, minor quæ inerat destruatur, sicut dies augeri dicuntur dum minoribus succedunt majores. Quod stare non valet, quoniam nulla forma corrumpitur nisi ex agente contrario, ut albedo nigredine, vel per accidens ex corruptione subjecti. Quum ergo subjectum caritatis permaneat, caritas quoque adveniens, caritati quæ inerat non contrarietur, nequaquam destruitur. — Alii dixerunt, quod caritas non augetur nisi quantum ad fervorem. Quod dici non potest, quoniam fervor caritatis dupliciter sumitur. Primo proprie, prout est in parte sensitiva. Quum enim vires inferiores sequuntur motum superiorum si sit intensus, sicut videmus quod ad apprehensionem mulieris dilectæ totum corpus accenditur; sic quando affectus superior intense movetur in Deum, consequitur quædam impressio in viribus sensitivis, qua incitantur ad obediendum divino amori. Intensio autem istius fervoris ad augmentum non sufficit caritatis : quia secundum augmentum istius fervoris non attenditur quantitas meriti, quum augmentum hujusmodi in corporis inferiorumque virium dispositione consistat. Idcirco hoc modo magis ferventes non semper magis merentur : qui autem crescit in caritate, crescit in merito. Secundo, fervor caritatis metaphorice sumitur, secundum quod caritatem dicimus esse calorem, et intensionem actus caritatis vocamus fervorem, prout etiam S. Dionysius ponit fervidum in angelorum amore. Sicque fervor est per se consequens essentiam caritatis. Hinc non potest in tali fervore fieri augmentum, nisi caritas essentialiter augeatur : quoniam simul variatur res, et omnia quæ ipsam consequuntur per se. De Cœlest. hier. cap. VII.

Idcirco dicendum, quod caritas essentialiter augetur. Augeri autem non aliud est

quam majorem sumere quantitatem. Propterea secundum quod aliquid se habet ad quantitatem, ita se habet ad augmentum. Quantitas autem est duplex, videlicet virtualis et dimensiva. Virtualis non est ex suo genere quantitas. Non enim dividitur divisione suæ essentiæ, sed magnitudo ejus attenditur per respectum ad divisibile aliquid extra vel multiplicabile, quod est objectum vel actus virtutis. Ex genere autem suo est forma accidentalis in genere qualitatis, aut forma substantialis, quæ non est major aut minor. Hinc augmentum secundum quantitatem virtutis, non pertinet ad speciem motus quæ augmentatio appellatur, sed magis ad alterationem : sicque augentur caritas et aliæ qualitates. — Porro quantitas dimensiva convenit quibusdam per accidens : sicut albedini, quæ dicitur quanta secundum quantitatem superficiei. Unde non augetur nisi per accidens. Per se autem convenit corporibus, quæ per se augentur. Quod contingit dupliciter : quia interdum quod suscipit majorem quantitatem movetur de quantitate minori ad majorem ; aliquando vero fit hoc sine motu ipsius quod augetur : propter quod non quælibet pars ejus augetur, sicut quælibet pars moti per se movetur. Et hoc contingit quando efficitur quantitas major per quantitatis additionem : sicut dum additur lignum ligno, aut linea lineæ. Unde hic est augmentum, sed non motus augmenti. Verum quod aliquid moveatur ad quantitatem majorem, contingit dupliciter : primo sic, quod quantitas sit per se terminus motus ; vel quod terminum consequatur. Quumque quantitas fuerit per se terminus motus, oportet quod sit ibi additio ad totum et ad quamlibet ejus partem, ita quod totum augeatur et quælibet pars ipsius, ut est in animali et planta : sicque proprie est motus augmenti, et sic motus augmenti non est nisi in habentibus nutritivam. Consequitur autem quantitas terminum motus, dum motus est ad formam quam consequitur quantitas aliqua. Cuilibet etenim

A formæ debetur quantitas determinata : et quoniam non specificatur nisi ab eo quod est per se terminus motus, ideo talis motus non vocatur per se motus augmenti, sed generatio, si sit forma substantialis, vel alteratio, si sit forma accidentalis.

Denique caritas dicitur augeri non quasi subjectum augmenti, quum sit accidens, sed quia per ipsam augmentum attenditur : sicut et quantitas fertur augeri et albedo variari, dum aliquid per quantitatem augetur aut per albedinem variatur.
B Nec oportet si essentialiter augeatur, quod destruatur. Dicitur namque secundum essentiam suam moveri, dupliciter. Primo, quia essentia est per se terminus motus : sicque secundum essentiam moveri, est essentiam amittere et corrumpi. Secundo, quia est motus secundum aliquid conjunctum essentiæ quod est per se terminus motus : quemadmodum aliquid dicitur moveri essentialiter, quando secundum locum movetur atque secundum suam essentiam est in loco. Et sic essentiale augmentum
C vocatur quod est secundum quantitatem consequentem essentiam, manente una et eadem essentia sub quantitate diversa : sive quantitas sit ipsa essentia rei, sicut quantitas virtutis est idem cum ipsa virtute, et tamen movetur per se (loquendo secundum quantitatem) secundum majorem et minorem perfectionem virtutis, nec tunc per se secundum essentiam suam movetur, quoniam retinet suum esse ; sive quantitas sit aliud ab essentia, ut in corporali augmento. Nec oportet quod omne
D quod movetur sit quantum, nisi loquendo de motu naturali seu physico, qualis non est animæ motus. — Hæc Thomas in Scripto.

At vero in secunda secundæ, quæstione vicesima quarta : Caritas (inquit) viæ potest augeri. Ex hoc namque dicimur viatores, quia tendimus in Deum, qui est ultimus finis noster. In hac vero via tanto magis procedimus, quanto plus Deo appropinquamus : cui non appropinquamus passibus corporis, sed affectibus mentis.

Quam appropinquationem efficit caritas, per quam mens Deo unitur. Hinc Apostolus caritatem nominat viam : Excellentiorem, inquiens, viam vobis demonstro. — I Cor. xii, 31. Virtualis quoque quantitas caritatis non solum attenditur penes numerum objectorum quæ caritate amantur, quum et minima caritas diligat omnia quæ caritate sunt diligenda; sed etiam, imo præcipue, secundum intensionem actus, ut magis vel minus aliquid diligatur : sicque virtualis quantitas caritatis augetur. — Dicitur etiam caritas summa virtus respectu aliarum virtutum, et dicitur esse in summo ex parte objecti, quod Deus est. Attamen non quælibet caritas summa est, neque in summo, quantum ad perfectionem suam in se, aut quantum ad actus sui intensionem : imo ita augetur. — Quidam vero dixerunt caritatem non augeri quantum ad suam essentiam, sed solum secundum radicationem suam in subjecto, vel secundum fervorem. Sed hi propriam vocem non intellexerunt. Quum enim sit accidens, esse ejus est inesse : ideo aliud nihil est caritatem secundum essentiam suam augeri, quam eam magis radicari vel inesse subjecto. Conformiter, quum caritas sit virtus essentialiter ordinata ad actum, idem est ipsam augeri secundum essentiam, et ipsam habere efficaciam ad producendum actum ferventioris dilectionis. Sicque augetur secundum essentiam. Hæc in Summa præfata.

Concordant Petrus et alii quidam, dicentes : Augmentatio et diminutio sunt mutationes circa magnum et parvum. Unde secundum quod aliquid se habet ad magnitudinem vel parvitatem, ita se habet ad augmentum et diminutionem. Magnitudo demum et parvitas attribuuntur alicui dupliciter. Primo, secundum quod ipsa dicuntur magna aut parva : et sic augentur substantiæ quarum est esse magnum vel parvum secundum quantitatem molis vel virtutis. Secundo, prout magis vel minus insunt : sicque dicuntur augeri et minui formæ quæ possunt magis

A et minus inesse, ut albedo et sanitas. Hoc quippe est eas augeri secundum essentiam, quoniam accidentis esse est inesse. Secus esset de forma subsistente, ut de anima, quæ minus inest materiæ quam formæ substantiales eductæ, nec tamen est minor quam illæ. Sic ergo caritas secundum essentiam suam augetur. Verumtamen aliud est formam magis inesse subjecto, et aliud firmius inesse subjecto, vel in subjecto liberius operari : quia hæc duo, videlicet firmius inesse ac liberius

B operari, attenduntur secundum dispositiones concomitantes; sed primum, utpote magis inesse, attenditur secundum essentiam formæ. Hinc dicere caritatem augeri secundum majorem radicationem in subjecto vel secundum majorem fervorem, non est dicere ipsam augeri secundum essentiam; sed ipsam magis inesse, hoc solum est eam augeri secundum essentiam. Magis vero dicitur inesse secundum quod potentia subjecti magis terminatur sub actu formæ et ei subjicitur. Cujus ex-

C emplum est in sole, cujus materiæ capacitas tota terminatur sub sua forma : et ita est de caritate quando ad suum pervenit terminum. — Hæc illi. Quorum hoc ultimum dictum videtur a verbis illis Thomæ præhabitis discordare. Quæ tamen discordantia videtur in diverso usu seu acceptione verborum et in modo loquendi magis quam in re ipsa consistere : ideo parva apparet.

Positio autem Richardi concordat Thomæ in omnibus jam inductis; similiter

D positio Bonaventuræ. Communiter vero atque concorditer fatentur doctores caritatem augeri; sed in modo ponendi, multipliciter diversificari et contrariari videntur.

Porro Ægidius quamvis caritatem augeri concedat, negat tamen eam essentialiter posse augeri : imo nullam virtutem nullamque formam accidentalem dicit augeri seu intendi vel remitti secundum essentiam, quum essentia rei in indivisibili sit consistens, et species rerum habeant se

ut numeri ; sed intensionem et remissionem virtutum atque formarum asserit fieri secundum esse ipsarum. — Hanc vero opinionem multipliciter fortiterque impugnat Durandus. Insuper quid circa hæc sentiant Albertus, Henricus et alii, in processu patebit.

Consequenter ergo videndum, Qualiter caritas augeatur seu intendatur, an scilicet per additionem novi gradus aut novæ seu superadditæ caritatis, vel per additionem essentiæ, aut per confortationem et firmiorem radicationem dumtaxat.

Itaque circa hoc scribit Thomas hoc loco : Eorum qui ponunt caritatem essentialiter augeri dicta, in duas redeunt opiniones. Una est, quod augetur per additionem caritatis ad caritatem. Alia est, quod augetur per intensionem secundum accessum ad terminum, id est ad perfectionem caritatis : et in hoc redit quod aliqui dicunt caritatem augeri per multiplicationem sui in anima sicut lux in aere. Primam autem positionem intelligere nequeo, quia in omni additione oportet intelligere duo diversa, quorum unum additur alteri. Si ergo sint ibi duæ caritates, aut differunt specie, aut numero tantum. Non specie, quum omnes caritates in eadem specie sunt virtutis. Nec numero, quum sint in eodem subjecto : non enim possunt plures formæ accidentales ejusdem speciei in eodem numero esse subjecto, præsertim formæ absolutæ, non relativæ. Provenit igitur positio ista ex falsa imaginatione qua imaginati sunt quidam augmentum caritatis ad modum corporalis augmenti, in quo fit quantitatis ad quantitatem additio. Ideo dico, quod dum caritas augetur, nil additur ibi, quemadmodum et Philosophus quarto asserit Physicorum, quod aliquid efficitur magis album magisve calidum, non per additionem albedinis aut caloris, sed quoniam quantitas præinexsistens intenditur secundum propinquitatem ad terminum. — Denique intensio ista diversimode accidit in qualita-

A tibus simplicibus et compositis, primis et secundis. Qualitates namque compositæ seu secundæ intenduntur secundum intensionem qualitatum primarum, ut sapor et sanitas secundum intensionem caloris et frigoris, humoris et siccitatis. Qualitates autem primæ et simplices intenduntur ex causis suis, utpote ex agente et recipiente. Agens enim intendit reducere patiens de potentia in actum suæ similitudinis, quantum potuerit. Quemadmodum autem non calidum est potentia calidum,
B sic minus calidum est in potentia respectu calidioris. Hinc sicut per calorem* efficitur de non calido calidum, non quod ponatur ibi aliquis calor, sed quoniam calor qui est in potentia, in actum educitur ; ita quoque efficitur magis calidum per actionem calidi, in quantum educitur calor qui inest ut actus imperfectus, in majorem perfectionem majoremque assimilationem agentis. Quod contingit secundum quod potentia subjecta est actui : quæ quoniam quantum in se est ad multa
C se habet, magis aut minus terminatur sub actu illo, vel quia augetur virtus agentis, sicut ex conjunctione plurium luminarium intenditur illuminatio ; vel ex parte materiæ, secundum quod efficitur susceptibilior actus illius : quemadmodum aer quanto plus attenuatur, tanto fit susceptibilior luminis. Intensio autem caritatis non contingit ex hoc quod virtus agentis fortificetur, sed tantum ex hoc quod natura recipiens, quæ quantum in se est quamdam habet dispersionem secundum
D quod est in potentia ad plura, magis ac magis præparatur ad gratiæ susceptionem, prout ex prætacta multitudine seu confusione potentialitatis, in unum colligitur per operationes quibus ad caritatem suscipiendam præparatur, ut dictum est. Ideo S. Dionysius profectum sanctitatis semper designat per hoc, quod est ex vita partita in vitam unitam consurgere. — Unde patet quod caritatis augmentum simile est augmento naturalium qualitatum, quamvis differat ejus origo ab illarum

Cf. p. 35 C'.
* potentiam calidi
De Eccl. hier. cap. II, III, V.

origine : quoniam qualitates naturales educuntur de potentia materiæ, quarum quasdam inchoationes indidit Deus materiæ opere creationis ; ideo quando in actum prodeunt, est exitus de imperfecto ad perfectum. Dona vero gratuita non educuntur de potentia naturæ, quoniam nihil est in potentia naturali quod per agens naturale non possit educi. Idcirco origo gratiæ est per novam infusionem, sed augmentum ejus est per hoc quod de imperfecto ad perfectum actus infusus educitur.

Verum his objici potest. Primo, quoniam nihil potest caritatem augere nisi Deus. Deus autem non agit aliquid in anima nisi per novum influxum : qui novus influxus nequit intelligi nisi de novo aliquid infundatur. — Secundo, si caritas non augetur per caritatis additionem, non augeretur nisi per recessum a suo contrario. Sed augmentum caritatis potuit esse in creaturis in quibus nihil est de contrario caritatis, sicut in angelis, atque in homine in statu innocentiæ. Ergo caritas non augetur hoc modo, sed primo, videlicet per additionem. — Tertio, quia nisi sic esset, Deus non esset causa augmenti caritatis, sed homo qui se refrenat a contrario caritatis.

Et respondendum ad primum, quod Deus una et eadem operatione agit in omnia quæ sunt, quamvis forsan operatio illa differat solum secundum rationem, secundum quod exit a variis attributis et ideis. Hinc una et eadem operatione caritas infunditur et augetur, nec est diversitas nisi ex parte recipientis, quod ex illa operatione plus minusve recipit secundum quod ad eam diversimode præparatur : quemadmodum eadem solis irradiatione efficitur aer clarus et clarior, expulsis nebulosis vaporibus qui receptionem luminis impediebant. Ideo non oportet quod sit ibi alia et alia caritas : imo, dato quod essent duæ operationes, non oporteret quod terminarentur ad duo diversa secundum substantiam ; sed prima terminaretur ad esse caritatis, secunda ad ca-
A ritatem eamdem secundum majorem ejus perfectionem, secundum quod aliquid de imperfecto educitur ad perfectum. — Ad secundum, quod non est de ratione intensionis alicujus qualitatis, quod sit per remotionem a contrario ; sed hoc accidit qualitati secundum quod est in subjecto contrarium participante. Imo hoc non est de necessitate intensionis qualitatis, quod qualitas ipsa educatur de imperfecto ad perfectum, ut patet de diaphano, in quo nihil est contrarium luci : in quo diapha-
B no potest lumen intendi secundum incrementum virtutis illuminantis. Hæc demum imperfectio est ex potentialitate naturæ, quæ subjicitur perfectioni et actui. Quum enim potentia receptiva ad multa se habeat, secundum hanc suam multiplicitatem dissimilis est principio agenti, quod terminatum est ad unum actum ; et secundum quod ista confusio potentialitatis magis subjicitur actui perfectiori, efficitur magis quid unum et principio agenti assimilatum. — Ad tertium, quod eodem mo-
C do sumus causa augmenti gratiæ sicut et causa gratiæ, utpote solum per modum dispositionis ; efficientia vero utrobique ex parte est Dei. — Hæc Thomas in Scripto.

Quod autem in hac positione habetur : sicut per calorem efficitur de non calido p. 34 B'.
calidum, non quod ponatur ibi aliquis calor, sed quoniam calor qui est in potentia, in actum educitur ; ita fit aliquid magis calidum per actionem calidi, in quantum educitur calor qui inest ut actus imperfectus, in majorem perfectionem :
D istud, inquam, videtur obscurum. Ignis namque calefaciens aquam, vere agit et imprimit similitudinem sui in aquam : non quod idem numero calor procedat de igne in aquam ; sed quod ignis mediante suo calore, vere producit calorem in aquam, quemadmodum odorifera herba in aere et in manu confricantis producit odorem. Nec enim ignis ab aqua expelleret frigus, nisi caliditatem frigiditati contrariam ejusque corruptivam imprimeret aquæ.

Insuper in secunda secundæ, quæstione A vicesima quarta : Omnis (inquit) additio est alicujus ad aliquid. Idcirco in omni additione oportet saltem præintelligere distinctionem eorum quorum unum additur alteri, ante ipsam additionem. Si ergo caritas additur caritati, oportet præsupponi caritatem additam ut distinctam a caritate cui additur, non quidem ex necessitate secundum esse vel rem, sed saltem secundum intellectum. Posset etenim Deus quantitatem etiam corporalem augere, addendo magnitudinem aliquam non B prius exsistentem, sed tunc primo creatam : quæ quamvis prius non fuerit in rerum natura, habet tamen in se unde ejus distinctio intelligi possit a quantitate cui additur. Si igitur caritas additur caritati, oportet præsupponere ad minus secundum intellectum distinctionem unius ab alia. — Distinctio autem in formis est duplex : una secundum speciem ; alia secundum numerum. Distinctio habituum secundum speciem, est secundum diversitatem objectorum ; distinctio vero secun- C dum numerum, est secundum diversitatem subjecti. Potest ergo contingere quod aliquis habitus per additionem augeatur, dum extenditur ad quædam objecta ad quæ se prius non extendebat : sicque augetur scientia geometriæ in illo qui de novo incipit scire aliqua geometricalia quæ ante nescivit. Sed hoc dici non potest de caritate : quoniam minima caritas extendit se ad omnia quæ ex caritate sunt diligenda. Non ergo talis additio in augmento caritatis potest intelligi præsuppo- D sita distinctione secundum speciem additæ caritatis ad eam cui superadditur. Relinquitur ergo, si fiat additio caritatis ad caritatem, quod hoc fiat præsupposita distinctione secundum numerum, quæ est secundum diversitatem subjectorum : sicut albedo augetur per hoc quod album additur albo, quamvis hoc augmento non fiat aliquid magis album. Hoc autem in proposito dici non potest, quia subjectum caritatis non est nisi mens rationalis. Ideo tale caritatis augmentum fieri non valeret nisi una mens rationalis alteri adderetur : quod est impossibile. Quamvis etiam si esset possibile, tale augmentum faceret majorem diligentem, non autem magis diligentem. — Relinquitur ergo quod caritas nullo modo queat augeri per additionem caritatis ad caritatem, ut aliqui ponunt. Si ergo augetur, hoc solum est per hoc quod subjectum magis ac magis participat caritatem, id est, secundum quod magis reducitur in actum illius, et magis subditur illi. Hic namque est proprius modus augmenti cujuslibet formæ quæ intenditur, eo quod esse hujusmodi formæ totaliter consistit in hoc quod susceptivo inhæret. Ideo quum magnitudo rei consequatur esse ipsius formæ, formam esse majorem, est eam susceptibili magis inesse, non formam aliam advenire. Hoc quippe esse posset, si forma haberet ex se ipsa aliquam quantitatem, non per comparationem ad subjectum. Sic ergo caritas augetur per hoc quod intenditur in subjecto : et hoc est ipsam augeri secundum essentiam.

Præterea, si quis instet, quod caritas est lumen : ergo sicut lumen sensibile crescit in aere per additionem, ut patet in domo candela alia superaccensa, sic et caritas crescit in anima per additionem. Respondetur, quod additio luminis ad lumen in aere, potest intelligi propter diversitatem luminarium causantium lumen ; talis autem distinctio non habet locum in proposito, quia non est nisi unum luminare influens lumen caritatis. — Hæc Thomas in Summa.

At vero Bonaventura circa hæc aliter sentit : Duplex, inquiens, opinio est hic. Una, quod augmentum caritatis est per depurationem a suo contrario, seu per impermixtionem cum illo, juxta illud Philosophi : Unumquodque est tanto plus tale, quanto minus habet de contrario suo sibi admixtum. Contrarium autem caritati, est concupiscentia seu cupiditas vel amor privatus. Ideo quanto plus hæc ex-

stinguuntur in nobis, tanto plus caritas A depuratur; et quanto plus depuratur, tanto plus Deo assimilatur et accedit ad terminum. Ratio movens istos fuit auctoritas Philosophi, asserentis formas intendi per accessum ad terminum, et per impermixtionem cum suo contrario; auctoritas etiam Augustini in libro LXXXIII Quæstionum dicentis : Sicut minuitur cupiditas, sic crescit et caritas. Hæc autem positio non exstat conveniens, quoniam caritas major et minor est in angelis, in quibus nihil est nec unquam fuit caritati contra- B rium. Verumtamen juxta mensuram remissionis concupiscentiæ intenditur caritas quantum ad fervorem : et ita intelligit Augustinus. Sic quoque loquitur Philosophus de formis, quantum ad intensionem et augmentum earum.

Alia positio est, quod caritas augetur per appositionem : cujus exemplum habetur in lumine, quod caritati assimilatur expresse. Unde sicut majus lumen additum auget minus, sic caritas superaddita auget minorem. — Quod si quæratur, an C ex eis fiat unum seu caritas una : dicunt aliqui, quod sicut diversa lumina in aere sunt distincta et inconfusa, attamen unum majus lumen reddunt propter concursum in susceptibili uno; sic in lumine spirituali, quod est gratia vel caritas, essentialiter sunt distincta, et tamen unum majus efficiunt in movendo virtutem arbitrii liberi. Illud tamen non est simile : quia distinctio luminum in aere, venit ex parte diversarum originum seu luminarium; causa autem caritatis et gratiæ non est D nisi unus fons luminis. Idcirco dicendum quod ex eis fit unum. — Et si objiciatur, ergo unum eorum se habet per modum materialis, et aliud per modum formalis : dicendum, quod augmentum contingit dupliciter fieri. Primo, per virtutem ipsius augmentabilis, ut patet in animali : et tunc augmentabile habet se per modum formalis et activi principii; augmentans vero, per modum materialis et passivi. Secundo fit per virtutem extrinsecam, sola possibilitate et unibilitate exsistente in augmentabili : tuncque augmentabile quum habeat se in ratione imperfecti, habet se per modum passivi; augmentans vero quum sit perficiens, habet se in ratione formalis et completivi, quia dat quantitatem perfectam. Quum ergo objicitur quod unum est in potentia ad aliud, dicendum quod non est in potentia ad conversionem, sed unionem. Hæc autem potentia est in caritate ex sua imperfectione : quum enim sit perfectibilis, unibilis est rei perficienti. — Hæc Bonaventura.

Concordat Petrus, dicendo : Duæ sunt hic opiniones. Una dicit fieri augmentum caritatis per caritatis infusæ prius meliorationem et depurationem et perfectionem, secundum quod magis colligitur virtus amoris a multis in unum. Alii dicunt hoc fieri per additionem novæ caritatis a Deo, quæ præcedenti caritati unitur per creationem, et uniendo creatur. Prima opinio accipit augmentum caritatis ad similitudinem augmenti naturalium qualitatum, videlicet per ejusdem intensionem; alia, ad similitudinem augmenti quantitatis, per additionem quantitatis alterius. Prima opinio ponit augmentum caritatis sine additione rei extrinsecæ; secunda, per rei extrinsecæ additionem : non rei quæ ante exstiterit, sed quæ creando additur, et addendo creatur. Et ista opinio planior esse videtur. Hæc Petrus.

Porro Albertus de tanta difficultate modicum scribit : Hæc (dicens) quæstio una est et rationis ejusdem in augmento omnium virtutum. Et concedo simpliciter quod caritas augetur per additionem essentiæ ad essentiam. Et si quæratur qua virtute fiat illa additio, respondendum quod se ipsis sibi uniuntur in voluntate, quæ est proprium utriusque subjectum, quemadmodum ignis conjungitur igni in proprio loco. Ipsa quoque speciei identitas in addito atque in eo cui fit additio, facit transitum facilem unius in aliud. — Hæc Albertus. Cujus positio cum Petro et Bonaventura concordat.

Amplius Ægidius : Variæ, ait, sunt hic opiniones. Nam aliqui dicunt caritatem per additionem augeri, ita quod ex prima caritate et secunda fit una major, quum tamen accidentium non sit mixtio. Alii vero dixerunt caritatem essentialiter augeri, et tale augmentum fieri per accessum ad terminum. Sed si volunt positionem suam tenere, oportet quod iste accessus sit respectu termini secundum gradus essentiæ, ita quod caritas aucta habeat plures gradus in essentia sua, quam ante augmentum habebat : alias non augeretur in essentia. Sed hoc esse non potest nisi duobus modis, utpote virtualiter vel per additionem alterius formæ. Dicimus namque sensitivum esse in intellectivo virtualiter, quoniam quidquid potest sensitivum, potest et intellectivum et plus. Verum in his adveniente secundo cedit primum ; nec secundum est in eadem specie cum primo, ut patet in trigono et tetragono. Sicque prima caritas cederet in caritatis augmento, quod tamen isti non ponunt ; et quod caritas aucta non esset ejusdem speciei cum prima caritate, quod negant. Ergo ista additio graduum in essentia erit per additionem alterius caritatis : sicque incidunt in positionem quam reprobant, et quam se non posse intelligere dicunt. Hæc Ægidius.

Quocirca sciendum, quod contra S. Thomam loquitur tam acute, sed irrationabiliter valde. Quamvis enim (ut patuit) Thomas dicat caritatem augeri essentialiter, non tamen secundum intellectum quo Ægidius exponit illud, sed quoniam caritas vere in se ipsa intenditur seu in sua natura, et hoc per modum expressum in verbis sancti Doctoris.

Deinde subdit Ægidius : Propter hoc aliter est dicendum, videlicet quod ordo graduum in forma, primo est secundum essentiam. Et ordo talis semper facit speciei diversitatem : sicut videmus quod lux quum sit substantia hypostasisque coloris, ideo secundum diversos gradus lucis constituuntur species diversæ colorum, ita
A quod nigrum participat lucem in minimo gradu, album in maximo, medii autem colores medio modo. Talis autem graduum ordo non est in caritate, quoniam caritas perfecta et imperfecta non differunt specie. Alius ergo ordo graduum in forma est secundum esse. Et talis ordo esse non valet in forma substantiali in eadem specie, quoniam forma substantialis dat esse specificum individuo, et tali esse variato, oporteret formam ac speciem variari. Sed in forma accidentali, quæ non dat esse
B specificum, potest esse hujusmodi ordo ac diversitas graduum secundum esse, quoniam talis forma potest magis et minus inesse ; quumque ejus esse sit inesse, potest secundum diversos gradus inesse absque gradu et ordine in sua essentia. Quod autem tam diversimode inhæret, contingit ex diversa dispositione subjecti, quod magis aut minus participat formam accidentalem, secundum quod magis aut minus fuerit ad hoc dispositum. Conformiter una anima est magis disposita ad caritatis sus-
C ceptionem quam alia : imo interdum una et eadem anima, uno tempore magis ad hoc exstat disposita quam alio. Sicque caritas intenditur et augetur secundum gradus in esse, non secundum gradus in essentia. — Hæc Ægidius. Qui etiam nititur improbare quod Thomas ait, tale augmentum caritatis magis proprie posse vocari alterationem quam augmentationem, quum motus sit in eodem genere cum rebus ad quas est motus. Sed omnino deficit processus Ægidii.

D Denique circa hæc scribit Durandus, et præinductam Ægidii opinionem reprobans, ait : Ubicumque est dare augmentum secundum magis et minus (quod tamen augmentum magis est alteratio quam augmentum), ibi est reperire gradus majoris et minoris perfectionis. Illud namque cujus natura consistit in indivisibili simpliciter, non dicitur secundum magis et minus : quoniam magis et minus proprie sumptum, est secundum eamdem naturam specificam, secundum quod dicitur

septimo Physicorum, quod ea quæ sunt comparabilia secundum magis et minus, ejusdem sunt rationis. Duæ autem sunt opiniones, penes quid attendantur gradus formæ secundum quos forma recipit magis et minus.

Nam aliqui dicunt quod non attendantur secundum essentiam, sed secundum esse : quod probant sicut jam in verbis Ægidii est probatum. Hæc autem opinio in multis deficit. Primo, in hoc quod supponit ipsum esse realiter distingui ab essentia : cujus oppositum multi pro verissimo tenent. — Denique quod dicunt gradus attendi secundum esse, non secundum essentiam, aut intelligitur quod in ipso actu essendi ut est quædam res, sunt diversi gradus, sicut alii ponunt diversos gradus in essentia formæ; aut intelligitur quod *esse* est quædam res in se omnino indivisibilis, sed participatio ejus in subjecto habet quamdam latitudinem graduum. Primum dici non potest propter multa. Primo, quia esse ad minus sequitur formam vel totum compositum ratione formæ, sicut quæcumque propria passio seu proprietas sequitur speciem, puta risibile hominem. Sed in specie et propria passione nequeunt esse gradus, in uno quin sint in alio : ergo nec in forma et in esse ipsius. Secundo, quia id quod consequitur aliquid primo et per se, nec convenit alii nisi per illud, videtur ab illo habere fixionem, mensuram et determinationem. Sed *esse* consequitur formam, nec potest alicui convenire nisi per eam : ergo habet mensuram, fixionem et determinationem secundum formam. Unde apparet quod ipsum esse non queat habere variationem secundum gradus, forma non variata. Tertio, quoniam aut loquuntur de esse essentiæ, aut de esse exsistentiæ. Non de esse essentiæ, quia hoc realiter idem est cum essentia : idcirco si in uno ponuntur gradus, ergo in alio. Si de esse exsistentiæ, aut illud est unum in unoquoque supposito juxta unitatem formæ substantialis vel accidentalis, aut non. Si est unum, A sequitur quod nulla forma habebit gradus secundum esse nisi forma substantialis, cui soli competit dare esse actualis exsistentiæ. Sed hoc est veritati et dictis eorum contrarium. Si detur secundum, adhuc sequitur quod forma substantialis possit recipere magis et minus secundum gradus in esse exsistentiæ, sicut forma accidentalis. Quid enim plus obstat hic quam ibi? nisi quod unum sit esse specificum, aliud non, quoniam nullum esse exsistentiæ est specificum. Esse enim specificum, est esse B essentiæ quod indicat definitio; et tale esse specificum dat forma accidentalis in genere accidentis, quemadmodum forma substantialis in genere substantiæ. — Porro si dicatur quod tam essentia quam esse sit res omnino indivisibilis, non habens gradus secundum se, sed tantum participative a subjecto, prout credo eos intelligere qui istius opinionis consistunt : non enim ponunt aliquod esse exsistentiæ in uno supposito nisi unum dumtaxat specie, quod est a forma substantiali. Propter C quod quum negent formam substantialem suscipere magis et minus secundum essentiam et secundum esse, et nulli alii formæ debetur esse secundum eos; videtur quod non intendunt quod sit aliquid esse essentiæ vel exsistentiæ quod habeat gradus, sed ipsum esse vocant participationem a subjecto per inesse : quia (ut dicunt) accidentis esse est inesse. Si autem hæc participatio recipit magis ac minus, hoc oportet esse omnino ex parte subjecti : quod et ipsi fatentur. Sed hoc D veritatem non habet, quia videmus quod subjectum uno atque eodem modo dispositum recipit formam intensius et remissius, sicut aer uniformiter dispositus, intensius illuminatur a sole quam a luna.

Respondendum ergo ad motiva eorum. Nempe quum dicunt quod formæ seu species rerum se habent ut numeri, respondetur tripliciter. Primo, quod intelligitur de formis a materia separatis. Secundo, quod de substantialibus naturarum vel specierum per eas constitutarum, qua-

rum proprie est definitio. Definitio autem numero comparatur, quoniam definitioni nil addi potest aut minui sine variatione in specie. Tertio potest dici, quod omnes formæ tam substantiales quam accidentales se habent ut numeri, quantum ad hoc quod sunt indivisibiles et sine latitudine graduum quantum ad gradus formales qui constituunt speciem, non autem quantum ad gradus possibiles inveniri in diversis ejusdem speciei suppositis. — Ad aliud dicendum, quod non semper differunt specie illa quorum unum includit aliud potestative, nec semper sibi invicem cedunt, quoniam in eadem specie invenitur magis et minus.

Alia opinio est, quod nulla forma secundum se vel secundum suum esse specificum suscipit magis et minus, sed solum secundum quod contrahitur ad individuum : sic enim et non aliter convenit ei esse mutabile. Hæc autem positio videtur obscura et dubia : quia si sic intelligant, quod forma secundum suum esse abstractum et universale, seu secundum suam absolutam rationem, non sit variabilis, verum est; sed sic non est ad propositum. Si vero sic intelligant, quod etiam in individuis non conveniat formæ alicui recipere magis et minus ex parte ipsius formæ, sed solum ex parte individui seu subjecti; stare non posset, quum formæ tales quæ habent directe contrarium, et secundum Aristotelem in Prædicamentis, recipiunt magis et minus, et ex sua natura possunt intendi et remitti.

Dicendum est ergo quod intensio et remissio formæ attenduntur secundum gradus essentiæ. Quod primo probatur. Quemadmodum enim se habet magis et minus extensive ad quantitatem, ita se habet intensive ad qualitatem. Sed magis et minus extensive attenduntur ad quantitatis essentiam. Ergo intensive pensantur secundum essentiam qualitatis, quæ quoad hoc habet latitudinem graduum. Secundo, sicut indivisibilitas in quibusdam formis est ratio non suscipiendi magis et minus,

A sic divisibilitas formæ secundum gradus causa est suscipiendi magis ac minus. Tertio, quoniam vera alteratio terminatur ad formam quæ est in genere qualitatis, præsertim in tertia specie, ut patet septimo Physicorum. Sed vera alteratio est inter magis et minus. Ergo terminatur ad hujusmodi formam : quod esse non posset nisi gradus intensionis et remissionis attenderentur secundum ipsam essentiam formæ aut qualitatis. — Præterea hi gradus conveniunt solis accidentalibus formis,
B non omnibus, sed separabilibus, et his quæ diversarum specierum subjecta concernunt. Nulla etenim forma potest diversos gradus habere, nisi agens ipsam producens et subjectum eam recipiens, valeant diversimode se habere. Et ista ad propositum applicando, dico quod quum caritas sit habitus creatus ad quem Deus eam infundens, et mens eam recipiendo, diversimode se possunt habere (Deus, inquam, non per suam mutationem, sed per liberam voluntatem; mens vero per suum
C conatum) : hinc caritas hoc modo potest augeri, latitudinem habens secundum diversos gradus perfectionis. Augmentum quoque caritatis et cujuscumque qualitatis, magis proprie est alteratio quam augmentum : quia augmentum proprie attenditur secundum qualitatem molis, quæ non est in caritate, imo nec in aliqua qualitate, nisi per accidens. — Hæc Durandus. Cujus verba pro parte recitative magis quam assertive induco. Quæ quamvis pro majori parte sint contra Ægidium, ta-
D men in hoc quod ait esse ab essentia realiter non differre, etiam a Thoma recedit.

Consequenter de hoc, an caritas per additionem augeatur, scribit sicut præhabitum est, quemadmodum de hoc tres opi- p.34B et 6.
niones consistant. Prima dicentium quod caritas per caritatis augeatur additionem : quam reprobat sicut reprobata est supra. Secunda, quod caritas et formæ consimiles augeantur per hoc quod præcedens forma corrumpitur atque perfectior introducitur : quam (sicut præhabitum est)

reprobat. Ideo juxta tertiam tenet positionem, quod augmentum caritatis et cujuslibet formæ recipientis magis et minus, fit per hoc quod eadem forma prius imperfecta et in gradu remisso, ad perfectiorem deducitur gradum : qui gradus non simul, sed successive in eadem sunt forma. In omni namque transmutatione proprie dicta, subjectum manet numero unum et idem sub utroque termino quantum ad omne illud quod pertinet per se ad rationem subjecti, ad quod in intensione formæ pertinet ipsa forma, secundum quam attenditur intensio atque remissio, sicut dum de minus calido fit aliquid calidius. — Hæc Durandus, qui in his videtur Thomam secutus.

Præterea Henricus Quodlibeto quinto, quæstione nonadecima, qua quæritur, an habitus infusus possit augeri : Duplex, inquit, est augmentum formarum, unum in essentia et natura earum, aliud in operatione. De primo augmento quærit hæc quæstio. De quo est una opinio, quod formarum augmentum non est ex natura essentiæ earumdem, sed ex dispositione et modo essendi in subjecto : quod improbatum est alibi. Quumque formæ seu virtutes infusæ non habeant esse in subjecto ex natura subjecti, sicut ex subjecto non habent esse, ita nec suum augmentum, secundum istam opinionem. Sicque secundum opinionem hanc, non apparet quomodo in habitibus infusis poni queat augmentum. Sed ut ostensum est alibi, intensio et remissio in formis fieri habent in earum essentia ex natura ipsa, qua in sua essentia latitudinem habent. Ideo non ex natura subjecti, sed ipsius formæ secundum se, investiganda est causa ratioque augmenti : quoniam eadem est cum eo quod est causa suscipiendi magis et minus. Porro magis et minus, sunt dispositiones subjecti, ex eo quod forma in sua essentia est major et minor, secundum modum infra tangendum. Est enim idem modus augmenti in omnibus hujusmodi formis. — Idcirco dicendum, quod om-

A nes habitus infusi possunt augeri tam ex parte virtutis seu habitus, quam ex parte agentis seu infundentis. Causa autem augmentabilitatis virtutis infusæ non est accipienda ex parte subjecti, quia ex parte subjecti non est possibilitas ad augmentum formæ, nisi sit educta de potentia materiæ; sed sumenda est ex parte formæ in se : quia in sua essentia habet partes virtuales seu latitudinales, non integrales et quantitativas, ad quas est in potentia dum est sub quantitate minori, sicut et
B quælibet alia forma. Nec est in hoc differentia aliqua ex parte materialium formarum et aliarum, sed est solum differentia ex parte agentis : quoniam formæ materiales habent agens in materia quo generantur, et generatæ augmentantur; formæ vero immateriales ac spirituales, ut habitus acquisiti, per actus subjecti generantur atque augentur. Habitus autem infusi, quamvis in eodem consistunt subjecto cum acquisitis habitibus, quia tamen ex actibus nostris non generantur, ideo nec
C eis augentur, effective dico, sed dispositive et meritorie tantum. Imo, quemadmodum a solo supernaturali agente creantur et infunduntur, ita ab eo solo effective augentur : et hoc, non per alicujus ejusdem essentiæ appositionem, quia augmentum in formis non est per partium additionem in formarum essentia, sed in virtute per quam forma aucta efficacius potest in suam operationem : quod non faceret simile appositum simili, quoniam tepidum adjunctum æqualiter tepido, non
D facit calidius. Fit ergo augmentum extractione in actum virtualium partium in substantia habitus, quarum quælibet educta ponit augmentum non solum in substantia, sed etiam in virtute, et hoc per idem agens supernaturale per quod virtus in esse producitur. — Hæc Henricus. Cujus responsio videtur consona his quæ ex secunda secundæ sunt introducta. Intentio quoque Henrici infra clarius elucescit, in quæstione, an caritas posset augeri in infinitum.

Amplius Scotus circa hæc multa scribit, et longum est omnia recitare. Tenet autem quod in caritatis augmentatione caritas prior non corrumpatur adveniente majori. Verumtamen dicit, quod non tota realitas caritatis majoris præfuit in caritate minori, nec realitas illa minoris caritatis sit tota essentia caritatis majoris. Nam addit quod caritas augeatur per adventum novi gradus caritatis ab extra, utpote per additionem caritatis ad caritatem, et quod ex gradibus illis fiat caritas una ex naturali convenientia eorumdem : quemadmodum B etiam dicitur in aere diversa lumina generari ex luminaribus pluribus, atque ex illis luminibus unum quodammodo resultare ac fieri. — Sicque in his sequi videtur opinionem Alberti, Bonaventuræ et Petri, prout ex verbis ipsorum præhabitis innotescit. Quid vero his objici queat, jam patuit.

Præterea quærit, an in caritate minori sit aliqua pars caritatis in potentia, per cujus extractionem ad actum caritas intendatur et augeatur. Quocirca recitat prætactam positionem Henrici : Aliqui (in- C quiens) dicunt, quod caritas augetur per extractionem gradus caritatis de potentia ad actum, dicentes quod forma nunquam major est in subjecto nisi in se fuerit major; et quod juxta Simplicium, forma latitudinem habet : ideo quando est sub gradu remisso, potest intendi per extractionem partium virtualium. Deinde Scotus contra hæc arguit. Cujus argumenta virtualiter exstant præhabita, et infra solventur. Nec videntur secundum intentionem Henrici procedere : quia et ipse D testatur augmentum caritatis a Deo solo supernaturaliter et effective procedere, non autem a mente creata, nisi dispositive ac meritorie tantum. Idcirco quod ait caritatem intendi per extractionem præfatam, non intelligit nisi in quantum subjectum caritatis faciendo quod in se est et actum caritatis ex habitu infuso eliciendo, cooperatur dispositive ac meritorie ad caritatis augmentum, atque in quantum in habitu caritatis imperfecto continetur ali- A quo modo in potentia habitus caritatis perfectior, seu ipsa caritatis perfectio, secundum quod perfectum dicitur virtualiter seu potentialiter ac radicaliter contineri in imperfecto, et actus in potentia, et fructus in semine, ac arbor in radice. Unde et potentia dicitur esse quædam inchoatio sui actus. — Si autem objiciatur, quod secundum hæc, caritas imperfecta esset in potentia ad majorem, et esset mutationis subjectum, quod non videtur, quum sit forma et actus : respondet Henricus, quod caritas imperfecta non est in potentia subjecti seu subjectiva, sed in potentia naturæ, quia ex sua natura convenit ei posse intendi. Verum contra hoc instat Scotus : quia si caritas imperfecta non est in potentia subjectiva ad perfectiorem, ergo ipsamet imperfecta non potest fieri perfecta. Ad quod apparet dicendum, quod Henricus non intendit negare caritatem imperfectam esse in potentia subjectiva ad perfectiorem, quasi ipsamet caritas imperfecta non possit fieri perfecta; sed ideo, quoniam caritas imperfecta non augetur per additionem novæ caritatis cujus ipsa fiat subjectum. — Quærit etiam Scotus, quid Henricus intelligat per partem caritatis virtualem. Ad quod poterit dici, quod aliquem latitudinis gradum quo ipsa intenditur.

Postremo id quod affirmat Henricus, nunquam ex parte subjecti esse causam intensionis formæ accidentalis, videtur pati instantiam. Quædam namque subjecta ex sua natura ac dispositione sunt capaciora formæ et augmenti ipsius : sicut videmus ligna arida et stuppam facilius, celerius atque intensius calorem et ejus intensionem ab igne suscipere, quam ligna viridia; similiter corpora quædam tersa, pervia et polita, plenius suscipiunt lucem et ejus incrementum a sole, quam corpora tetra et grossa. Unde quarto capitulo de Divinis nominibus Dionysius scribit, quod sol quantum est ex parte ipsius, omnibus susceptivis lucis suæ radios æque communicat et infundit; sed quæ-

dam perfectius, quædam imperfectius lumen solis participant, secundum quod diversimode capacia sunt atque disposita. Natura ergo dispositioque subjecti interdum cooperatur ad formæ intensionem et remissionem, quanquam et formæ ex sua natura intendi conveniat ac remitti.

Insuper de his scribit in Summa sua Antisiodorensis, libro tertio : Secundum majorem et minorem caritatem, major et minor est effectus et actus caritatis. Porro proprietas, virtus seu habitus, dicitur major quinque modis. Primo, secundum majoritatem subjecti : sicut albedo equi major est albedine margaritæ. Secundo, majoritate durationis : sicut major est color phœnicis quam cycni. Tertio, intensive : ut major est albedo nivis quam saxi. Quarto, secundum efficaciam promerendi : sic major est caritas viri heroici quam pusilli. Quinto, dignitate : sicut virtus theologica est major virtute morali. Primo modo una caritas non est alia major, quia omnis caritas indivisibili inest subjecto. An autem secundo modo, est dubium : quia videtur quod imo, quum una dilectio sit diuturnior alia. Sed objicitur, quoniam actus et motus caritatis videtur instantaneus esse. Et respondendum, quod diuturnior est, quia ad minus tempori coexsistit. Constat quoque quod tertio, quarto et quinto modis caritas una sit major quam alia, quum una sit intensior, efficacior atque perfectior alia. — De intensione autem caritatis est duplex opinio. Una, quod non maneat eadem numero quando augetur : quod falsum est et contra illud Apostoli : Caritas nunquam excidit. (I Cor. xiii, 8.) Quæritur ergo, secundum quid attendatur augmentum seu intensio caritatis. Ad quod communiter dicitur, quod secundum maximum motum caritatis, videlicet secundum quod maximo ejus actui propinquatur, vel secundum quod in majorem potest motum procedere. Quod intelligendum est de attentione per effectum et signum, non de attentione per causam, quum caritas causa sit actuum motuum-

A que suorum : et quo ipsa est major, eo majorem potest producere actum. Sicque intensio actus ex habitu caritatis attenditur. Alii vero dicunt, quod secundum majorem aut minorem permixtionem contrarii sui intensio caritatis pensatur : quod in aliquibus ita est. Sed quæritur, quid sit ipsa intensio seu augmentatio caritatis. Ad quod dici potest, quod accessus ad veri nominis impositionem, vel potestas resistendi ex caritate tentationibus, ita quod quæ magis potest, magis intensa est, sicut
B ait Boetius, quod dominium est potestas coercendi subjectos. Et sic caritas in anima melioratur. — De hac re multa scribit hic doctor; sed quia sententialiter sunt inducta, pertranseo.

Amplius Guillelmus Parisiensis in prima parte tractatus sui de Vitiis et virtutibus : Intensio, inquit, in virtutibus, elongatio est a contrario. Unde et quæ sunt in ultimo elongationis a vitiis, in ultimitate sunt intensionis, id est intensissimæ. Similiter intensio virtutum est appropin-
C quatio ad primam maximamque virtutem, quæ Deus est, sicut intensio justitiæ, ad divinam et increatam justitiam. Idem de pietate et caritate dicendum. Quod inde evidenter declaratur, quia quæ Deo magis assimilantur, illæ majores et intensiores virtutes sunt. Si vero quæratur per quid noscatur aut mensuretur talis intensio, respondemus quod actibus et motibus istis qui sunt magis odire, magis horrere, magis detestari et vitare peccata. — Hæc Guillelmus. Cujus determinatio in hac
D parte superficialis et imperfecta videtur, quum sint multæ virtutes quæ Deo secundum deitatem non competunt, ut patientia, humilitas, ceteræ quoque virtutes morales quæ circa passiones versantur. Similiter fides et spes non conveniunt Deo. Qualiter ergo in his intensio quæ eis adscribitur, est appropinquatio ad virtutem quæ Deus est? Denique elongatio a contrario non videtur quid positivum; nec in præhabitis verbis docetur qualiter fiat virtutum intensio.

Videtur demum in hac materia positio Thomæ rationabilior esse, propter motiva hinc inde præhabita. Tamen in hac re Richardus opinionem Bonaventuræ secutus est, tenens caritatem augeri per caritatis additionem, et quod ex diversis gradibus seu caritatibus illis fiat una perfectior. Quumque objicitur, quod ex duobus in actu non fit unum, et quod omnis forma sit simplex, nec partes ex se habens nisi quantitas : respondet, quod ex duobus exsistentibus in actu completo, non fit unum; caritas vero quamdiu potest intendi, est incompleta. At secundum solvit, dicendo quod forma dicitur simplex per exclusionem compositionis quæ est ex forma atque materia, vel ut Scotus ait, ex quantitativis et integralibus partibus, non per exclusionem compositionis ex pluribus gradibus actualitatis. Veruntamen Bonaventura, Petrus, Richardus, loquuntur hic sobrie et opinative magis quam assertive.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis caritas sit simplex forma indivisibilisque essentia, habet tamen quantitatem virtualem et latitudinem quamdam. — Et per hoc patet ad secundum solutio, quoniam caritas etsi non sit quanta seu magna dimensive vel corporaliter, nihilo minus magna est virtualiter. — Ad tertium respondetur, quod augmentatio caritatis non requirit motum localem : imo sufficit variatio, alteratio et melioratio seu vigoratio ejus; atque (ut patuit) intensio caritatis congruentius alteratio quam augmentatio vocaretur.

QUÆSTIO VII

Septimo quæritur, An caritas quolibet actu dilectionis intendatur seu augeatur.

Videtur quod sic. Primo, quoniam opera bona ex genere, facta extra caritatem, disponunt ad ejus infusionem, præsertim opera misericordiæ, sicut ad S. Eustachium ante ejus conversionem dixit Salvator. Ergo multo plus opera facta ex caritate conferunt ad ejus augmentum. — Secundo, sicut habitus acquisitus per actus sibi correspondentes et ex eo manantes, perficitur et augetur; ita et virtus infusa, per actus ex ea fluentes. — Tertio, quilibet actus ex caritate procedens, est meritorius vitæ æternæ : ergo et gratiæ caritatisque amplioris, quum gloria major sit gratia. — Quarto, sicut actus fervens et fortis magnum meretur caritatis et gloriæ incrementum, sic actus caritatis remissior videtur minoris saltem augmenti meritorius esse. — Quinto, nullum bonum a Deo irremuneratum relinquitur : ergo quilibet actus caritatis quantumlibet parvus, aliquid gloriæ promeretur. Sed non crescit viator in merito gloriæ, nisi crescat in caritate.

In contrarium est communis doctrina doctorum, et item auctoritates Sanctorum, dicentium quod opera bona tepide et remisse peracta, magis disponunt ad caritatis amissionem quam profectum.

Ad hæc Thomas respondet : Non eodem modo se habet actus informatus caritate ad ejus augmentum, et actus caritatem præcedens ad ejus infusionem : quoniam actus ex caritate procedens, ordinatur ad ejus augmentum per modum dispositionis et etiam meriti; actus vero caritatem præcedens, ordinatur ad ejus infusionem solum per modum dispositionis. Et neuter actus ordinatur ad caritatis infusionem aut augmentationem per modum efficientis, sicut ordinantur actus nostri ad habendum habitus acquisitos. Interdum autem actus caritatis præcedens est tam vigorosus, quod solus sufficit immediate disponere ad gratiam obtinendam secundum immobile beneplacitum bonitatis divinæ, quæ unicuique largitur prout se præparat. Interdum vero unus actus non disponit ad caritatem nisi dispositione re-

mota, et sequens actus magis disponit, sicque deinceps, secundum quod ex multis actibus bonis pervenitur ad ultimam dispositionem, in quantum actus sequens semper agit in virtute omnium præcedentium actuum : ut patet in guttis cavantibus lapidem, quod non quælibet aliquid aufert de lapide, sed præcedentes disponunt, et ultima in virtute præcedentium agens, in quantum invenit materiam dispositam complet cavationem. Nempe quum homo sit libere agens, potest agere secundum totum suum posse et item remisse; naturalia vero ex necessitate agentia, operantur semper secundum suum extremum posse. — Itaque dum homo caritatem non habens, movetur et præparat se ad salutem secundum totum posse suæ bonitatis naturalis seu acquisitæ, tunc uno actu obtinet caritatem; si autem remissius se disponat, requiruntur plures actus. Conformiter, quando homo in caritate exsistens, operatur bonum ex tota virtute suæ naturæ et virtutis infusæ, tunc uno hujusmodi actu sufficienter disponitur ad caritatis augmentum, et mox recipit illud, nisi ipsemet obicem ponat. Si autem operetur remissius, dispositio est remota, et potest per plures actus bonos ad caritatis augmentum pertingere, non tamen de necessitate, quoniam homo quantumcumque dispositus, potest non agere secundum dispositionem hujusmodi : quod non contingit in dispositionibus non voluntariis, ratione jam dicta. Hæc Thomas in Scripto.

Porro in secunda secundæ, quæstione vicesima quarta, respondet sic : Spirituale caritatis augmentum quodammodo simile est corporali augmento : quod in animalibus et plantis non est motus continuus sicut motus localis; sed per aliquod tempus operatur natura ad augmentum disponens et nihil augens actu, et postmodum actualiter augens. Sic non quolibet actu caritatis caritas ipsa augetur; sed quilibet caritatis actus disponit ad ejus augmentum, in quantum ex uno actu caritatis homo redditur promptior ad actum consimilem, sicque habilitate crescente, homo prorumpit in actum ferventiorem, quo tenditur ad caritatis profectum, et tunc caritas augetur in actu : quemadmodum et in generatione acquisitæ virtutis non quilibet actus bonus parit virtutem, sed dispositive cooperatur, et ultimus qui exstat perfectior, in virtute præcedentium agens, perducit virtutem in actum. Hæc in Summa.

Concordat Richardus, dicendo : Caritas non augetur quolibet actu, secundum quod communior tenet opinio, sed quolibet actu caritatis ita perfecto atque intenso quod voluntas per caritatem sibi inexsistentem nequit elicere intensiorem. In ceteris actibus quos non elicit secundum totum suum conatum, non meretur uno actu caritatis augmentum, sed quum actus tales toties multiplicaverit quod æquivalent uni actui secundum totum posse elicito, probabile est quod tunc Deus caritatem auget in nobis : qui sicut caritatem per creationem infundit, concurrente dispositione nostra ad gratiam, sic ipse caritatem auget per nostrarum exercitia actionum. Hæc Richardus.

Circa hæc scribit Ægidius : Quamvis secundum Philosophum secundo Posteriorum et primo Metaphysicæ, memoria generetur in nobis ex multis actibus sensitivis, interdum tamen magis generatur in nobis ex actu uno sensus, quam ex multis : sicut dum aliquid magnum, mirum insolitumque videmus cum ingenti affectu et admiratione. Sic interdum ex uno actu caritatis toto conatu elicito, caritas in nobis augetur. — Triplex quoque ponitur causa cur non quolibet actu caritas augmentatur, secundum tria quæ Philosophus adscribit virtuti. Unum est, quod est circa bonum difficile, quia consistit in medio, a quo facile est deviare, et difficile est illud semper attingere. Secundum est, quod virtus dicit permanentiam quamdam, quia est stabile bonum, utpote habitus. Tertium est, quia inclinat ad bonum per modum naturæ : propter quod certior dicitur

omni arte. Quum ergo virtus sit circa difficile seu arduum bonum, non quilibet actus auget eam, sed qui cum grandi conatu ac diligentia exhibetur, aut multi actus æquivalentes. Rursus, quum virtus permanentiam habeat, non quilibet actus potest eam angere, sed qui fit cum magno conatu atque custodia cordis, ut stabiliter exerceatur. Item, quum virtus inclinet per modum naturæ, possumus loqui de augmento caritatis sicut de naturalium augmento formarum. Etenim quum agens sit tale in actu quale est patiens in potentia, si de calido fieri debet calidius, non sufficit quod calefaciens sit æque calidum, sed oportet ipsum plus de calore habere quam illud quod plus calefiet ab ipso. Conformiter, quum actus caritatis remisse ab habitu caritatis progreditur, magis facere videtur quod habitus minuatur quam intendatur. Idcirco oportet ferventer et toto conatu, non remisse, virtutibus inhærere. Hæc Ægidius.

Hujus etiam quæstionis similem ponunt doctores super secundo Sententiarum, distinctione vicesima sexta, An scilicet gratia gratum faciens actu quolibet augeatur. Ibique respondent Thomas et alii sicut hoc loco.

Unde et Durandus scribit ibidem : Non omnis actus ex caritate vel gratia procedens, meretur augmentum caritatis vel gratiæ, sed solum illi qui sunt secundum proportionem caritatis vel gratiæ voluntatem informantis, excellentioresve actus, puta ex toto voluntatis conatu manantes. Cujus ratio est, quoniam ille solus dignus est accipiendis, qui bene utitur jam acceptis; sed habens habitum intensum operansque remisse, non utitur debito modo habitu suo, quoniam actus non proportionatur intensioni seu magnitudini habitus : ergo per tales actus non meretur augmentum gratiæ, sed solum per illos qui habitum ipsum adæquant sive excellunt. — Hæc Durandus. Cujus verba intelligenda sunt de actibus illis remissis divisim : quia ut dictum est, multi simul æquivalent uni actui satis intenso ad gratiæ incrementum.

Videtur quoque his concordare Antisiodorensis in Summa, libro tertio.

Ad primum igitur respondendum, quod sicut opera bona ex genere ante caritatis infusionem exhibita, aliquo modo disponunt ad caritatem ; ita opera facta ex caritate, quamvis ex debili conatu, aliqualiter ad ejus augmentum disponunt. Et solutio objectionis istius jam patet ex dictis. — Eadem est solutio ad secundum. — Ad tertium, quod plus est mereri caritatis augmentum, quam vitam æternam, in quantum mereri caritatis augmentum, est promereri et gloriæ incrementum. Quamvis autem omnis actus ex caritate procedens, vitam meretur æternam, non tamen felicitatis augmentum, ut communior tenet positio. Verumtamen ad argumentum quo ita arguitur, Per quemlibet actum caritatis homo fit carior Deo, ergo et major in caritate; respondet Richardus : Non est verum quod per quemlibet actum caritatis homo efficitur carior Deo secundum quod carior dicitur a majori habitu caritatis, sed secundum quod carior dicitur a pluribus operibus ex caritate elicitis : pro quibus operibus homo etiam quoad præmium essentiale remunerabitur. Præmium enim essentiale correspondet non tantum habitui caritatis viæ, sed habitui et actibus simul. Hæc Richardus. De hoc tamen suo loco veritas magis patebit. — Ad quartum dicendum, quod non est simile propter rationes prætactas. — Ad quintum, quod actus caritatis remissus non manet irremuneratus : imo multipliciter utilis est, et disponit ad caritatis ac gloriæ incrementum.

Circa hæc addit Thomas hoc loco : Quum tota capacitas animæ vix sufficiat ad receptionem tantæ perfectionis quanta est caritas, nisi Deus ex sua liberalitate et pietate suppleret : ideo ad hoc quod in anima sit ultima dispositio ad caritatem et ejus augmentum, requiritur actus qui sit se-

cundum totam voluntatis virtutem atque conatum; et talis sufficit quantum in nobis est, non minor. Hæc Thomas. — Hæc vero intelligenda videntur, salva motione et ope Spiritus Sancti, in omni actu meritorio causaliter ac principaliter concurrente : qui interdum multum gratiose prævenit mentem, ita quod sine suo ingenti conatu accenditur et proficit vehementer. Nihilo minus in tali præventione liberum arbitrium cooperatur.

QUÆSTIO VIII

Octavo quæritur, **An caritas possit augeri in infinitum.**

Videtur quod non. Primo, quia ut ait Philosophus, omnium natura constantium certus est finis seu mensura et ratio ma-
Sap. XI, 21. gnitudinis; atque ut ait Scriptura, omnia in numero, mensura et pondere constituit Deus. Ergo caritati præstitutus est finis ultra quem augeri non potest. — Secundo, capacitas mentis creatæ finita est : ergo infinitæ caritatis susceptiva non est. Accidens autem quale est caritas, nec esse neque augeri potest nisi in suo subjecto. — Tertio, nihil ordinate movetur aut tendit nisi ad terminum quem potest attingere : quo adepto, quiescit. Caritas autem augendo movetur et tendit ad quamdam perfectionem, ergo ad aliquem finem quem pertransire non valet. — Quarto, si caritas in infinitum valet augeri, posset non solum caritate et gratia sacratissimæ Virginis, sed et animæ Christi, major gratia et caritas esse. Omne enim finitum, per additionem continuam potest excrescere supra finitum, quum unum finitum non excedatur ab alio improportionabiliter aut infinite. — Quinto, si caritas potest in infinitum augeri, posset tandem increatæ caritati æquari. — Sexto, quia sic caritas viæ posset æquari caritati patriæ, imo et major ea fieri.

In contrarium est, quod quanto quis
A amplius crescit in caritate, tanto plus dilatatur et aperitur cor ejus ad caritatem majorem.

Ad hoc respondet Henricus quinto Quodlibeto, quæstione vicesima secunda : In re duplex consideratur perfectio, et secundum hoc duplex consideratur in ea modus augmenti. Una est perfectio rei, consistens in ejus essentia seu natura ; alia, quæ consistit in operatione ipsius. Prima perfectione perfecta est quantitas molis in sup-
B posito, quando attingit extremum quantitatis debitæ suæ formæ et speciei, aut simpliciter, aut secundum quod habet esse in hac vel illa materia. Sicque in formis recipientibus magis et minus, forma vocatur perfecta quando attingit extremum virtutis seu virtualis quantitatis debitæ propriæ speciei, vel simpliciter, vel prout habet esse in isto vel illo. Hoc modo, quantum mihi apparet, quamvis forte contrarium verum sit, quæcumque forma creata, ex eo quod creatura est, sicut limi-
C tata est ad speciem, ita limitata est ad certum gradum perfectionis in sua essentia, ita quod ei est terminus naturalis citra quem sistere nequit in minimo, nec progredi valet in summo. Non enim video, si posset augeri in infinitum, quin species ratione qua species, posset consistere infinita : et sic nullum impossibile esset ponere individuum actu sub certa specie infinitum. — Secundo modo forma vocatur perfecta, quando potest exercere operationem perfectiori modo quo convenit
D sibi, aut in ea natum est fieri.

Est autem opinio una dicentium, quod caritas queat augeri in infinitum, quoniam non potest ei præfigi terminus, nec ex parte ipsius caritatis augmentabilis, quum sit participatio et assimilatio quædam caritatis increatæ et infinitæ, qui est Spiritus Sanctus; nec ex parte agentis seu caritatem augentis, qui est Deus immensæ virtutis; nec ex parte subjecti, ob causam jam tactam.

Veritatem hujus opinionis videre non

valeo, sed primo puto hic distinguendum de caritatis augmento, de quo dupliciter possumus loqui : primo, secundum quod caritas consideratur absolute et in se secundum quemcumque statum ; secundo, prout consideratur penes diversos status, utpote comparando imperfectam caritatem viæ ad caritatem perfectam patriæ. — Primo modo intelligitur dicta positio ponens augmentum caritatis, procedere in infinitum. Ego autem, ut verbis utar Augustini in sermone de Assumptione beatissimæ Virginis, quia hoc sentire non valeo, dicere pertimesco. Unde nil asserendo, conabor modum ponendi contrarium declarare, insufficientiamque positionis istius ostendere. Non enim video in alicujus essentia vel operatione posse procedere augmentum in infinitum, quin possibile sit secundum speciem illam esse aliquid actu infinitum secundum perfectionem in substantia et propria ejus operatione. Ideo tam ex parte creatæ essentiæ quam ex parte operationis ipsius, necesse est in augmento aliquem terminum figi, ultra quem non potest procedere, non obstante quod caritas creata sit participatio caritatis increatæ et infinitæ : quia secundum S. Dionysium secundo capitulo de Divinis nominibus, creata non possunt Creatori perfecte assimilari, sed imperfecte, juxta suam capacitatem. Quum ergo infinitas formæ et perfectionis sit propria ratio primi principii, ex sua natura ei conveniens, nulli potest creaturæ communicari nec convenire. Quamvis ergo caritas creata sit participatio caritatis increatæ, hoc tamen est secundum gradum inferiorem, cui repugnat infinitas. Denique quum quælibet creata essentia sit quædam participatio increatæ essentiæ, sequeretur quod non haberet terminum certum et præfixum suæ perfectionis, sicut nec divina essentia. — Nec solum impossibile est caritatem augeri in infinitum ex parte formæ et speciei caritatis, sed item ex parte subjecti, quum et ipsum sit in sua natura, virtute et capacitate finitum. Unde etsi per cari-

A tatem dilatetur usque ad certum gradum, non tamen in infinitum. Ideo si per impossibile posset quis in hoc statu vivere sine fine, caritas tam secundum se quam secundum suum fervorem, in ipso ad certum pertingeret finem, nec progredi posset. Sed quia præfixum est unicuique tempus vivendi in sæculo isto, potest unusquisque quamdiu hic vivit, in caritate et ejus fervore proficere et augeri. Sicque loquitur Glossa super illud ad Philippenses, Quæ retro sunt obliviscens, etc., *Philipp.* III, 13.
B quod bonus semper potest proficere, et quod non est hic status in caritatis profectu.

Si vero loquamur de caritate secundum diversos status, comparando imperfectam caritatem viæ ad perfectam patriæ caritatem, variatur hic aliquantulum judicium de caritatis augmento ut consideratur secundum suam substantiam, et ut consideratur secundum suam operationem : quoniam caritas viæ et patriæ in substantia sua ejusdem omnino est rationis, non au-
C tem operatio ejus, quæ est dilectio, quia dilectio sequitur cognitionem : propter quod aliud ac altius genus cognitionis inducit aliud genus dilectionis. Cognitio quippe Dei in vita hac, est ænigmatica et *I Cor.* XIII, 12.
per fidem, qua cognoscitur Deus ut absens quantum ad suæ essentiæ immediatam visionem, præsens vero per ænigma. Sed cognitio patriæ est per præsentiam atque intuitum suæ nudæ essentiæ in se ipsa. Quoniam ergo secundum Philosophum secundo de Anima, voluntas naturaliter au-
D getur ad delectabile præsens, gradum aliquem in fervore dilectionis necessario habet caritas patriæ, ad quem nequaquam valet pertingere in hac vita secundum communem cursum caritas viæ, etiam si ponatur, sive per possibile sive per impossibile, quod caritas alicujus viatoris sit major in sua essentia, quam caritas alicujus Beatorum. Sed quoniam caritas viæ et patriæ, quantum ad suam essentiam, ejusdem est rationis, potest caritas viæ æquari caritati patriæ quoad ipsam cari-

tatis essentiam, quum caritas patriæ nequeat in infinitum augeri : imo posset quorumdam Beatorum caritatem excedere, nisi aliud forsan obstaret. Quamvis autem caritas viæ posset augeri in infinitum, nunquam tamen posset pertingere ad gradum seu perfectionem atque fervorem caritatis Beatorum quantum ad operationem : quoniam Beati vident et diligunt Deum ut præsentem, viatores ut absentem, id est non clare visum. Nunc ergo desiderando illuc tendamus, quia desiderando capaciores efficimur. Quemadmodum enim si velles sinum tuum implere aliquo bono tibi præstando, et scires quam magnum esset hoc bonum, extenderes sinum tuum, et extendendo faceres capaciorem; sic Deus differendo beatitudinem extendit desiderium, quatenus extensum fiat capacius, et postea copiosius repleatur. — Unde caritas viæ perficitur in patria magis quantum ad suum actum, quam in sua essentia, quamvis et in ea perficiatur per gradum completum et ultimatum. Porro caritas Beatorum, quantum est ex parte caritatis, posset augeri : quoniam non pervenit ad terminum suum supremum, quum sit major in uno Beato quam alio. Quod autem augeri non valet, est ex parte status eorum : quoniam sunt in termino, non in via.

Si autem quis instet, quoniam fomes minui potest in infinitum, ergo caritas in infinitum potest augeri, quum fomitis diminutio sit caritatis augmentum : dicendum quod non sequitur, quia infinitas negative et privative dicta potest competere creaturis, non autem infinitas positiva.

Alia vero est communis opinio, quod caritas quoad suam essentiam non habetur hic perfecta, nec hic possit habere perfectum augmentum, ita quod tanta est quantitas caritatis patriæ secundum suam essentiam in minimo Beato, ut nullius vita quantumcumque prolixa et sancta, sufficiat ad promerendum augmentum caritatis æquale caritati Beatorum. Et ista opinio
A pro se allegat, quia in libro Retractationum Augustinus retractat quod in libro de Moribus Ecclesiæ dixit, Deum, quem cognoscere volumus, prius plena caritate diligamus; et ait : Melius diceretur sincera, quam plena, nisi forte putetur non esse majorem futuram, quando videbimus facie ad faciem. Sic itaque accipiatur, tanquam plena dicta sit, qua major esse non possit quamdiu ambulamus per fidem. Erit enim plenior, imo plenissima, sed in visione per speciem. Et hæc opinio certior
B esse videtur, et magis de mente Augustini. — Hæc Henricus.

Albertus tamen in libro de Laudibus gloriosissimæ Virginis Matris Dei, testatur quod ipsa incomparabilis atque sanctissima Christifera Virgo, habuit in hac vita caritatem (quantum ad habitum) perfectiorem caritate omnium Beatorum post Christum. Et talis opinio attestatur dignitati præstantissimæ Virginis, imo et pietati divinæ, quæ electis suis dat in hac vita totam caritatem quam meruerunt, ut
C eam copiosius mereantur, nec reservat ac differt in futurum. Quum enim dat gratiam immeritam in præsenti, multo fortius dat omnem meritam caritatem et gratiam in sæculo isto.

Huic positioni Henrici consonat quod Bonaventura hic scribit : Status est in augmento caritatis secundum omnem modum quo convenit esse statum et perfectionem in motu augmenti. Augmentum quippe, sicut in corporalibus patet, habet statum a tribus, videlicet a virtute agente,
D a potentia suscipiente, et a forma perficiente : sicut in homine stat augmentum, quando virtus caloris et carnis secundum speciem non potest plus convertere quam deperditur, et quando potentia humidi radicalis non potest magis extendi, et quando corpus perfectum est secundum quod perfectioni congruit animæ. Sic caritas stat ex parte virtutis agentis. Sed hujusmodi status in corporali augmento potest esse dupliciter. Nam virtus illa aut est operans naturaliter, aut a proposito : si na-

turaliter, tunc stat quando non potest amplius; si a proposito, tunc stat quando non disponit amplius. Et hoc modo stat caritatis augmentum, quando deventum est ad mensuram qua mensus est Deus homini secundum dispositionem et distributionem sapientiæ suæ. Ideo quamvis virtus divina caritatem augens sit infinita, attamen operatur secundum dispositionem sapientiæ suæ limitantis varios suos effectus secundum quod placet sibi. — Stat quoque caritatis augmentum ex parte suscipientis, quia ut dicitur a Matthæo, dat unicuique secundum propriam virtutem. Et hujusmodi status intelligi potest tripliciter. Primo, secundum actum, ut quum amplius non procedit : et sic stat in viris perfectis qui non assurgunt ad majora. Secundo, penes aptitudinem : et ita stat in Beatis, qui amplius non possunt se disponere ad majora. Tertio, secundum possibilitatem suscipientis : et sic statum habet in Christo, et credo quod etiam in benedictissima Virgine. Scio enim de Christo, quod tantum habet de gloria, quantum potest recipere creatura unita ; et credo de Virgine dulcissima, quod tantum de gloria habeat, quantum suscipere potest creatura non unita, id est Deo hypostatice non conjuncta. — Stat item augmentum caritatis ex parte augmentabilis, videlicet ipsius habitus caritatis, quum ad perfectam pervenit quantitatem. Quantitas vero virtutis perfecta, est duplex : prima, simpliciter dicta; secunda, in genere. Simpliciter autem perfecta est virtus in summo et simplicissimo, ut in Deo ; in genere autem, in omnibus qui pertingunt ad actum completum ad quem sunt ordinati, qui est diligere Deum ex toto corde, ex tota anima et ex tota virtute. Et hoc secundo modo est status in caritate omnis mentis creatæ.

Matth. xxv, 15.

Deut. vi, 5.

Si autem objiciatur, quod ignis materialis est augmentabilis in infinitum, si adsit materia, ut ait Philosophus : ergo multo plus ignis spiritualis in anima, scilicet caritas. Respondendum, quod calor potest augeri dupliciter : primo intensive, et sic habet statum et terminum ; secundo extensive, ut sit in pluribus, et sic non habet statum ex parte sui, sed ex parte combustibilis. Caritas conformiter potest augeri intensive, ut magis diligat, sicque statum sortitur ; et etiam extensive, plures amando, et ita non habet statum. Quamvis demum objectum caritatis sit infinitum, ex hoc tamen non sequitur quod caritas creata esse valeat infinita, quia non potest objecto suo commensurari. — Hæc Bonaventura.

Verum in ista materia aliter sentit Thomas, hic loquens : De augmento caritatis dupliciter possumus loqui : primo, quantum ad id quod est ; secundo, quantum ad id quod potest esse. Quemadmodum dici solet, quod non est dare summum malum quo non possit aliquid esse pejus ; tamen est aliquid summum malum quo nihil est pejus : similiter dico, quod augmentum caritatis pervenit seu jamdudum devenit ad aliquem terminum ultra quem caritas non augetur in quocumque ; non tamen devenit ad terminum ultra quem non possit augeri. Cujus ratio est ex parte ejus quod movetur secundum augmentum hoc, atque ex parte ejus ad quod movetur. Id autem ad quod movetur quid in augmento caritatis, est similitudo caritatis increatæ : ad quam, quum infinita sit, potest in infinitum magis ac magis accedi, et nunquam aliquid adæquabitur ei perfecte. Porro ex parte ejus quod movetur, est quod ipsa anima quanto plus de divina recipit bonitate et lumine gratiæ ejus, tanto capacior fit ad recipiendum : ideo quanto plus recipit, tanto plus potest recipere. Potentiæ enim naturales sunt determinatæ et finitæ secundum exigentiam materiæ : idcirco non queunt recipere nisi secundum capacitatem et proportionem materiæ. Potentiæ vero immateriales non ex materia limitantur, sed magis secundum quantitatem bonitatis divinæ in eis receptæ. Ideo quanto plus additur eis de bonitate divina, tanto plus queunt de illa

recipere : quemadmodum tertio de Anima A
dicit Philosophus, quod quanto plus intellectus intelligit intelligibilia alta et fortia, tanto plus potest intelligere talia; sensus vero a fortibus sensibilibus corrumpuntur, quum sint potentiæ materiales. Itaque quanto spiritualis natura plus recipit de caritate, tanto plus potest recipere. — Quidam vero comparantes capacitatem substantiæ spiritualis capacitati substantiæ materialis, dixerunt quod est terminus in augmento caritatis secundum capacitatem naturæ, ita quod ultra naturalem capacita- B
tem non queat recipere. Et ponunt exemplum de aere, qui terminum habet suæ subtilitatis quem non excedit : propter quod potest in eo lumen intendi secundum quod magis et minus depuratur a permixtis vaporibus; sed dum pervenitur ad puritatem suæ naturæ, non potest amplius purificari nec illuminari ab eodem illuminante. Sed non est simile de capacitate substantiæ materialis et spiritualis. Hæc Thomas in Scripto.

Porro in secunda secundæ, quæstione C
vicesima quarta : Terminus, inquit, tripliciter potest præfigi augmento alicujus formæ. Primo, ex parte formæ, quæ terminatam habet mensuram, ad quam quum fuerit perventum, in forma non potest ultra procedi. Alio modo, ex parte agentis, cujus virtus non se extendit ad agendum ulterius. Tertio, ex parte subjecti, quod non est capax majoris perfectionis. Nullo autem horum modorum imponitur finis augmento caritatis in via. Caritas namque secundum rationem propriæ speciei, ter- D
minum augmenti non habet, quum sit participatio caritatis infinitæ, quæ est Spiritus Sanctus. Similiter causa agens caritatis est infinitæ virtutis, videlicet Deus. Nec ex parte subjecti potest finis præfigi caritatis augmento, quoniam caritate excrescente, excrescit habilitas ad majus augmentum : quoniam caritas cor aperit ad magis amandum, juxta illud Apostoli :
II Cor. vi, 11. Cor nostrum dilatatum est. Hæc Thomas in Summa.

Petrus autem videtur declinare ad opinionem dicentium quod caritatis augmento præfigitur terminus : quam opinionem dicit esse planiorem atque communiorem. Et addit quod ex ista opinione sequi videtur, quod Christo non fuerit datum charisma caritatis et gratiæ secundum plenitudinem suæ capacitatis, quoniam totum quod datum est ei finitum est.

Richardus quoque in hac re recedit a Thoma, inter cetera scribens : Dicunt aliqui, quod anima quanto plus capit de caritate, tanto capacior redditur; et quod non sit simile de capacitate rerum materialium et spiritualium : quia materialium rerum capacitas ex materia limitatur, idcirco recipere nequeunt nisi secundum exigentiam ipsius materiæ; capacitas vero spiritualis substantiæ non limitatur ex conditione materiæ, sed juxta quantitatem bonitatis divinæ ei influxæ : ideo quanto plus ei de bonitate infunditur, tanto plus potentia suæ capacitatis augetur. — Contra quam opinionem sic argui potest : Capacitas animæ aut nominat ejus potentiam, aut aliquid superadditum ei. Si primo modo, planum est quod capacitas animæ habet limites determinatos : quoniam cujus essentia determinatos limites habet, etiam ejus potentia. Si vero capacitas dicit aliquid superadditum potentiæ, certum est quod illud in potentia animæ recipitur : ergo si superadditum illud potest crescere sine fine, sequeretur quod potentia animæ posset sine fine recipere, sicque determinatos limites non haberet. Præterea ex illa opinione sequeretur quod Deus in anima aliqua perfectiorem posset ponere caritatem quam sit caritas animæ Christi. Hinc mihi videtur, quod ex parte creaturæ caritas in infinitum augeri non valeat; ipsaque creatura tantum habilitari potest per caritatem, quod plus habilitari non possit ad diligendum : imo in anima Christi sic factum est. Propter quod dico secure, quod capacitas voluntatis animæ Christi caritate totaliter est repleta. Hæc Richardus.

Qui tamen sentire videtur, quod caritas

quantum est ex parte sua, possit infinite augeri, quum sit respectu infiniti objecti, et species caritatis determinatum non habeat limitem, quia si semper fieret una voluntas alia voluntate nobilior, semper quælibet voluntas posset a Deo recipere habitum caritatis sibi proportionatum : quod non esset verum, si species caritatis limites determinatos haberet, ultra quos non posset augeri. Hæc Richardus.

Quocirca reor dicendum, quod juxta præhabita omnis virtus omnisque habitus et omnis forma creata, est determinatæ et limitatæ perfectionis, nec valet in infinitum excrescere, nec voluntas creata potest ad infinitam perfectionem ascendere in propria specie. Motivum quoque quod tangit Richardus, solutum est : quoniam caritas creata suo objecto non potest æquari. Est autem materia ista difficilis. Unde et magni doctores circa eam tam diversimode sensisse noscuntur.

Quorum positiones tangit Durandus, dicendo : Circa hanc quæstionem est triplex modus dicendi. Primus est, quod caritas et omnis forma suscipiens magis et minus, potest in infinitum augeri; sic tamen quod nunquam est devenire ad infinitum actu. Secundus modus, quod specialiter caritas, non generaliter omnis forma, possit tale habere augmentum. Tertius, quod nec caritas nec alia forma queat augeri in infinitum, sed in omni forma creata sit devenire ad gradum perfectionis suæ supremum, ultra quem reperiri non valeat nec in perfectione extendi. — Ratio primæ opinionis (vel præsertim de caritate) est, quoniam magis et minus dicuntur per majorem et minorem accessum ad terminum ad quem. Ubi igitur terminus distat infinite ab accedente, quantumcumque propinquet accessus, esse poterit infinitus, et infinita est ratio accedendi : sed terminus rationalis creaturæ, videlicet Deus, distat semper infinite a creatura quantumcumque proficiat. Denique in numeris est processus in infinitum, propter infinitum recessum ab unitate. Ergo in caritate est infinitus processus, propter infinitum accessum ad Deum, velut etiam si quis ascendat in locum sursum a se infinite distantem. Rationes tertiæ positionis prætactæ sunt. Philosophus quoque octavo Physicorum vult quod nullus motus alterationis esse valeat infinitus. Motus autem intensionis et remissionis est motus alterationis : non ergo in infinitum tendere potest. Et istud de caritate verificare oportet. Unde in Enchiridio, capitulo loquitur ultimo Augustinus : Caritas crescit donec ad magnitudinem illam perveniat qua major esse non potest.

Sed objici potest, quia in voluntate duplex est capacitas respectu caritatis, propinqua videlicet et remota. Propinqua est ex actibus quibus nos reddimus dignos caritatis augmento; remota vero est nuda potentia voluntatis. Ex parte primæ capacitatis non oportet caritatem habere sui augmenti finem : quoniam quanto plus caritas augmentatur, tanto plus crescit talis capacitas. Actus enim qui ex majori sunt caritate, reddunt nos digniores caritatis augmento. Nec ex parte secundæ capacitatis est impedimentum : quia potentiæ passivæ finitæ non repugnat in infinitum perfici successive, ita quod nunquam deveniatur ad infinitum actu. Neque impedimentum est respectu perfectionum diversarum specierum, quemadmodum quantitas est in potentia ad infinitas figuras successive, ut ad trigonum, tetragonum, etc.; neque respectu ejusdem formæ, dummodo non repugnet formæ in infinitum augeri. Quod autem non repugnet caritati talis infinitas, patet : quoniam limitatio secundum speciem, non repugnat infinitati graduum in eadem specie. Limitatio namque secundum speciem, ponit rem in gradu a quo se non potest extendere ad alterius speciei perfectionem; verumtamen non impedit quin infra speciem possit semper magis intendi, non ponendo in eadem specie terminum. — Verum ad ista pro parte modo est responsum. Dictum est namque quod habilitatio seu aptificatio ad carita-

tis augmentum per ejus profectum, habet finem in rationali creatura, nec potest in infinitum excrescere. Limitatæ quoque perfectioni speciei repugnat infinitas perfectionalium graduum infra limites speciei ejusdem. Multiplicatio autem successiva ex parte quantitatis seu materiæ, non includens perfectionem simpliciter dictam, non repugnat limitationi naturæ specificæ.

Quod demum objicitur de infinita distantia Dei seu ultimi finis objectalis a quocumque profectu augmentoque caritatis, faciliter solvitur. Primo etenim dici potest, quod nulla creata mens potest Deum attingere plene et per æqualitatem, ita ut contempletur et diligat eum quantum ex sua natura contemplabilis amabilisque consistit : imo semper in infinitum etiam in patria inde occumbit. Secundo, quod per quemlibet caritatis motum Deus aliqualiter attingatur : quia amatur ut summum bonum, et sic mens ei unitur tanquam objecto. Ideo accessus ad Deum non est successivus sicut in motu locali, sed per approximationem perfectionis, quæ necessario statum habet in creatura. Et dato quod esset accessus successivus in infinitum, tamen non sequeretur quod caritas, quæ est ratio accedendi, posset esse infinita : sicut non oporteret quod gravitas esset infinita, dato quod locus deorsum infinite distaret, et motus ad ipsum exsisteret infinitus. Idem enim manens idem, potest jugiter facere idem. Sicque caritas finita sicut et gravitas finita, quamdiu maneret, posset causare accessum ad terminum quantumcumque distantem. — Hæc Durandus.

Insuper circa ista Ægidius recitat diligenter Thomæ positionem, eamque reprobat, sicut jam factum est : quia secundum eam, anima Christi quanto majorem gratiæ plenitudinem ab exordio incarnationis accepit, tanto majoris fuisset gratiæ susceptiva ; sicque ejus capacitas non fuisset tota repleta, quum tamen in Evangelio scriptum sit, quod non ad mensuram da- (Joann. III, 34.) tus ei sit Spiritus. Propter quod quintodecimo de Trinitate asserit Augustinus, quod ab initio suæ conceptionis adeo exstitit gratia plenus, quod ultra in eo augeri nequivit. — Præterea advertendum, quod augeri aliquid in infinitum, intelligi potest dupliciter. Primo, ut omnis terminus positus excedatur : sicque proprie sumitur augeri in infinitum, quoniam infinitum est cujus partem accipientibus semper est aliud extra accipere, ut in libro Physicorum ait Philosophus. Et sic caritas non potest in aliquo in infinitum augeri, quoniam posset capacitas alicujus gratia sic repleri quod non posset in eo caritas plus intendi, sicut in anima Christi factum est. Secundo aliquid potest augeri in infinitum non simpliciter, sed quoniam terminum sibi præfixum nunquam attingit, dato etiam quod jugiter augmentetur : quemadmodum patet ex quintadecima propositione tertii geometriæ, ubi probatur quod angulus qui efficitur ex diametro circuli et semicirculo, est omnium acutorum amplissimus, et quo major est circulus, tanto est magis amplus, et si in infinitum cresceret circulus, nunquam tamen perveniret ad quantitatem anguli recti, qui non solum finitus est, sed etiam invenitur major eo, puta obtusus. Sic quoque caritatem in infinitum crescere non est inconveniens, ita ut præfixo sibi aliquo termino, videlicet caritate patriæ, nunquam deveniret ad illum quamdiu manet in via ; nec tamen caritas quam habebit in patria, erit immensa : imo invenietur caritas major ea, videlicet caritas animæ Christi. — Sed his objici potest : Si est dare terminum in augmento caritatis, ponatur in aliquo caritas perfecta : tunc quæro an actus ex ea toto conatu elicitus mereatur caritatis augmentum, an non. Si meretur, ergo ibi non est status nec terminus augmenti caritatis : cujus contrarium præsupponitur. Si non meretur, ergo potentior est actus caritatis imperfectæ, qui meretur habitus sui augmentum, quam actus caritatis perfectæ. Dicendum,

quod actus caritatis perfectæ in termino, non meretur habitus sui augmentum : et hoc non est ex impotentia hujusmodi actus, sed quoniam habitus suus non est augmenti amplius susceptivus. Hæc Ægidius.

Videtur postremo positio ista dicentium in augmento caritatis consistere statum, tam ex parte caritatis quam ex parte capacitatis mentis creatæ, tam etiam ex præordinatione divina, verior ac rationabilior esse. Nec vidi hac vice aliquem doctorem prætactam S. Thomæ positionem sequentem.

QUÆSTIO IX

Nono quæritur, **An caritas minuatur.**

Videtur quod sic. Primo, per experientiam. Quemadmodum enim vir bonus fortiter insistendo spirituali profectui sentit se in caritate proficere, ita qui negligenter se habet, experitur se in ea decrescere. — Secundo, quia in Apocalypsi Dominus cuidam improperat, dicens : Habeo adversum te quod caritatem tuam primam reliquisti; memor esto itaque unde excideris. (*Apoc.* II, 4, 5.) Et sicut dicunt quidam expositores, præsul cui hoc objicitur, non amisit caritatem in toto : ergo diminuta solum fuit in eo. — Tertio, quidam paulatim tepescunt : in quibus caritas videtur successive diminui. Unde et Ecclesiasticus protestatur : Qui spernit modica, paulatim decidet. (*Eccli.* XIX, 1.) — Quarto, caritas recipit magis et minus, quia intenditur atque remittitur. Sed sicut idem est caritatem intendi et augeri, sic idem videtur caritatem remitti ac minui : ergo minuitur. — Quinto, secundum Augustinum, caritatis profectus est cupiditatis minoratio. Quo ergo cupiditas amplius invalescit, eo caritas plus decrescit. Sed idem est caritatem decrescere ac minui. — Sexto, contraria habent fieri circa idem. Quum ergo augmentum et diminutio contrarientur, et augmentum caritati conveniat, videtur quod et diminutio. — Septimo, super illud Proverbiorum, Septies cadit justus; (*Prov.* XXIV, 16.) ait Glossa : Per veniale peccatum. Ergo cadit per veniale; sed non cadit per veniale a caritate, ergo ab ejus augmento, et sic caritatis minorationem incurrit. — Octavo, super illud in Exodo, Si rixati fuerint viri inter se, et percusserit alter proximum suum; (*Exod.* XXI, 18.) habetur in Glossa, Læsa caritate in eo; et iterum, Infirmatus a fervore dilectionis languerit. Caritas ergo potest languere, lædi, imo et minorari per venialia mala : per mortalia namque corrumpitur. Et istud videtur sacra Scriptura prætendere, dicente Christo Domino : Refrigescet caritas multorum. (*Matth.* XXIV, 12.) Et ad Timotheum Apostolus : Admoneo (inquit) te ut resuscites gratiam Dei in te. (II *Tim.* I, 6.) — Amplius, sicut paulatim proficitur, ita paulatim deficitur. Unde in Periarchon loquitur Origenes : Nullus eorum qui in perfecto summoque gradu exstiterit, subito evacuatur, sed paulatim atque per partes. Talis autem evacuatio paulativa non fit nisi caritate decrescente, quod est eam diminui.

In contrarium est communis doctorum assertio, quorum motiva tangentur.

Ad istud Antisiodorensis in Summa sua, libro tertio, respondet : Generalis opinio est, quod caritas non potest remitti. Sed circa caritatem quatuor sunt notanda : primum est caritatis essentia; secundum est ejus radicatio in subjecto; tertium, fervor seu motus interior; quartum, operatio exterior. Caritas itaque quantum ad suam essentiam, nequit remitti; sed quantum ad alia tria, potest. Hinc ait auctoritas : Caritas aut proficit aut deficit, id est, aut intenditur aut destruitur : non ergo remittitur. Augustinus quoque testatur : Hoc facit veniale caritati, quod gutta aquæ camino ardenti. Gutta autem ardorem camini non minuit. Ideo argumentatio ista non valet, Caritas potest intendi, ergo potest remitti : quoniam habet causam inten-

sionis, videlicet Deum, non remissionis. A Deus namque caritatem nunquam remittit, sed vel dat, vel intendit, vel subtrahit propter peccatum mortale. Peccatum autem veniale non minuit caritatem, quoniam quantalibet caritas potest stare cum veniali. — Verumtamen istis objicitur, quia
Rom. VII, 23. Apostolus ad Romanos : Invenio, ait, aliam legem in membris meis, repugnantem legi mentis meæ. Quocirca habetur in Glossa : Lex membrorum est fomes, lex mentis est caritas. Ex fomite autem sunt primi motus qui sunt veniales. Ergo venialia cari- B tati repugnant : ergo vel destruunt vel minuunt eam. Respondemus, quod veniale aliquo modo caritati repugnat ; non tamen consequitur quod minuat caritatis essentiam, sed ejus fervorem, radicationem seu actionem, præsertim si multiplicetur vel ingrossetur. Consolationem quoque internam et spiritualem dulcedinem impedit, nisi cum diligentia refrenetur ac deflea-
Eccle. X, 1. tur, quum in Ecclesiaste dicatur : Muscæ morientes perdunt suavitatem unguenti, id est, cogitationes inutiles et vanæ distra- C ctiones destruunt devotionem atque dulcedinem caritatis. Hæc Antisiodorensis.

Concordat Albertus, qui circa hæc breviter scribit : Dico quod caritas non valet minui. Nihil enim minuitur nisi ab aliquo ipsum diminuente. Sed nihil minuit in nobis caritatem, quia nec Deus, nec voluntas, nec culpa. Non Deus, quoniam ipse dat, conservat et auget caritatem ; non voluntas, quia in ea servatur ; neque peccatum : quia mortale peccatum destruit eam, nec simul cum ea consistit ; veniale D autem caritatem non attingit, quum caritas sit in superiori animæ parte, veniale in inferiori : quod autem diminuit habitum alicujus potentiæ, est pariter cum eodem. — Advertendum tamen quod caritas perficitur quatuor modis. Primo, quoad radicationem in subjecto ex diuturnitate suæ durationis. Secundo, quoad facilitatem operandi secundum eam, ex consuetudine affectionum et operum caritatis. Tertio, quoad numerum meritorum ex multitudine operum. Quarto, quantum ad fervorem ex actuali consideratione beneficiorum Dei : sicut novitii quandoque fervent præ ceteris, eo quod actualiter et de novo intuentur beneficia Dei ; quod autem de novo movet, plus provocat ad fervorem. Hæc Albertus.

Denique Thomas hic loquitur : Caritas non potest diminui essentialiter, nisi forte per successionem, ita quod caritas quæ inest, per peccatum destruatur mortale, et minor postea infundatur per præparationem minorem. Causa enim diminutionis caritatis non potest sumi ex parte Dei, quum nullus defectus reducatur in ipsum tanquam in causam. Causam ergo diminutionis caritatis sumere oporteret ex parte nostri. Porro defectus ex parte nostri contingens, aut est cessatio ab actu, vel inordinatio in agendo. Ex cessatione autem ab actu caritas nequit remitti sicut habitus acquisiti. Firmitas namque caritatis non est ex actu nostro, sed ex principio influente : idcirco cessantibus actibus, manet idem robur caritatis. Sed verum est quod per actus frequentes disponuntur animæ vires, et membra corporis rediguntur in obsequium caritatis, in quo fervor consistit. Ideo ex otio tepescit fervor caritatis. Habitus vero acquisitarum virtutum, firmitatem et robur habent ex nostris operibus : unde cessantibus actibus bonis, robur earum remittitur. Inordinatio autem actus aut est circa finem, aut circa ea quæ sunt ad finem. Si circa finem, ita quod finis tollatur seu prorsus impediatur, sic caritas, per quam fini adhæretur, aufertur : quod fit per mortale peccatum. Si vero inordinatio est circa ea quæ sunt ad finem, ipso fine manente, et inordinate se habente homine circa media ; talis inordinatio, quæ est veniale peccatum, non attingit caritatem, quæ est in adhæsione finis, ideo de caritate nil minuit. Verumtamen, sicut ea quæ sunt ad finem disponunt ad ipsum, sic inordinatio in eisdem, est dispositio ad inordinationem quæ est circa finem, secundum quod dicimus quod

veniale est dispositio ad mortale : sicque A per venialia disponitur homo ad caritatis amissionem. Hinc caritas dicitur minui quantum ad radicationem atque fervorem, non quantum ad suam essentiam : quantum ad radicationem, secundum quod fit dispositio ad contrarium, unde minuitur firma caritatis inhæsio; secundum fervorem quoque, prout impeditur obedientia virium inferiorum ad superiores, ex qua obedientia fervor causatur. Hæc Thomas in Scripto.

Denique in secunda secundæ, quæstione B vicesima quarta, disseruit : Quantitas caritatis quam habet per respectum ad suum objectum, nec minui potest neque augeri. Idcirco quum augeatur per comparationem ad suum subjectum, videndum est an etiam ex hac parte possit diminui. Et si ita diminuatur, oportet hoc esse vel per aliquem actum, vel per solam cessationem ab actu. Per quam cessationem minuuntur (imo et aliquando corrumpuntur) virtutes acquisitæ. Propter quod de amicitia dicit Philosophus octavo Ethicorum, quod C multas amicitias inappellatio solvit, id est non appellare amicum, nec loqui cum eo. Et hoc ideo est, quoniam conservatio uniuscujusque ex sua causa dependet. Ideo sicut virtutes acquisitæ ex humanis actibus generantur, ita per actuum cessationem diminuuntur, tandemque corrumpuntur. Quumque caritas solum causetur a Deo, non minuitur neque corrumpitur ex actuum cessatione, dummodo desit peccatum seu culpa omissionis in ipsa cessatione. — Diminutio igitur caritatis non D potest esse nisi vel a Deo, vel a peccato. Porro a Deo non causatur aliquis defectus in nobis, nisi per modum pœnæ, secundum quod subtrahit gratiam in pœnam peccati. Non ergo in nobis caritatem diminuit, nisi ob primam culpam nostram quæ vel effective vel meritorie sit causa diminutionis caritatis. Peccatum autem mortale caritatem omnino corrumpit : et effective, quia caritati contrariatur; et meritorie, quia qui contra caritatem Dei peccat, dignum est ut ei Dei caritas subtrahatur. Sed per veniale peccatum caritas nec effective nec meritorie minuitur. Non effective, quia ad caritatem non pertingit. Caritas quippe est circa ultimum finem; veniale vero peccatum est inordinatio circa media. Non autem minuitur amor finis ex inordinatione circa media quæ sunt ad finem : sicut interdum contingit quod aliqui infirmi sanitatem multum amantes, inordinate tamen se habent circa observationem diætæ. Sic et veniale peccatum non meretur caritatis diminutionem. Etenim dum delinquit quis in minori, non est puniendus in majori. Deus quoque non plus se avertit ab homine, quam homo ab ipso. Unde qui inordinate se habet circa ea quæ sunt ad finem, non meretur detrimentum pati in caritate. Hinc caritas nullo modo diminui potest directe. Indirecte tamen diminutio caritatis dici potest dispositio ad corruptionem ipsius per venialia, vel per cessationem ab exercitiis caritatis. Hæc in Summa.

His Petrus compendio consonat : Caritas, inquiens, minui nequit secundum essentiam, neque ex parte agentis, videlicet Dei infundentis, quum sit causa proficiendi, non deficiendi; nec ex parte suscipientis : quia nec per cessationem actus, quum non generetur ex actibus; nec per inordinationem actus, quia illa aut tollit finem, et sic destruit caritatem, aut est in his quæ sunt ad finem, et illa inordinatio non attingit caritatem. Potest tamen secundum accidens minui quoad radicationem in subjecto : et hoc per inordinationem actus, in quantum per venialia generatur dispositio contraria ; et etiam quantum ad fervorem per actus cessationem, in quantum ex dissuetudine minuitur obedientia virium inferiorum ad superiores. Hæc Petrus.

Idem Richardus. Qui de hac re pene nil scribit nisi quod in præhabitis dictis Thomæ continetur. Tangit tamen et aliam opinionem qualiter possit salvari, ut infra p. 63 D'.
patebit. — Ægidius quoque concordat.

Præterea circa hæc scribit Durandus : Duo consideranda sunt hic. Primum est, an caritas possit diminui. Secundum est, an diminuatur secundum actum. Omnes autem concedunt, quod quantum est ex sua natura, possit diminui quemadmodum et augeri. Et hoc rationabiliter, quoniam latitudinem graduum habet in quibus ejus natura potest salvari : et sicut talis forma per agens potest deduci de imperfecto gradu ad perfectum, sic quantum est in se, potest reduci de gradu perfecto ad imperfectum. — Utrum autem perfectio caritatis ita aliquando actu minuatur, est duplex opinio. Una dicentium quod sic. Quorum ratio est, quoniam Deus non est causa corruptionis caritatis, nisi per aversionem voluntatis ab eo per peccatum mortale. Sed sicut voluntas totaliter avertitur a Deo per peccatum mortale, sic aliquantulum avertitur per veniale, juxta illud Augustini in libro Confessionum : Minus te, o Domine, amat, qui aliquid tecum amat quod non amat propter te. Ergo sicut propter totalem aversionem peccati mortalis caritas omnino corrumpitur, sic propter partialem aversionem venialis minuitur. Pro hac opinione videtur esse, quod in libro LXXXIII Quæstionum asserit Augustinus : Venenum caritatis est cupiditas, et ubi est parva cupiditas, ibi magna caritas; et ubi nulla cupiditas, ibi perfecta est caritas. Constat autem quod sæpe augetur cupiditas : ergo frequenter minuitur caritas. Item, demus quod duo sint in caritate æquali, et unus venialiter peccet, alius non : apparet quod uterque eorum non sit Deo æqualiter placens et carus. Ergo veniale facit unum eorum minus carum, sicque diminuit caritatem. — Alia opinio est, quod caritas nunquam minuitur quantum ad essentiam habitus : quia si posset sic minui, hoc esset per veniale peccatum. Quidquid autem potest minuere aliquid, potest illud tandem omnino destruere : sicque per sola venialia caritas posset corrumpi. Et si hoc facto quis protinus moreretur, quærendum est

A an salvaretur, an potius damnaretur. Si salvaretur, ergo aliquis posset sine caritate salvari; si damnaretur, ergo pro solis venialibus quis adultæ ætatis posset damnari. Insuper, quum caritas infusa sit finita, si per venialia minuitur, toties possent venialia iterari quod totaliter destruerent caritatem : quod nullus concedit. Secundo probatur hoc sic : Ponatur quod aliquis sit in minimo gradu caritatis et venialiter peccet, quæritur an per veniale illud caritas ejus diminuetur, an non. Si minue-

B tur, ergo et corrumpetur, quum sit minimi gradus : sicque solum unum veniale caritatem corrumpet. Si non, ergo eadem ratione nec aliud veniale diminuet eam. Tertio sic : Si veniale caritatem diminuit, ergo et præmium quod caritati correspondet minorabit, cujus minoratio pœna est, utpote damnum : sicque pro solo veniali infligeretur pœna æterna. — Hæc Durandus. Qui huic secundæ opinioni magis consentit.

Amplius Guillelmus Parisiensis in tra-

C ctatu suo de Vitiis et virtutibus, circa finem primæ partis, fortiter tenet caritatem non posse diminui, inter cetera loquens : Impossibile est virtutes infusas minui vel remitti. Nam per peccata mortalia penitus exstinguuntur. Si autem per venialia minuerentur, aliquid de præmio earum detraheretur : et sic pœna æterna pro eis infligeretur, sicut jam tactum est. Ad hoc inducit varia argumenta jam præinducta, ex quibus concludit : Sufficiat tibi ex his, virtutes non posse diminui. Et

D hoc non est ex fortitudine aut impassibilitate virtutum hujusmodi, sed ex divina justitia, quæ pro veniali non patitur infligi pœnam æternam : quemadmodum Adam ante peccatum immortalis et invulnerabilis fuit, non naturali impassibilitate, sed protectione divinæ justitiæ, quæ non permisisset eum tunc lædi, si quis voluisset eum lædere ferro vel igne. Præterea, dato quod decedat quis solum cum uno veniali peccato quod gratiam ejus diminuit, non est dubium quin pro illo ve-

niali in purgatorio expietur; nec remittetur nisi fuerit expiatum, nisi pœnitentia plena pro ipso agatur. Quærimus ergo an gratia quæ in illo fuit per veniale minorata, revertatur ad pristinam quantitatem seu intensionem, an non. Si sic, ergo resurget, et in judicio apparebit melior quam hinc decessit : imo et sic in purgatorio erit locus merendi, quia pro statu suo quem in purgatorio per expiationem acquisivit, major gloria ei debetur quam pro statu in quo decessit; et sicut auctum est præmium, ita et meritum. Si autem veniali sic expiato, non restituitur ei gratia per peccatum illud detracta, punitur pro eadem culpa bis in id ipsum : quia punitur ipsa detractione diminutioneve gratiæ, et pœna seu pœnitentia in purgatorio persoluta. — Hæc Guillelmus : qui ad idem multipliciter arguit. Tamen ex horum solutione, aliorum suorum argumentorum pateret solutio.

Postremo de hac quæstione scribit Henricus Quodlibeto quinto, quæstione vicesima tertia : Quantitatem seu magis et minus in formis non ponimus per comparationem ad objectum vel subjectum, sed ex natura formarum quæ in suis essentiis latitudinem habent, seu partes virtuales multitudine sua integrantes quantitatem essentiæ hujusmodi formæ. Sic quoque augmentum et diminutio caritatis est accipiendum ex natura caritatis.

Peccatum autem seu actus noster, non est causa augmenti aut diminutionis caritatis, nisi per modum meriti, ut sic Deus per accidens dicatur causa talis corruptionis aut diminutionis : per accidens, in quantum propter peccata nostra est causa earum. Defectus quippe culpæ nec per se nec per accidens est a Deo, nisi permissive. Defectus vero pœnalis est a Deo per accidens, videlicet propter peccata eorum quibus a Deo infligitur tanquam pœna. Si ergo caritas minueretur, hoc non esset nisi merito venialis peccati, vel fomitis cupiditate : ut sicut magna cupiditate corrumpitur, sic parva aliqualiter minuatur. Nam sicut voluntate omnino aversa a Deo corrumpitur caritas, sic videtur diminui voluntate partim aversa per affectum aliqualiter inordinatum circa creata, per quod retardatur a Dei amore, et minus ad ipsum afficitur. Amplius, fervor peccati venialis minuit caritatis fervorem. Sed fervor actus non minuitur nisi diminutione habitus, quoniam actus est proportionabilis habitui : unde major caliditas ferventius calefacit. Sicque caritas per veniale videtur diminui, præsertim quoniam (ut apparet) ex actibus multis venialium generatur in anima quædam dispositio habitualis prava, inclinans ad vitia, ex qua caritas videtur diminui : ad contraria enim inclinant. Etenim diminutio habilitatis inclinandi potentiam, non est nisi ex diminutione habitus, eo quod habitus non sit nisi id quo potentia ad actum habilitatur et inclinatur. — Sed advertendum, quod aliter habent se habitus infusi ad potentias animæ, et aliter habitus acquisiti. Habitus namque acquisiti non sunt nisi præfatæ habilitates ad actus consimiles in potentiis animæ actibus a quibus sunt generati vel per studium, inquisitionem aut propriam inventionem, quoad habitus intellectuales; vel per exercitium, quoad morales. Porro habitus infusi non sunt ipsæ habilitates in potentiis : quia sic non essent alterius rationis quam habitus acquisiti, nec differrent ab illis nisi per generans et per modum generandi, propter quem generatum non diversificat speciem : quemadmodum non differret specifice calor naturaliter generatus ab igne in aqua, et supernaturaliter ibi productus a Deo. Sed habitus infusi sunt velut quædam spirituales picturæ, quasi colores in viribus animæ ipsis superadditi, a quibus habilitates quædam et inclinationes imprimuntur potentiis per ipsam substantiam habituum, et per supernaturales actus eorum circa sua objecta. Et quamvis actiones nostræ bonæ non causant in nobis caritatem efficienter, vitiosæ tamen actiones nostræ eam per modum meritoriæ

causæ corrumpunt ; nec solum destruunt habilitates ad actus morales virtutum moralium et infusarum atque contrarias generant, verum etiam omnino divertunt ab ultimo fine, et retrahunt a fine virtutum moralium.

Hinc nec mortalia peccata nec venialia per se attingunt habitum caritatis, nec circa ipsum aliquid operantur. Sed per peccata mortalia aliquid efficitur circa hominem privative : quo facto, necessario corrumpitur in homine caritas. Per venialia vero peccata nihil efficitur circa hominem quo in ipso caritas minuatur.

Idcirco dicendum, quod caritas a nulla nostra operatione potest diminui. Pro cujus intelligentia advertendum, quod caritas in nobis est lumen spirituale in recta ordinatione nostra ad Deum convertentem nos ad se, productum in nobis a Deo sicut a luce suprema : sicut in oculo nostro est lumen corporale in recta oppositione oculi nostri secundum situm ad solem. Per peccatum autem mortale constituit sibi homo alium finem quam Deum, videlicet bonum creatum caducum, in quo appetit impie delectari quamvis deberet Deo carere. Sicque avertit se ab ordinatione ad summam lucem : per quod indignus efficitur concesso sibi lumine supernaturali, videlicet caritate, et dignus est ea privari, ita quod Deus desinat eam conservare. Sicque Deo non faciente, sed permittente, seu conservationem et influentiam subtrahente, caritas cadit in nihilum. — Per veniale autem peccatum homo non divertit omnino a fine ultimo, scilicet Deo, imo habitualiter manet in ipso : ideo non meretur ita privari caritatis præsentia.

Sed numquid veniale aliquid agit in præjudicium caritatis? Utique, quia fervorem diminuit, imo et habilitatem in voluntate ex bonis actibus generatam. Nempe ad actum dilectionis duo concurrunt, videlicet liberum arbitrium eliciens actum, et caritas movens ipsum et ad agendum inclinans : quia secundum Augustinum, caritas ita se habet ad liberum arbitrium A sicut sessor ad equum. Quum autem duo ad eumdem actum concurrunt, potest ex parte utriusque oriri actionis impedimentum. Dico ergo quod veniale ponit impedimentum actui caritatis ex parte liberi arbitrii, ita quod debito seu decenti fervore non fertur in bonum. Non autem ponit tale impedimentum ex parte ipsius habitualis caritatis, ipsam in aliquo diminuendo, circa quam nil agere potest. Minuit tamen inclinationem in finem quam caritas libero arbitrio imprimit : sic quoque actionum B fervorem remittit. Unde quamvis caritas maneat integra, liberum tamen arbitrium ad diligendum tepescit continue, et in fine fere in tantum frigescit ac si caritate careret : sicque pronum fit ad mortale, et nisi auxilio adsistentis et inhærentis sibi caritatis torporem et teporem excusserit, mox in mortalem corruet culpam. Sic etiam necessaria est elevatio caritatis contra inclinationem fomitis semper quantum in se est deorsum trahentis. Sic etenim trahit deorsum, velut si alis volucris alli- C gatus consistat lapillus deorsum assidue trahens. Nec potest caritas in hac vita secundum communem legem sic perfici, ut inclinatio illa fomitis totaliter exstinguatur : unde nec sine peccato agi potest hæc vita. — Hæc Henricus.

Hæc positio quamvis (sicut nunc patuit) a magnis et multis doctoribus teneatur, quibusdam tamen irrationabilis esse videtur et in se ipsa et in suis motivis. Et ad hoc jam introductæ sunt plurimæ ratio- D nes. Quamvis enim veniale peccatum ad perfectam rationem peccati non pertingat, quia peccatum absolute loquendo, est transgressio legis divinæ atque cœlestium inobedientia præceptorum, ut sanctus definit Ambrosius (quod non convenit nisi mortali peccato); attamen veniale peccatum quantum participat de ratione peccati, tantum quoque participat de proprietatibus effectibusque peccati. Proprietates autem et effectus peccati sunt, inter Deum et rationalem creaturam dividere, elonga-

re, et bonum gratiæ impedire, sicut per A
Is. LIX, 2; *Jer.* V, 25. Isaiam prolatum est : Iniquitates vestræ diviserunt inter Deum vestrum et vos, et peccata vestra prohibuerunt bonum a vobis. Similiter effectus peccati est, Deum offendere eique displicere, mentem maculare et lædere. Quamvis itaque ista solis mortalibus vitiis plene et absolute conveniunt, tamen et venialibus culpis aliqualiter competunt.

Propter quod multi sancti et illuminatissimi viri, imo Sancti et perfecti, communiter peccata sua venialia et quotidiana B
quotidie cordialiter deplanxerunt, et in se ipsis ea acriter castigarunt disciplinis, jejuniis, ac aliis pœnitentiæ actibus : imo et docuerunt hominem potius debere omnem pœnam et mortem subire, quam vel semel venialiter peccare; nec quemquam debere veniale peccatum admittere ut per hoc possit proximum suum a mortali vitio præservare. Hinc et Scriptura divina veniales culpas frequenter appellat peccata sine additamento, ut quum S. Joannes apo-
I Joann. I, 8. stolus ait : Si dixerimus quia peccatum C
non habemus, nos ipsos seducimus; Jaco-
Jacob. III, 2. bus quoque : In multis offendimus om-
Prov. XXIV, 16. nes ; et Salomon : Justus septies cadit. Unde et sanctus Job, qui se a mortalibus confidenter pronuntiavit immunem, di-
Job XXVII, 6. cendo, Neque enim reprehendit me cor
Ibid. XIII, 18. meum in omni vita mea ; itemque, Si judicatus fuero, scio quia justus inveniar : nihilo minus de se ipso testatus est, allo-
Ibid. XIV, 17. quens Deum, Signasti quasi in sacculo
Ibid. 16. peccata mea; et rursus, Tu quidem gressus meos dinumerasti, sed parce peccatis D
Ibid. IX, 20. meis; et denuo, Si justificare (inquit) me voluero, os meum condemnabit me. Hinc homines sancti a venialibus tanquam a mortalibus cum omni diligentia cavent, et ea quotidie deflent et puniunt. Deus quoque frequenter legitur quibusdam electissimis Sanctis quasi graviter indignatus, iratus, offensus, et solitam consolationem gratiosamque visitationem abstraxisse eisdem pro minutissimis venialibus culpis : sicut pro levi risu aut verbo inconsiderato, seu quod oculos in aliquem injecerunt, præsertim in divino Officio.

Hinc sanctus disseruit Augustinus : Hoc facit sentina neglecta, quod fluctus irruens. Et iterum : Nolite parvi pendere venialia quia minima sunt, sed timete quia plura sunt. Minutissima est arena, et tamen si nimis in navim mittatur, deprimit et submergit. Hinc denuo contestatur : Venialia si nimium multiplicentur, premunt et opprimunt : nam et irrefrenata venialium consuetudo mortalis est. Propterea B. Cæsarius præsul loquitur in sermone : Sicut navis posteaquam pelagi fluctus evaserit, si in portu sentinata non fuerit, minutis guttis impletur ac mergitur ; sic religiosus devictis mundi hujus criminibus quasi periculosis fluctibus, quum ad portum monasterii venerit, si ibi subripientia et minuta peccata de animæ suæ sentina exhaurire neglexerit, in ipso monasterii portu naufragii crimen incurrit. Hinc denuo fassus est : Qui sola capitalia crimina cogitat, et contra ipsa tantum pugnare contendit, atque de parvis peccatis vitandis parvam aut nullam sollicitudinem gerit, non minus incurrit periculum quam si majora committeret crimina. Multa his consimilia scribit in homiliis suis Eusebius Emisenus. Unde et sanctus vir Climacus eos qui nunc profectui student virtutum, nunc vero in venialia resolvuntur, comparat cancris, qui modo procedunt, jam retrocedunt. Hinc demum devotissimus pater Bernardus : Nemo (inquit) dicat : Non est magnum si in his parvis minimisque permaneam culpis ; sufficit mihi si majora devitem peccata.
Hæc est enim, carissimi, blasphemia in *Matth.* XII, 32.
Spiritum Sanctum, peccatum irremissibile. Et hoc quidem a Sancto illo per hyperbolen dictum est, ad insinuandum quam necesse sit diligenter vitare venialia eum qui cupit evadere peccata mortalia.

Ecce quam acriter sancti Patres contra venialia peccata loquuntur, ita ut fateantur per ea mentem incidere culpas mortales, et per consequens caritatem cor-

rumpi : non quod venialia quamdiu infra limites suos manent, tollant gratuita, sed quoniam vehementer debilitant, remittunt ac minuunt ea, et ad mortale, quo corrumpuntur, disponunt. Deus etenim, quamvis caritatem infundat, tamen ad hoc eam nobis infundit, ut bene utamur eadem et proficiamus per ipsam atque in ipsa,
Luc. XIX, 13. quemadmodum in Evangelio : Negotiamini, inquit, dum venio. Unde et de talentis
Matth. XXV, 27. concessis exigit lucrum. Quod si ita egerimus, crescit, vigoratur et augetur in nobis caritas Dei, gratia et virtus omnis infusa; si vero negligentes fuerimus, tepescunt, remittuntur, languescunt et minuuntur in nobis, sicut et experientia docet. Imo si caritas in se ipsa æque intensa maneret in his qui prope ruinam sunt, in æque fortes erumperet actus, levi saltem celerique conatu, et venialia cuncta consumeret, quum sit spiritualis ignis et virtus expeditissime agens. Eisdem itaque gradibus caritas crescit et decrescit, remittitur et augetur. Propter quod super illud primi ad Thessa-
I *Thess.* V, 23. lonicenses, Deus pacis sanctificet vos per omnia, loquitur Glossa : Gratia Spiritus Sancti quæ data est nobis in Baptismo, servetur integra et incorrupta, ne vitio nostro et immunditia corrumpatur aut minuatur vel fugetur : quia dum agit homo quæ odit Spiritus Sanctus, recedit ab eo gratia ejus penitus, aut minuitur. Ad quod probandum possent multæ auctoritates et rationes adduci : quas brevitati studens omitto, quia et has reor sufficere. Etenim certum est quod sicut mortale peccatum est mera aversio ab ultimo fine, sic veniale est obliquatio aliqua ab eodem : alioqui non disponeret nec frequentia sua perduceret ad mortale.

Rationes quoque contra positionem istam inductæ, monstrantur invalidæ et solvuntur facillime : ut quum Thomas et alii dicunt, Causa diminutionis caritatis non potest sumi ex parte Dei, neque ex parte actus nostri; dico quod sumitur ex parte Dei, et etiam ex parte actus nostri : non quod Deus gloriosus et sanctus sit effe-

A ctiva causa mali culpæ, sed quod per accidens est causa diminutionis istius propter demeritum nostrum, in quantum diminutio ista est malum pœnæ. Nec mirum si sic fit causa diminutionis caritatis, quum sic sit causa omnimodæ subtractionis corruptionisque ejus : causa, inquam, permissiva, desinens conservare, sicut est causa obdurationis et obstinationis, gratiam non præstando : quemadmodum nauta per suam absentiam fertur causa naufragii. Juxta quem modum loquitur Isaias
B Omnipotenti : Quare nos errare fecisti de *Is.* LXIII, 17.
viis tuis, indurasti corda nostra ne timeremus te? Sed actus venialis peccati seu veniale in omissione consistens, est causa dispositiva et meritoria diminutionis istius. Qui enim negligenter et leviter habet se, ridendo, fabulando aut simili modo venialiter excedendo, prorsus meretur ut Deus modo prætacto caritatem in ipso diminuat : quod et Deus altissimus justissime agit. Nec ullum est dubium, imo et experimentaliter constat, quod homo qui
C non est sollicitus jugiter venialia evitare, grande patitur detrimentum illuminationis divinæ ac profectus interni : idcirco enim tam pauci ad perfectionem et sanctitatem pertingunt. — Deinde quum dicitur, quod cessatio ab actu non est causa diminutionis istius, et quod firmitas caritatis non est ex actibus nostris; jam responsum est, quod cessatio ab agendo et omissio venialiter culpabilis, est causa meritoria et dispositiva diminutionis istius : imo cessatio ab actu qui cadit sub
D præcepto, est taliter causa destructionis caritatis. Similiter dico, quod actus nostri boni et custodia cordis, diligentia et conatus proficiendi, sunt meritoria et dispositiva causa profectus et radicationis atque majoris firmitatis et augmenti caritatis. Unde Eusebius contestatur : Quantum nos apposuerimus ad diligentiam et conatum, tantum Deus apponet ad gratiam et profectum. Ideo Dominus ait per Zachariam :
Convertimini ad me, et convertar ad vos. *Zach.* I, 3.
Jacobus quoque apostolus : Appropinquate *Jacob.* IV, 8.

(inquit) Deo, et appropinquabit vobis. — A Quum vero adjungunt et dicunt, quod veniale peccatum caritatem non attingit, dico quod veniale peccatum quadam inertia percutit caritatis subjectum, et ita dispositive ac meritorie diminuit eam. Dico etiam quod sunt venialia quædam quæ non sunt circa media, sed circa finem, ut motus primi per subreptionem qui sunt contrarii fidei, et spei seu caritati divinæ: qui motus ob suam parvitatem et subreptionem sunt veniales, et uno modo magis attingunt caritatem quam peccata mortalia, quoniam simul stant cum caritate, non autem mortalia. — Deinceps quum dicunt, Non minuitur amor divinus ex inordinatione circa media, quæ sunt ad finem; hoc videtur valde incautum dictum, et penitus falsum : quia inordinatio circa creata potest esse tam magna, quod est caritatis totaliter corruptiva, ut patet de avaritia et amore carnali libidinoso. Et dato quod non sit inordinatio nisi venialis, adhuc est modo jam expresso diminutiva caritatis, ut supra jam patuit ex verbis Augustini, dicentis : Minus te, Domine, diligit, qui aliquid tecum diligit quod propter te non diligit. Idem patet ex verbis Chrysostomi, qui ait in homilia : Pro quanta parte cor tuum fuerit ad aliquam rem, pro tanta minus est ad Deum. Denique sicut communiter dicitur, Fortior est virtus unita quam dispersa : ideo vis affectiva tanto intensius fertur in Deum, quanto minus inordinate afficitur circa media seu terrena. — Rursum, dum dicunt, Quum deliquerit quis in minori, non est puniendus in majori; hoc videtur con-
Luc. XVI, 10. tra id quod in Evangelio ait Salvator : Qui in modico fidelis est, et in majori fidelis erit; qui in minori infidelis est, in majori infidelis erit. Et item contra id quod
Eccle. IX, 18. in Ecclesiaste habetur : Qui in uno deliquerit, multa bona perdet. Qui enim unum mortale commiserit, universis virtutibus infusis quantum ad esse formatum earum cunctisque meritis suis privatur. Propter
Jacob. II, 10. quod S. Jacobus effatur : Quicumque totam legem impleverit, offendat autem in uno, factus est omnium reus. Nonne pro vili et brevi voluptate carnali infligitur damnum æternum carentiæ cœlestis felicitatis, imo et amaritudo perpetuæ damnationis? Tamen ad propositum dico, quod delinquens in minori, id est, venialiter peccans, punitur in minori, id est in caritatis diminutione : quemadmodum peccans in majori, id est, mortaliter peccans, punitur in majori, id est in caritatis subtractione et amissione. Hæc circa verba B Thomæ sunt dicta, quæ etiam sufficiunt circa ea quæ scribunt qui ejus opinionem sequuntur.

Ex quibus insuper innotescit responsio ad argumenta Alberti, dicentis : Nihil minuit in nobis caritatem, quia nec Deus, *Cf.* p. 55 C. nec voluntas, nec culpa. Non Deus, quia ipse dat et conservat caritatem. Ad quod dico, quod Deus ex sua pietate et liberalitate eam dat atque conservat, et ex sua justitia diminuit, retrahit aufertque eam, non conservando : quod est quasi permissive eam minuere seu auferre sive de- C struere. Nam caritas jugiter indiget conservatione divina et dependet ab illa, et hoc propter demerita nostra. Voluntas etiam nostra quum sit libera, operativa est eorum quæ caritatem dispositive ac meritorie augent et minuunt. — Quod vero addit Albertus, veniale peccatum non minuere caritatem, quoniam non attingit eam, quum non sit in eodem subjecto cum ea, quoniam caritas est in superiori animæ parte, veniale in inferiori; quod D autem diminuit habitum alicujus potentiæ, oportet simul esse cum eo : istud totum patitur dejectionem. Jam enim ostensum est, etiam in superioribus viribus animæ esse venialia quædam peccata. Denique caritas non solum minuitur, sed et omnino, corrumpitur a peccatis mortalibus, quorum multa sunt in inferiori animæ parte, ut passiones prædominantes, circa quas exstirpandas versantur virtutes morales. Quod etsi quis negaverit, negare non poterit quin et in intellectiva potentia

sint multa peccata mortalia caritatis totaliter corruptiva : ut ignorantia Dei et juris quod quis scire tenetur (de qua ait Apostolus, Ignorantiam Dei quidam habent ; I Cor. xv, 34. et, Qui ignorat, ignorabitur); vitium quoque Ibid. xiv, 38. puerilitatis, quod dono sapientiæ directe contrariatur; infidelitas, hæresis, quæ fidei adversantur.

Insuper ad id quod objicitur, quod secundum istam positionem, caritas posset per venialia tandem totaliter consumi ac tolli : dico quod venialia in tantum possunt excrescere, quod si quid culpæ addatur, mox gignetur et erit peccatum mortale, sicut verba Sanctorum præhabita apertissime protestantur. Sicque dispositive ac meritorie auferent caritatem. — Porro ad illud, quod juxta hæc pro veniali peccato infligeretur pœna æterna, habetur responsio ex verbis Thomæ de Argentina, dicentis : Veniale bona cœlestis gloriæ minuit, non illa quæ debentur et quæ habemus per merita ibi reposita, sed quæ deberentur, si venialia non fierent. Nec ideo Dominus punit bis in id ipsum, quia illa auctoritas intelligenda est de plena et sufficienti punitione. Alias certum est quod multorum vitiorum pœna incipit in præsenti, et perpetuatur in futuro : imo cuilibet peccato duplex fertur pœna correspondere, videlicet pœna damni, pœnaque sensus. Nec sequitur ex his, quod in purgatorio sit locus merendi : quoniam gradus caritatis hic amissus, non recuperatur nec redditur ibi ; sed solum pro peccato fit ibi punitio, atque pro præmiis vitæ præsentis remuneratur in cœlo.

Præterea, quod doctores quidam præfati fervorem caritatis ponunt in parte sensitiva ex inferiorum obedientia virium, quasi caritas sancta non habeat in superiori vi affectiva proprium spiritualem eliciturnque fervorem, non censetur idonee dictum. Imo caritas, potissime perfectorum, talem in primis habet fervorem, qui ex sua exuberantia et vehementia interdum tam valide in vires redundat inferiores, quod grandis et afflictiva inde alteratio A oritur : imo quandoque vires illæ a suis actibus suspenduntur ac sopiuntur, quod in anagogicis motibus, raptu et ecstasi palam conspicitur.

Hinc Antisiodorensis in Summa sua, tertio libro, post verba sua præhabita et post p. 54 C' et s. varia argumenta concludit : Bene potest sustineri, quod caritas per veniale minuitur. Et si objiciatur, Hoc facit gutta camino ardenti, quod veniale caritati : dicendum, quod quoddam est veniale magnum, quod dicitur lignum ; aliud medium, quod B dicitur fœnum ; tertium minimum, quod dicitur stipula. Et tale minimum non minuit caritatem, præsertim perfectam. Auctoritas vero illa, de perfecta caritate et minimo veniali est exponenda. — Ad illud quoque quo arguitur, quod caritas per venialia tandem omnino consumeretur, uno modo respondetur, quod secundum non aufert tantum de caritate ut primum. Et intelligatur ibi *tantum*, in proportione, non in quantitate. Verbi gratia, ponatur quod primum veniale auferat medietatem C caritatis, secundum veniale non auferet aliam medietatem, sed medietatem medietatis ; et tertium, medietatem residui ; et ita in infinitum : sicque per sola venialia nunquam tolletur ex toto. Porro quod primum veniale plus aufert de caritate, est quoniam major caritas et veniale magis repugnant quam minor caritas et veniale. Vel potest dici, quod primum et secundum æqualia auferunt in quantitate, sed id quod aufert primum veniale, non est proportionabile veniali : unde infinita tanta D sunt in caritate. Quum enim peccatum mortale auferat caritatem, et veniale peccatum in infinitum minus sit quam mortale, in infinitum minus tollit quam mortale : et ideo infinita tanta sunt in caritate. Hæc Antisiodorensis.

Hinc ait Richardus : Quoniam aliqui tenent caritatem per venialia minui, ideo ad videndum causa disputationis quomodo positio illa possit defendi, solvenda sunt argumenta ei contraria. Quum itaque dicitur, quod omne finitum per ablatio-

nem finiti aliquoties repetitam tandem A consumitur, dicunt quidam quod non sit verum in caritatis diminutione: sicut videmus quod per subtractionem anguli contingentiæ ab angulo rectilineo, angulus rectilineus minor efficitur; et tamen si infinities subtraheretur, nunquam totaliter consumeretur, quum certa possit demonstratione ostendi, angulum rectilineum quantumlibet parvum, esse majorem angulo contingentiæ. — Potest et aliter responderi, quod concessa veritate propositionis assumptæ, non sequitur caritatem B destrui posse, nisi mortali peccato interveniente : quia per quodlibet veniale non remittitur aliquid de caritatis essentia; sed postquam multa venialia præcesserunt, deinde per unum veniale, in virtute præcedentium quæ disposuerunt, aliquid caritatis minuitur per hoc quod aliquid de contrario habitu generatur, sicut in guttis cavantibus lapidem. Et posset homo in tantum augere contrarium habitum, quod cum ipso nihil posset stare de essentia caritatis, quin peccaret mortaliter C peccato omissionis. Tenetur enim augmentum habitus contrarii evitare quod secum non compatitur quidquam de essentia caritatis, in qua ponuntur plures gradus actualitatis in potentia. Hæc Richardus.

At vero aliqui dicunt, ex actibus caritatis infusæ generari in voluntate habitum caritati simillimum, et habitum illum remanere post mortale peccatum : per quem quidam adhuc valde inclinantur ad opera bona. Et hoc affirmat Henricus de Hassia in tractatulo suo de Discretione spirituum, asserens hominem non posse pro certo discernere inter actus illius habitus acquisiti, et inter actus caritatis infusæ : qui tamen habitus acquisitus potest minui et paulatim auferri per vitia. Quam positionem Richardus hic tangit, et approbat eam Durandus. — Quidam vero negant eamdem, quoniam actus ex virtutibus moralibus acquisitis procedentes, non generant alios habitus, sed præcedentes confirmant: ergo actus a virtute infusa procedentes, non gignunt in nobis alium habitum, sed præcedentem, ex quo causantur, solum confirmant. Ad quod respondet Durandus quod non sit simile : quoniam actus procedens ex potentia per caritatem infusam actuata, et est moralis de se, et est supernaturalis ac meritorius ratione caritatis infusæ. Supernaturale enim et meritorium non excludit morale, sed magis includit. Itaque ex actibus supernaturalibus meritoriis, in quantum hujusmodi sunt, non generatur alius habitus, sed caritas confirmatur; in quantum vero morales sunt, habitus quidam generantur ex eis. — Idem dicit Henricus quinto Quodlibeto.

DISTINCTIO XVIII

A. *Utrum eadem ratione Spiritus Sanctus dicatur donum, et datum sive donatum.*

PRÆTEREA diligenter considerandum est, quum Spiritus Sanctus dicatur donum et datum, utrum et eadem ratione utrumque nomen ei conveniat : quod utique videri potest.

B. *Quare ita esse videtur.*

Quum enim idem sit, Spiritum Sanctum dari et Spiritum Sanctum donari, ex eadem ratione videtur Spiritus Sanctus dici datum et donum. Hoc etiam videtur Augustinus significare in quintodecimo libro de Trinitate, quum ait : Spiritus Sanctus in tantum donum Dei est, in quantum datur eis quibus datur; apud se autem Deus est, etsi nemini datur. Ecce aperte dicit, Spiritum Sanctum donum appellari, quia datur. Si autem ex eo tantum appellatur donum, quia datur, non ab æterno fuit donum, quia non datur nisi ex tempore.

Aug. de Trinitate, lib. xv, c. 19.

C. *Responsio, quare datum sive donatum dicatur Spiritus Sanctus.*

Ad quod dicimus, quia Spiritus Sanctus et donum dicitur, et datum sive donatum; sed datum sive donatum ex eo tantum dicitur, quia datur vel donatur : quod habet tantum ex tempore.

D. *Hic quare donum.*

Donum vero dicitur non ex eo tantum quod donetur, sed ex proprietate quam habuit ab æterno. Unde et ab æterno fuit donum. Sempiterne enim donum fuit, non quia daretur, sed quia processit a Patre et Filio. Unde Augustinus in quarto libro de Trinitate ait : Sicut natum esse est Filio a Patre esse; ita Spiritui Sancto donum Dei esse, est a Patre et a Filio procedere. Hic aperte ostenditur, quod Spiritus Sanctus eo donum est, quod procedit a Patre et a Filio, sicut Filius eo est a Patre, quod natus est ab eo. Non enim idem est Filio esse a Patre et Spiritui Sancto, id est, non ea proprietate Filius dicitur esse a Patre, qua Spiritus Sanctus. Nam Filius dicitur esse a Patre, quia genitus est ab eo; Spiritus Sanctus vero dicitur esse a Patre et a Filio, quia Spiritus Sanctus est donum Patris et Filii, id est, quia procedit ab utroque. Eo enim dicitur Spiritus, quo donum; et eo donum, quo procedens. Unde Augustinus in quinto libro de Trinitate ait : Spiritus Sanctus, qui non est Trinitas, sed in Trinitate intelligitur, in eo quod proprie dicitur Spiritus Sanctus, relative dicitur, quum et ad Patrem et Filium refertur, quia Spiritus Sanctus et Patris et Filii Spiritus est. Sed ipsa relatio non apparet in hoc nomine; apparet autem quum dicitur donum Dei. Donum est enim Patris et Filii, quia et a Patre procedit et a Filio. Ecce his verbis aperte ostenditur, eadem relatione dici Spiritum Sanctum et donum : donum autem, quia procedit a Patre et Filio. Proprietas ergo qua dicitur Spiritus Sanctus vel donum, processio ipsa est, de qua post plenius agemus cum aliis. Quum ergo ab æterno processerit ab utroque, et ab æterno donum fuit, non ergo Spiritus Sanctus eo tantum dicitur donum quia donatur :

Ibid. lib. iv, c. 20.

Ibid. lib. v, c. 11.

nam et ante fuit donum quam donaretur. Unde Augustinus in quinto libro de Trinitate : Semper Spiritus Sanctus procedit, et non ex tempore, sed ab æternitate procedit. Sed quia sic procedebat ut esset donabile, jam donum erat antequam esset cui donaretur. Aliter enim intelligitur, quum dicitur donum; aliter, quum dicitur donatum. Nam donum potest esse etiam antequam detur; donatum autem, nisi datum fuerit, nullo modo dici potest. Sempiterne ergo Spiritus Sanctus est donum, temporaliter autem donatum. His verbis aperte ostenditur, quod sicut Spiritus Sanctus ab æterno procedit, ita ab æterno donum est : non quia donaretur a Patre Filio, vel a Filio Patri; sed quia ab æterno processit donabilis.

Aug. de Trinitate, lib. v, c. 15.

Ibid. c. 16.

E. *Quæritur cui donabilis.*

Sed quæritur cui donabilis, utrum Patri et Filio, an tantum nobis, qui nondum eramus. Si autem non erat donabilis Patri et Filio, sed tantum nobis; et ex eo donum erat, quia sic donabilis procedebat : videtur quod Filius semper eadem ratione donum fuerit, quia ab æterno processit a Patre, donabilis nobis in tempore. Nam et de Filio legitur quod datus est nobis. Ad quod dicimus, quia Spiritus Sanctus nobis tantum, non Patri vel Filio, donabilis processit, sicut et nobis tantum datus est. Et Filius vere datus est nobis, et ab æterno processit a Patre, non ut donabilis tantum, sed ut genitus qui et donari posset. Processit ergo ut genitus et donabilis. Sed Spiritus Sanctus non procedit ut genitus, sed tantum ut donum. Donum autem semper fuit, non solum quia donabilis, sed quia ab utroque processit, et quia donabilis fuit. Unde Augustinus in quinto libro de Trinitate ait : Eo ipso quod daturus erat eum Deus, jam donum erat, etiam antequam daretur. Et ideo donabilis est, sed aliter donabilis quam Filius : nam et aliter datus et aliter processit quam Filius. Filii enim processio genitura est vel nativitas; Spiritus Sancti vero processio nativitas non est : utraque vero ineffabilis est.

Is. IX, 6.

Aug. op. cit. c. 15.

F. *Quod sicut Filius nascendo accepit non tantum ut esset Filius, sed etiam essentia ; ita et Spiritus Sanctus procedendo accepit non tantum ut esset donum, sed etiam ut esset essentia.*

Et notandum, quod sicut Filius nascendo accepit non tantum ut Filius sit, sed omnino ut sit, et ut ipsa substantia sit; ita et Spiritus Sanctus a Patre et Filio procedendo accepit non tantum ut Spiritus Sanctus sit vel donum, sed etiam ut omnino sit, et ut substantia sit : quod utique non accepit ex eo quod datur. Nam quum non detur nisi ex tempore, si hoc haberet ex eo quod datur, accepisset ergo ex tempore ut esset. Unde Augustinus in quinto libro de Trinitate : Filius non hoc tantum habet nascendo, ut sit Filius, sed omnino ut sit. Quæritur ergo, utrum Spiritus Sanctus eo quod datur, habeat non tantum ut donum sit, sed omnino ut

Ibidem.

sit. Quod si non est nisi quia datur, id est, si non habet esse nisi eo quod datur, sicut Filius nascendo habet non tantum ut sit Filius, quod relative dicitur, sed omnino ut sit ipsa substantia : quomodo etiam Spiritus Sanctus erat ipsa substantia, quum non prius daretur quam esset cui daretur? Non ergo eo quod datur, sed procedendo, habet ut sit donum et ut sit essentia : sicut Filius non eo quod datus est, sed nascendo, accepit non tantum ut sit Filius, sed ut sit essentia. Unde Augustinus in quintodecimo libro de Trinitate ait : Sicut Filio præstat essentiam sine initio temporis, sine mutabilitate naturæ, de Patre generatio; ita Spiritui Sancto præstat essentiam sine ullo initio temporis, sine ulla mutabilitate naturæ, de utroque processio. Aug. de Trinitate, lib. xv, c. 26.

G. *Quod ex prædictis videtur, quod Filius non tantum sit Filius nativitate, sed etiam de simili essentia, et Spiritus Sanctus processione.*

Hic oritur quæstio, Si Filius nascendo habet non tantum ut sit Filius, sed ut sit essentia; et Spiritus Sanctus procedendo, non tantum ut sit donum, sed ut sit essentia : ergo et Filius nativitate essentia est, et Spiritus Sanctus processione est essentia, quum alibi dicatur, quod nec Pater eo Pater est quo Deus, nec Filius eo Filius quo Deus, nec Spiritus Sanctus eo donum quo Deus, quia ut ait Augustinus in septimo libro de Trinitate, his nominibus relativa eorum ostenduntur, non essentia : unde post plenius agemus. Ibid. lib. vii, c. 2. Ad quod breviter respondentes, dicimus quia nec Filius nativitate essentia est, sed tantum Filius; nec Spiritus Sanctus processione essentia est, sed donum tantum : et tamen uterque, et ille nascendo et iste procedendo, accepit ut esset essentia. Non enim, ut ait Hilarius in quinto libro de Trinitate, per desectionem aut protensionem aut derivationem ex Deo Deus est, sed ex virtute naturæ in naturam eamdem nativitate subsistit Filius, et ex virtute naturæ in naturam eamdem processione subsistit Spiritus Sanctus. Hilar. de Trinitate, lib. v, n. 37.

H. *Exponit verba Hilarii.*

Quod ita intelligi potest : Ex Patre, qui est virtus ingenita, naturam quam habet, eamdem Filius nativitate, id est nascendo, et Spiritus Sanctus processione, id est procedendo, habet. Unde ipse idem apertius eloquens, quod dixerat aperit, dicens : Nativitas (inquit) Dei non potest non eam de qua profecta est, tenere naturam. Ibidem. Non enim aliud quam Deus subsistit, quod non aliunde quam de Deo subsistit. Ex his verbis aperitur quomodo intelligendum sit illud : De Patre generatio præstat essentiam Filio, et de utroque processio præstat essentiam Spiritui Sancto : Aug. de Trinitate, lib. xv, c. 26. non quia ille essentia sit Filius, et iste essentia sit Spiritus Sanctus, imo proprietate personali; sed quia et ille nascendo et iste procedendo essentiam habet eamdem et totam quæ in Patre est.

I. *Quod Spiritus Sanctus dicitur donum et donatum, secundum duos prædictos modos processionis.*

Ex prædictis patet, quod Spiritus Sanctus sempiterne donum est, et temporaliter datum vel donatum. Ex quo apparet, illam distinctionem geminæ processionis esse de qua supra egimus. Nam secundum alteram processionem dicitur donatum vel datum, secundum alteram vero dicitur donum.

K. *Secundum hoc quod donum est, refertur ad Patrem et Filium; secundum quod datum, ad eum qui dedit, et ad eos quibus datum est.*

Et secundum hoc quod sempiterne donum est, refertur ad Patrem et Filium; secundum hoc vero quod dicitur datum vel donatum, et ad eum qui dedit refertur, et ad eos quibus datur, et ejus dicitur esse qui dat, et illorum quibus datur. Unde Augustinus in quinto libro de Trinitate ait : Quod datum est, et ad eum qui dedit refertur, et ad eos quibus dedit. Itaque Spiritus Sanctus non tantum Patris et Filii, qui dederunt, sed etiam noster dicitur, qui accepimus. Spiritus ergo et Dei est, qui dedit, et noster, qui accepimus : non ille spiritus noster quo sumus, quia ipse est spiritus hominis, qui in ipso est, quamvis et illum spiritum qui hominis dicitur, utique accepimus. Sed aliter iste, aliter ille, noster dicitur. Aliud est enim quod accepimus ut essemus, aliud quod accepimus ut sancti essemus. Quod autem Spiritus Sanctus noster dicatur, Scriptura ostendit. Scriptum est enim de Joanne, quod in spiritu Eliæ veniret. Ecce dictus est Eliæ spiritus, quem accepit Elias, scilicet Spiritus Sanctus. Et Moysi ait Dominus : Tollam de spiritu tuo, et dabo eis, id est, dabo illis de Spiritu Sancto, quem jam dedi tibi. Ecce et hic dictus est spiritus Moysis. Patet igitur quia Spiritus Sanctus, noster dicitur spiritus, scilicet quia nobis datus, et datus utique ad hoc, ut sancti essemus; spiritus vero creatus ad hoc est datus, ut essemus.

Aug. de Trinitate, lib. v, c. 14.

Luc. I, 17.

Num. XI, 17.

L. *An Filius, quum sit nobis datus, possit dici noster ut Spiritus Sanctus.*

Hic quæritur, utrum et Filius, quum sit nobis datus, dicatur vel possit dici noster. Ad quod dicimus, quia Filius dicitur noster panis, noster redemptor, et hujusmodi; sed non dicitur noster Filius, quia filius dicitur tantum relative ad eum qui genuit : et ideo noster Filius non potest dici, sed Patris tantum. In eo autem quod dicitur datus, et ad eum qui dedit et ad eos quibus datus est refertur, ut Spiritus Sanctus : qui etiam quum in Scriptura, ut supra dictum est, dicatur spiritus noster, vel spiritus tuus, vel illius, ut de Moyse et Elia dictum est; nusquam tamen in Scriptura occurrit ita dici, Spiritus Sanctus noster, vel tuus, vel

Matth. VI, 11.

Num. XI, 17; *Luc.* I, 17.

illius, sed, spiritus noster, vel tuus, vel illius : quia Spiritus Sanctus eo dicitur quo donum, et utrumque relative dicitur ad Patrem et ad Filium, et hoc sempiterna relatione. Si tamen aliquando dicitur donum nostrum, accipitur donum pro donato vel dato. Quum vero donum accipitur eo modo quo Spiritus Sanctus donum Patris et Filii dicitur, non hominis; ita et Filius sub hac appellatione non potest dici noster, ut dicatur Filius noster, sicut nec dicitur Spiritus Sanctus noster : et tamen de Filio dicitur, panis noster; et de Spiritu, spiritus noster. Ille noster panis, quia *Matth.* vi, 11.
nos reficit, nobis datus; iste noster spiritus, quia nobis inspiratur a Patre et Filio, et in nobis spirat sicut vult. Unde Augustinus in quinto libro de Trinitate ait : *Joann.* III, 8. Aug. de Trinitate, lib. v, c. 14.
Quod de Patre natum est, ad Patrem solum refertur, quum dicitur, Filius : et ideo Filius Patris est, et non noster. Dicimus tamen et panem nostrum da nobis, sicut *Matth.* vi, 11.
dicimus, spiritum nostrum.

M. *Utrum Spiritus Sanctus ad se ipsum referatur.*

Post hæc quæritur, utrum Spiritus Sanctus ad se ipsum referatur. Hoc enim videtur ex prædictis posse probari. Si enim quod datur, refertur ad eum qui dat et ad eum cui datur, et Spiritus Sanctus datur a se ipso, ut prædictum est; ergo refertur ad se ipsum. Hujus quæstionis determinationem in posterum differimus, donec tractemus de his quæ relative dicuntur de Deo ex tempore, in quibus datum et donatum continentur.

SUMMA

DISTINCTIONIS OCTAVÆDECIMÆ

JAM supra tractatum est de duplici missione Spiritus Sancti, videlicet invisibili atque visibili. Nunc tractatur de nomine quod convenit ei secundum quod temporaliter procedit aut processibilis est, utpote de hoc nomine, donum. Et circa hoc principaliter quatuor investigat, solvit et declarat. Primum est, an et qualiter Spiritus Sanctus sit donum in quo cetera dona donantur. Secundo, qualiter diversimode appelletur donum et datum. Tertio, quum tam Filius quam Spiritus Sanctus legatur hominibus datus, cur non dicatur ipse Filius Dei filius noster, quemadmodum Spiritus Sanctus qui est Spiritus Patris ac Filii, vocatur spiritus noster, quamvis nusquam vocetur Spiritus Sanctus noster.

A Quarto quærit, an Spiritus Sanctus ad se ipsum referatur, quoniam a se ipso secundum præhabita datur : cujus quæsiti solutionem differt in posterum. Et circa hæc quatuor, facit pro utraque parte inquisitiones, objectiones, et solvit. Atque juxta hæc textus diversimode dividitur; principaliter tamen in quatuor partes, sicut ex ipso textus tenore ac rubricis ejus facillime intuentibus elucescit.

B

QUÆSTIO PRIMA

HIc quæritur primo, **Qualiter ratio doni conveniat Spiritui Sancto, an scilicet ipse sit primum ac liberalissimum donum in quo cetera dona præstantur.**

Videtur quod non. Primo, quia divina essentia donum est et datum, quam Pater

dedit Filio generatione æterna, sicut in Evangelio Filius protestatur, Pater quod dedit mihi, majus omnibus est : utpote divina essentia, ut Sancti exponunt. Divina autem essentia secundum rationem ordine naturæ præintelligitur ante Spiritum Sanctum : et sic ipsa est primum donum ac datum. — Secundo, si Spiritus Sanctus est donum in quo omne donum datur, ergo divina essentia, quæ est donum et datum, ab ipso datur : quod dici non potest, quia ab eo nulla divina procedit persona. — Tertio, amor est primum donum : amor autem unicuique divinæ personæ commune est nomen. — Quarto, Filius datus est nobis, non tamen a Spiritu Sancto, quia non habet rationem principii aut datoris respectu Filii. — Quinto, quia in littera continetur, quod ab æterno convenit Spiritui Sancto esse donum. Ergo ab æterno videtur datus Filio a Patre, aut Patri a Filio : quod in textu negatur. — Sexto, quoniam dona ad intellectum pertinentia Filio appropriantur, quum Filius sit Verbum intellectus paterni et sapientia ejus, ut patuit. — Septimo, doni non est donum : quum ergo Spiritus Sanctus sit donum, sibi non convenit esse fontem et primam rationem donorum. Multa quoque dona a Deo donantur in quibus Spiritus Sanctus non datur, videlicet dona naturæ et dona gratiæ gratis datæ.

Joann. x, 29.

In contrarium est auctoritas Augustini in littera; imo quod ad Corinthios ait Apostolus : Hæc omnia operatur unus atque idem Spiritus, dividens singulis prout vult. — Insuper, omne donum creatum oportet reduci in primum et increatum donum, quod est Spiritus Sanctus. — Rursus, omne donum proprie dictum ex amore procedit. Quum igitur Spiritus Sanctus sit amor Patris ac Filii, recte appropriatur ei esse primum, fontale ac liberalissimum donum in quo et a quo omne aliud donum donatur.

I *Cor.* xii, 11.

Ad hæc Alexander respondet : Spiritus Sanctus proprie donum est, quum quintodecimo de Trinitate asserat Augustinus : In Trinitate non est Verbum nisi Filius, nec donum nisi Spiritus Sanctus. Etenim Spiritus Sanctus secundum suam proprietatem amor est a Patre ac Filio manans.

Sed objici potest : Tota Trinitas dat se, quia communicat se ad fruendum. Ergo tota Trinitas donum est : cur ergo Spiritus potius dicitur donum quam Pater vel Filius? — Secundo, sicut Spiritus Sanctus fuit nobis donabilis ab æterno, ita et Filius. Ergo Filius debet dici donum, quemadmodum Spiritus Sanctus : imo et per prius seu primum donum, quum ipse Filius sit Spiritus Sancti principium. — Tertio, Spiritus Sanctus donum vocatur per spiritualem missionem in mentes fidelium : in qua missione datur nobis amor gratuitus. Sed consimiliter in spirituali missione Filii nobis confertur cognitio saporosa et dulcis ac salutaris, qua Deo placemus. Ergo Filio, sicut Spiritui Sancto, convenit esse donum.

Dicendum ad primum, quia ut ait Augustinus in libro de Spiritu et anima, omnis usus seu communio aut fruitio Divinitatis, est nobis ex munere qui est Spiritus Sanctus, cui attribuitur communio Patris et Filii : quoniam illa communio est in nobis ex amore, qui attribuitur et appropriatur Spiritui Sancto. Quum ergo Spiritus Sanctus dicat rationem donationis, proprie donum vocatur. — Ad secundum, quod Filius procedit per modum naturæ, Spiritus Sanctus vero per modum amoris et voluntatis. Processio autem per modum voluntatis, eo ipso quo processio est, est donatio; et procedens, est donum. Sed ita non est de processione per modum naturæ.

Ad tertium, quod sicut in littera ex Augustino inducitur, Spiritus Sanctus non habet rationem doni vel donabilis in quantum amor, sed etiam ex modo suæ processionis. Ratio autem doni tripliciter est in Spiritu Sancto. Primo, per respectum ad suum principium : procedit enim sicut donum a dante, utpote communicatione

liberalissima. Secundo, per respectum ad creata : et hoc dupliciter, puta secundum habitum et secundum actum. Filius autem primo modo, videlicet secundum habitum, non habet rationem doni : quoniam non procedit secundum rationem dantis, sed generantis. Habet tamen rationem doni secundum potentiam ad creaturas, prout in ratione doni est connotatio alicujus effectus in creatura; sed non habet rationem doni secundum habitum proprie, quamvis sit donabilis : quoniam aliud est potentia, aliud aptitudo. Nam pater carnalis potest filium suum docere : ad hunc tamen actum non habet aptitudinem in quantum pater, sed in quantum magister. Verum Spiritus Sanctus dicitur donum, non solum quia potest donari, sed quia ex sua processione aptitudinem habet ut detur, quia procedit ut donum atque donabile : sicque habitualiter ei convenit esse donum. — Præterea, aliud est fieri, aliud dari : quoniam fieri convenit non exsistenti, dari vero exsistenti. Ideo primum est esse rei, non donum ejus. Quum ergo per appropriationem omnia sint in Filio, sicut in exemplari et causali principio, atque in Spiritu Sancto dentur rebus charismata, Spiritus Sanctus dicitur donum, non Filius. — Amplius, donum in quantum donum, est voluntarium; cognitio autem in quantum cognitio, non dicitur voluntaria. Ideo Spiritui Sancto, qui est amor, convenit ratio doni, non Filio, qui est sapientia. — Præterea, omne donum in quantum donum, est gratia. Spiritus Sanctus vero est gratia non solum effective, imo et formaliter, sicut est caritas : est etenim gratia increata. Quumque Filius non sit gratia, sed germen naturale, ratio doni non convenit Filio secundum se. — Hæc Alexander.

Consonat Bonaventura, dicendo : Quum dicitur quod Spiritus Sanctus est donum in quo omnia dona donantur, ablativus iste, *quo*, potest dupliciter accipi : primo, ut dicat concomitantiam; secundo, ut dicat causalitatem. Si dicat concomitantiam,

A sic non est universaliter verum, quoniam sensus est quod Spiritus Sanctus detur in omnibus seu cum omnibus donis suis : quod non est verum, sumendo donum extense. Quædam namque sunt dona quæ semper sunt cum Spiritu Sancto, ut caritas, sapientia; quædam quæ nunquam sunt cum Spiritu Sancto, ut timor pure servilis; quædam quæ aliquando sunt cum Spiritu Sancto, aliquando non, ut prophetia. Si autem particulariter intelligatur de donis gratiæ gratum facientis, sic verum
B est, nec habet instantiam. — At vero si ablativus iste dicat causalitatem, hoc potest esse tripliciter. Primo, ita quod dicat causalitatem simpliciter : et ita est commune Patri et Filio ac Spiritui Sancto quia omnia dona sunt ab eis. Secundo, ut dicat causalitatem et subauctoritatem : et in hoc differt a Patre, non a Filio, quoniam Pater dat per Filium ac Spiritum Sanctum. Tertio, ut dicat auctoritatem et exemplaritatem : sicque proprie convenit Spiritui Sancto. Ipse quippe procedit per
C modum primi doni, ita quod omnis donatio recta atque gratuita ab ipso et per ipsum est, et ab eo accipit rationem donationis. Hæc Bonaventura.

Denique Thomas circa hæc : Dare, inquit, multipliciter dicitur. Primo, largissime et ex proprietate naturæ, sicut ignis dicitur dare calorem, sol splendorem : et hujus donationis principium non est voluntas. Secundo, ex voluntate ut donationis principio. Quod contingit dupliciter. Quandoque enim per dationem intenditur
D aliqua utilitas dantis, vel quantum ad remotionem mali, ut dum aliquid datur ex timore, talisque datio appellatur redemptio; vel quantum ad acquisitionem boni, quæ datio proprie dicitur quæstus seu quædam venditio. Interdum vero non intenditur ulla dantis utilitas : unde hæc datio proprie dicitur liberalis atque gratuita, et vocatur donatio. Porro datio in qua intenditur utilitas dantis, nunquam convenit Deo, qui bonorum nostrorum *Ps.* xv, 2.
non indiget. Ideo Deus singulariter dici-

tur liberalis. Nam in aliis dantibus communiter intenditur aliquo modo utilitas aliqua dantis, vel boni temporalis, vel spiritualis. Propter quod nulla datio est pure liberalis, ut asserit Avicenna, nisi datio Dei et operatio ejus. Ratio demum liberalis donationis, est amor, qui secundum divinum Dionysium, movet superiora ad provisionem minus habentium. Quumque Spiritus Sanctus sit amor, ipse est ratio universorum datorum quorum principium est divina voluntas, ut sunt omnia creaturis collata. Hæc Thomas in Scripto.

De Divin. nom. cap. IV.

Insuper in prima parte, quæstione tricesima octava, ostendens qualiter donum sit nomen personale seu personæ Spiritus Sancti : In nomine (inquit) doni importatur habitudo ad hoc quod donetur. Quod autem datur, habitudinem habet et ad id a quo datur, et ad id cui datur : non enim daretur ab aliquo, nisi esset illius; et ad hoc datur alicui, ut sit ejus. Persona vero divina dicitur esse alicujus, vel secundum originem, sicut Filius est Patris; vel in quantum habetur ab eo, sicque a solis creaturis rationalibus Deo conjunctis divina persona habetur : quæ libere possunt Deo frui, quia per cognitionem et amorem pertingunt ad ipsum. Verumtamen ad habendum taliter Deum, non valent virtute propria pervenire, sed indigent desuper adjuvari : et hoc fit adjutorio Spiritus Sancti, qui datur eis, et est dator ac donum. — Nomen itaque doni importat personalem distinctionem, secundum quod donum dicitur esse alicujus ratione originis qua procedit ab illo : sicque est nomen Spiritus Sancti. Et tamen Spiritus Sanctus dat se ipsum in quantum est potens sui ipsius, potens se uti vel potius frui : quemadmodum homo liber dicitur esse sui ipsius. Et hoc est quod super Joannem loquitur Augustinus : Quid tam tuum est quam tu? Et sic dat atque communicat semetipsum. Hæc in prima parte Summæ.

In Summa quoque contra gentiles, libro quarto, capitulo vicesimo primo, inter cetera loquitur : Ea quæ a Deo in nobis sunt, reducuntur in Deum sicut in causam efficientem et exemplarem : in causam quidem exemplarem, secundum quod id quod in nobis a Deo est, Deum aliquo modo imitatur. Quumque totius Trinitatis sit una virtus sicut et una essentia, quidquid in nobis a Deo est sicut a causa efficiente, simul est a Patre et Filio ac Spiritu Sancto. Sed quoniam caritas est specialiter repræsentativa et imitativa Spiritus Sancti, ipsa specialiter Spiritui Sancto ut causæ exemplari adscribitur. Imo, quum Spiritus Sanctus procedat ut amor, qui est propria ratio dandi et primum donum, recte Spiritus Sanctus dicitur donum quo nobis divina conferuntur charismata. Ad hoc enim quod homo ad felicitatem pertingat divinæ fruitionis, quæ Deo ex sua natura est propria, oportet ut prius per spirituales perfectiones Deo assimiletur, et deinde secundum eas operetur. Hinc tales perfectiones dantur a Spiritu Sancto : sicque per Spiritum Sanctum et dona ejus Deo configuramur, et ad bene agendum habiles reddimur, et per eumdem via ad beatitudinem nobis paratur. Quæ tria Apostolus innuit ad Corinthios loquens : Unxit nos Deus, et signavit nos, et dedit pignus Spiritus in cordibus nostris; et ad Ephesios : Signati estis Spiritu promissionis Sancto, qui est pignus hereditatis nostræ. Signatio namque ad similitudinem configurationis pertinere videtur; unctio, ad habilitationem bene agendi; pignus, ad spem qua ordinamur in hereditatem cœlestem, quæ est beatitudo perfecta. Hæc ibi. — Concordat Petrus.

II Cor. I, 21, 22.

Ephes. I, 13, 14.

Richardus quoque : Donum, ait, secundum quod sumitur in divinis, proprium est Spiritui Sancto : quoniam donum, prout in divinis accipitur, est res procedens cui ex sui modo procedendi convenit prima ratio doni. Prima autem ratio doni est amor; nec aliis convenit ratio doni, nisi in virtute et participatione puri amoris. Unde tertio Topicorum ait Philosophus, quod donum est datio irreddibilis, hoc est, donum est datio quæ fit non intentione retri-

butionis, quia secundum Avicennam sexto Metaphysicæ, donum liberale, ex sua prima impositione apud omnes linguas, est donatio tribuens alii extra se non propter retributionem. Talis autem donatio non procedit nisi ex puro amore. Illi igitur rei ex modo suæ processionis convenit prima ratio doni, quæ procedit ut purus amor : quod proprium est Spiritui Sancto. Pater etenim non procedit, neque divina essentia ; Filius vero quamvis procedat, non tamen ut amor, sed per modum naturæ ac verbi. Processio autem puri amoris est per modum liberalis voluntatis, id est per modum emanationis qua se communicat liberalis voluntas : sicque Pater et Filius liberalissima voluntate produxerunt Spiritum Sanctum. Denique, per donum quod est Spiritus Sanctus, dantur alia omnia dona quæ dantur, dantur etiam a tota Trinitate ; sed collatio doni sub ratione qua donum est, Spiritui Sancto appropriatur, eo quod ei ex modo suo procedendi competat prima ratio doni. Hæc Richardus.

Circa hæc scribit Albertus : Spiritus Sanctus est donum in quo alia dona donantur. Et hujus ratio est, quoniam quidquid aliquis alicui gratuito ac liberaliter dat, primo ante illud dat ei amorem, id est, amorem suum extendit in ipsum, atque in illo amore communicat ei de bonis suis, datque illi et se ipsum et quidquid dat ex tali amore. Hinc Spiritus Sanctus dat se ipsum non alio dono a se, sed se ipso, quum ipse sit amor gratuitus in quo et ex quo se ipsum et beneficia sua largitur. Et quoniam Filius datus est in eo quod incarnatus, in hoc dono, quod appropriate est Spiritus Sanctus, datus est. Filius vero secundum æternam generationem non habet rationem doni, quoniam sic non est a Spiritu Sancto ; sed temporalis ejus generatio et incarnatio a Spiritu Sancto atque in Spiritu Sancto est. — Si autem objiciatur, quia dato per impossibile quod Spiritus Sanctus non esset, nihilo minus Pater et Filius liberalissimi essent, et ex amore suo dona sua liberaliter con- A donarent : ergo Spiritus Sanctus non videtur primum donum primaque ratio doni et totius liberalis communicationis ad extra. Dicendum, quod si per impossibile ponatur Spiritum Sanctum non esse, sequitur quod Pater et Filius non mittant nec dent amorem personalem et increatum in quo omnia dona dent ; sed sequitur quod in essentiali amore dent dona : cui amori non convenit mitti nec ab ipsis procedere. Hæc Albertus.

Consonat his Udalricus in Summa sua, B libro tertio, loquens : Spiritus Sanctus dicit verum amorem spiratum, qui est donum et datum. Propter quod aliqui dicunt, quod duo hæc nomina, scilicet donum et datum, secundum quod proprie nominant Spiritum Sanctum, sunt circumlocutio unius nominis ac proprietatis Spiritus Sancti. Proprium autem est amori veræ amicitiæ, efficaci voluntate velle bonum amato propter ipsum, etiamsi nulla inde utilitas proveniret amanti. Quumque soli effectus gratuitæ voluntatis sint data C liberaliter communicata, patet quod nullum datum habet rationem liberalis donationis aut doni nisi ratione amoris, qui est principium omnis donationis proprie dictæ. Solusque Spiritus Sanctus est donum Dei per se secundum completam rationem, quia ab ipso ratio doni ad alia derivatur, et quia hoc primum donum est principium collationis aliorum donorum : imo et confert eis nomen rationemque doni. Hinc Apostolus ad Corinthios causalitatem Spiritus Sancti respectu aliorum D donorum diversificat per tria. Nam dicit aliquid dari per Spiritum, aliquid in Spiritu, aliquid secundum Spiritum. (I Cor. xii, 8, 9.) Dantur enim dona per Spiritum, sicut Pater operatur per Filium, in quantum Spiritus Sanctus hoc facit auctoritate Patris et Filii, id est sibi plene communicata a Patre et Filio. In Spiritu Sancto etiam dantur dona, in quantum ipse est amor quo Pater et Filius amant nos cum effectu gratiæ. Sic quippe etiam apud nos data inter amantes dicuntur dari in amore, quoniam

amor movet ad dandum ea. Sed et secundum Spiritum Sanctum dicuntur dari, in quantum per se donari competit eis ex ratione et participatione amoris qui est Spiritus Sanctus, qui est in eis sicut causa seu ratio causæ in suo effectu. — Hæc Udalricus. Qui de hac materia scribit alia multa, quæ sententialiter exstant præhabita, vel paulo post inserentur.

Ægidius demum : Quemadmodum, inquit, videmus in trinitate creata, ita arguere possumus de Trinitate increata, ubi ratio dissimilitudinis non repugnat. In trinitate autem creata videmus aliquid emanare per modum intellectus, ut verbum, quod est ratio exemplaris principiumque causale omnium quæ intellectualiter et per modum artis procedunt ab homine. Sic et a voluntate creata videmus aliquid procedere et formari, quod dicitur amor, eo quod proprium nomen ejus non habeamus : in quo dari dicuntur omnia quæ voluntarie liberaliterque emanant. Pariformiter in Trinitate increata est Verbum intellectualiter profluens, quod est ratio omnium quæ intellectualiter et per modum artis producuntur a Deo. Sic quoque est ibi amor spiratus, qui est Spiritus Sanctus, et donum in quo omnia munera Dei donantur. Quomodo autem hoc sit, patet sic : Quanto aliquid est magis tale secundum esse suum, tanto plus convenit sibi esse tale per se et primo ac maxime, ut secundo Metaphysicæ continetur. Et quia nihil accipit proprie et per se esse per modum liberalitatis nisi amor, idcirco amori per se et maxime competit ratio liberalitatis. Quumque Spiritus Sanctus procedat ut amor, sibi primo ac potissime convenit quod sit causa et ratio omnis liberalis donationis ; et ipse est primum donum, in quo omnia dantur divinitus, quia de ratione doni est, quod liberaliter detur vel donabile sit. Unde et proprium est Spiritui Sancto sic esse donum : nam præter ipsum nulla divina persona per modum liberalitatis procedit. — Quum ergo objicitur, quod dona Dei sunt divini

A effectus, divinorum autem effectuum ratio prima est Filius, per quem facta sunt omnia : ergo magis in Filio quam in Spiritu Sancto omnia dona donantur. Dicendum, quod omnes effectus divini procedunt a Deo sicut artificiata ab artifice : propter quod opus naturæ dicitur opus Dei. Artificialia vero procedunt ab artifice non solum per modum intellectus, sed etiam per imperium voluntatis : quia in talibus, intellectualiter operans exit in actum per voluntatis imperium. Ideo Spiritus Sanctus

B est ratio emanationis divinorum effectuum secundum quod a voluntate divina procedunt, secundum quod volita sunt et liberaliter profluunt et dona quædam vocantur. Hæc Ægidius.

Postremo Antisiodorensis in Summa sua, libro primo, testatur : Spiritus Sanctus procedit ab utroque ut amor, et tanquam nexus atque concordia Patris ac Filii : et sicut Pater omnia dicit et operatur per Filium tanquam per verbum internum, et ipsa creata, sunt quasi verba exteriora per

C illud prolata, juxta quod scriptum est, Ipse dixit, et facta sunt ; sic Spiritus Sanctus *Ps.* XXXII, 9. est donum in divinis intrinsecum, et collata per ipsum sunt dona extrinseca. — Hæc Antisiodorensis. Qui alia multa super his scribit : quæ quia sunt sententialiter prætacta, omitto.

Præterea Guillelmus Parisiensis in libro suo de Trinitate disseruit : Donum ex hoc donum vocatur, quoniam gratis datur, et non mercedi tanquam pretium redditur. Solum ergo quod de benignitate gratis

D exit, donum est. Hinc quod maxime gratis significatur, et quod primum de benignitate egreditur in quantum benignitas est, amor exstat purissimus ac summe gratuitus. Hic igitur amor ab omni labe simoniaca purus, est per se primum et maxime donum. Nec donum exterius potest immediate ac primo ex benignitate procedere, sed necessario eget amore ipsum præcedente, qui prior exit ex benignitate, et in illo amore benignitas tribuit donum extrinsecum. Vulgariter quoque amor dici-

tur dari, estque omnium donorum carissi- A mum atque gratissimum. Unde et propter se ipsum expetitur, et quæritur ab amantibus absque simoniaca venalitate. Illo etenim dato, dantur omnia; et illo retento, omnia retinentur. Hinc vere et sincere mutuo se amantes, se ipsos sibi invicem dedisse dicuntur, et amor est mutua amicorum possessio. Quia ergo non minor est primi et altissimi Patris benignitas ac bonitas, quam ejus fecunditas; necessario non minor erit amor seu gratia et primum donum ab ipso procedens, quam partus B ejus. Insuper, quoniam inter benignitatem et dona exteriora quæ ex ipsa procedunt, necessario interest amor, quo non prædonato, impossibile est exteriora donari; necesse est de prima benignitate in quantum benignitas est, primo loco amorem procedere qualis congruit tantæ benignitati, deinde per amorem dona exteriora. Rursus, quod primo et secundum se a summo et maximo datur datore, oportet esse maximum donum seu datum. Benignus vero, in eo quod benignus, primo C dat suum amorem, et ex amore consequenter dat alia. Idcirco necesse est amorem esse primum et maximum donum. Imo omnium donorum quocumque modo fiant, fontem atque principium esse amorem, hinc clarum est. Nam sive gratis, sive ex amore simoniaco fiat donatio, attamen certum est quod fiat ex amore. Aut enim amatur is cui fit donatio, aut illud propter quod fit. — Amor autem a se ipso esse non potest, quum sit donum de benignitate amantis procedens in alium. Itaque D est necesse ut paterna benignitas larga sit amoris. Quemadmodum enim intellectus se habet ad interiorem loquelam, quæ est primogenita proles ejus; ita se habet benignitas seu benigna voluntas ad gratiam primam, scilicet increatam, quæ est amor purissimus. Hinc sicut de intellectu primo, necessario processit alius, scilicet primogenitus et unigenitus ejus; ita de benignitate fontaliter larga, necessario fluxit gratiæ amor seu amor gratuitus. Hæc Guillelmus.

Ad primum ergo dicendum, quod ejus solutio patet ex assignatione multiplicis acceptationis ejus quod est dare. Nunc enim est sermo de dono et datione ad voluntatem pertinente et ex ea fluente. Ideo ait Udalricus : Quum dicimus omnia data dari per Spiritum Sanctum, non loquimur de illa donatione cujus principium est natura, de qua ad Philippenses scribit Apostolus : Pater dedit Filio nomen quod est *Philipp.* II, 9. super omne nomen; atque Hilarius : Pater dedit essentiam Filio. Hæc namque non est propria donatio, sed naturalis communicatio. Sed loquimur de communicatione cujus principium est voluntas : et hæc proprie donatio est, prout nunc mentio est de ea, quoniam dicit auctoritatem dantis respectu dati. — Ad secundum, quod Spiritus Sanctus est donum in quo omnia dona creata donantur; et sicut jam patuit, divina essentia non est proprie donum nec datum. — Ad tertium, quod amor Spiritui Sancto appropriatur, et interdum personaliter, non essentialiter, sumitur, ut quum Spiritus Sanctus vocatur proprie Amor. — Ad quartum, quod Filio convenit dari secundum naturam assumptam; et quoad hoc, datus est a Spiritu Sancto, sicut expositum est. Propterea Thomas ait : Quamvis Spiritus Sanctus non sit principium Filii, est tamen principium effectus secundum quem Filius dicitur dari et mitti. — Ad quintum, quod Spiritui Sancto convenit esse donum ab aptitudine, non ab actu donandi; nec tamen ideo dicitur donum, quia a Patre datus sit Filio aut econtra, ut infra dicetur, nisi quod datus est Filio secundum humanitatem assumptam. — Ad sextum responsum est, et ostensum qualiter eadem bona creata aliter appropriantur Filio et aliter Spiritui Sancto sub ratione doni gratis exhibiti. — Ad septimum quoque solutio patet ex præinductis. Nec est inconveniens quod doni increati sit donum creatum tanquam effectus illius; nec tamen itur in infinitum. Et si objiciatur, quod secundum Philosophum, alterationis non est alteratio, nec

motionis est motus: dicendum, quod alte- A rationis non est alteratio, ita quod proprie terminetur ad aliam alterationem; nihilo minus unus motus potest esse ab alio, et unum donum ex alio.

QUÆSTIO II

Secundo quæritur, **An donum in divinis sit nomen essentiale, aut personale seu notionale et proprium Spiritui Sancto.**

Videtur quod non sit personale seu relativum aut notionale, sed absolutum et essentiale. Primo, quoniam donum in sua significatione non includit relationem, sicut nec amor, quum utrumque conveniat aliquo modo divinæ essentiæ, quæ a Patre data et communicata est Filio; et quælibet divina et increata persona est amor, sicut et caritas, juxta illud: Deus caritas est. — Secundo, nullum nomen personale dicit respectum ad creaturam, nec connotat effectum in ea: alias non convenisset personæ divinæ ab æterno. Sed donum dicit respectum ad creaturam, ut præcedenti patuit quæstione, et connotat effectum in ea, videlicet participationem doni increati. — Tertio, quoniam Spiritus Sanctus dicitur donum, in quantum habetur ab aliquo qui libere fruitur eo. Sic autem posset Deus haberi a rationali creatura et esse donum ipsius, quamvis non esset in eo personarum distinctio. Ergo donum est absolutum, non relativum. — Quarto, quoniam Spiritus Sanctus datur a se ipso ut dictum est: non ergo dicitur donum ratione originis, ergo nec relative. — Quinto, quia in littera dicitur quod Spiritus Sanctus ab æterno fuit donum, quia fuit donabilis. Bonitas autem est ratio communicabilitatis et donabilitatis: bonitas vero toti Trinitati adorandæ communis est, ergo et donum.

I Joann. IV, 8.

In contrarium sunt quæ habentur in textu.

Ad hoc Alexander respondet: Proprietates distinctivæ sunt personarum secundum se, circumscripta omni habitudine secundum actum et secundum potentiam ad creata. Ideo donabile ratione habitudinis ad creaturas, non est notio Spiritus Sancti; sed præter hanc habitudinem habet proprietatem qua refertur ad Patrem et Filium, ratione cujus dicitur notio Spiritus Sancti, distinguens ipsum a Patre et Filio. Unde secundum Augustinum quinto de Trinitate, refertur tam ad eos a quibus B est, quam ad eos quibus datur. Hæc Alexander.

Porro Bonaventura: Quemadmodum, ait, ex verbis Augustini habetur, donum in divinis dicitur proprie seu personaliter, non essentialiter, sicut Verbum proprie dicitur de Filio. Datum vero, essentialiter et personaliter accipi potest, seu proprie atque communiter. Tota etenim Trinitas dat se; et tamen Pater ac Filius proprie dant Spiritum Sanctum. Datum namque de sui ratione est idem quod communicatum. Hoc ergo quod datum est, potest dici C datum ex liberalitate: et ita toti Trinitati altissimæ est commune. Vel potest dici communicatum ex liberalitate et subauctoritate: sicque convenit Filio et Spiritui Sancto, qui respectu Patris habent subauctoritatem. Potest etiam datum vocari ex liberalitate et auctoritate non solum communicatum, sed item productum: et sic proprium est Spiritui Sancto, cui proprium est procedere secundum rationem et modum liberalitatis ac doni sive donabi- D lis. Sic quoque donum et datum æquivalent, nisi quod datum dicit communicationem in actu, donum in aptitudine et habitu: et ita donum proprie dicitur in divinis de Spiritu Sancto, et hoc, ratione respectus ad dantem; non tamen ratione respectus simpliciter, sed ratione talis respectus, quia emanat per modum donabilis, quod Spiritui Sancto est proprium. — Porro commune illud dictum, Omne nomen dicens respectum vel effectum ad creaturas, est commune tribus personis,

intelligitur de nomine quod importat solum respectum ad creaturas, et non personæ ad personam : donum autem importat utrumque respectum. Hæc Bonaventura.

Qui adhuc plenius scribit, solvendo quæstionem qua quæritur, utrum donum seu donabilitas sit proprietas distinctiva personæ seu notio : Ad hoc, inquiens, quidam dixerunt, quod donum in divinis consideratur dupliciter. Primo, prout dicit respectum solum ad donatorem. Sicque loquitur Augustinus : Eo ipso dicitur donum, quo procedit. Et ita affirmant theologi, quod donum est proprietas distinctiva Spiritus Sancti. Secundo accipitur donum, prout importat respectum ad eum cui datur : et sic non dicit proprietatem distinctivam, sed aliquid consequens eam. Quod non videtur, quoniam donum semper aliquam dicit comparationem ad eum cui datur. Intellecto namque quod non sit donabile alicui, impossibile est intelligere quod sit donum. Ideo juxta præhabita est dicendum, quod donum præter respectum quem designat ad dantem, importat respectum ad eum cui datur. Sed hoc potest esse tripliciter : primo, secundum actum, ut quia datum est ; secundo, habitualiter, ut quoniam dandum est ; tertio, secundum aptitudinem, ut quia donabile. Et iste respectus in tantum conjunctus est personæ Spiritus Sancti, ut sine isto respectu primus respectus esse non queat neque intelligi : imo necessario sequitur, si procedit per modum doni, quod exsistat donabilis. Et iste sequens respectus non aufert respectui primo quin sit proprietas distinctiva. Idcirco dicendum, quod est proprietas distinctiva ratione primi respectus, quo scilicet refertur ad dantem seu donatorem, secundo respectu (quo scilicet ad creata refertur) non repugnante, sed consonante. — Præterea quæritur, cur proprietas Spiritus Sancti potius sumitur per respectum non solum ad divinam personam a qua procedit, sed etiam ad creata. Ad hoc aliqui dicunt quod ideo, quoniam Spiritus Sanctus est tertia in Trinitate persona, et A quodammodo immediatior nobis. Melius tamen dici potest, quod quæstio præsupponit falsum : quia et Verbum dicit respectum aliquem ad ea quæ verbo prolata et condita sunt, ut infra patebit. — Si autem objiciatur, quia si donum est proprietas distinctiva et notio Spiritus Sancti, ergo spiritus et amor non sunt notio ejus : alioqui erunt septem notiones, quod est contra communem omnium opinionem. Respondendum, quod spiritus, amor et donum, eamdem dicunt proprietatem ratio- B ne differentem, eamdem quoque notionem, quoniam dicunt comparationem seu respectum ad idem, et dicunt emanationem eamdem, sed differenter nominant eam. Nam spiritus dicit eam principaliter per comparationem ad vim producentem, videlicet spirativam ; amor vero dicit eam principaliter quantum ad modum emanandi, quia procedit ut nexus ; donum autem, quantum ad respectum consequentem. Similiter emanatio Verbi tripliciter significatur per tria hæc nomina, Filius, C imago, Verbum. Filius quippe dicitur, quia a vi naturæ producitur ; imago, quia procedit ut Patris expressivum ; Verbum, quoniam expressivum est aliis. Conformiter, a via spirativa dicitur Spiritus ; et quia procedit ut nexus, dicitur amor ; et quoniam aptus est nos connectere Deo, dicitur donum. Una ergo est notio aliter et aliter nominata secundum rationes consequentes : ideo nomina illa non exstant synonyma. Hæc Bonaventura.

Thomas quoque circa hæc protestatur : D Dare dupliciter sumitur. Primo, pro communicatione ejus quod habetur per modum dominii sicut possessio. Secundo, pro communicatione boni intrinseci : sicut quis dat se ipsum, vel quod intra se habet. Quamvis autem in divinis personis non sit dominium unius ad aliam, est tamen ibi auctoritas principii. Dicendum ergo quod datio potest importare auctoritatem respectu dati : sicque donum seu datum, est nomen personale et notionale. Potest etiam non importare auctoritatem,

sed tantum hoc, quod id quod dicitur datum, libere habeatur : sicque essentia dicitur dari. Et ita donum seu datum, est essentiale ; semper tamen importat distinctionem ab eo cui datur, quamvis non ab eo quod datur vel a quo. Et per hanc distinctionem solvuntur faciliter argumenta quæ contra hæc fiunt. — Denique ad videndum quomodo donum sit proprium Spiritui Sancto, sciendum quod donum et datum tripliciter differunt. Primo, quantum ad consignificationem : quia datum, quum sit participium, consignificat tempus ; non autem donum, quum sit nomen. Hinc donum magis convenit divinis, quæ sine tempore sunt, quam datum : ideo donum convenit Spiritui Sancto ab æterno ; datum, ex tempore. Secundo, quantum ad significationem, quia donum seu donare, addit supra datum et dare : quia secundum Philosophum, donum est datio irreddibilis, non quæ recompensari non valeat, sed quæ recompensationem non quærit. Ideo donum importat liberalitatem in dante. Tertio, quantum ad modum significandi : quoniam donum importat aptitudinem ad donandum, datum vero dationem in actu. Porro aptitudo ad dandum potest attendi dupliciter. Primo, ex parte dantis quasi activa, quæ est ratio qua aliquid liberaliter datur. Ratio autem omnis liberalis collationis est amor. Secundo, aptitudo illa attenditur ex parte dati quasi passiva, quemadmodum calefactibile aptitudinem habet ad calefactionem. Quum ergo Spiritus Sanctus sit amor, ex ratione suæ processionis habet ut detur, et ut sit ratio dandi : idcirco ipse est donum primo atque per se ; alia vero, secundum participationem, in quantum ex amore præstantur. Si igitur colligantur rationes hæ doni, adjuncta auctoritate dantis ad donum, constat quod donum sit proprium nomen Spiritus Sancti. Hæc Thomas in Scripto.

His concordat Udalricus in Summa sua, libro tertio ; Ægidius quoque, ponendo prætactam distinctionem doni et dati.

Petrus etiam scribit hic eadem quæ ex Bonaventura inducta sunt, et addit : Quemadmodum verbum ex sua ratione notat processum a proferente, sic donum a dante. Et quia processus in divinis convenit non essentiæ, sed personæ ; ideo tam verbum quam donum in divinis, proprie loquendo, est personale, non essentiale. Et si donum invenitur essentialiter dictum, improprie dicitur, et debet exponi. Donum quippe dicit emanationem per modum liberalitatis, sine tempore, in aptitudine ut donetur. Quum ergo Spiritus Sanctus intemporaliter procedit a Patre et Filio, et ex liberalitate, quia per modum amoris, atque in aptitudine naturali ut detur, quoniam amor est cui convenit ratio primi doni ; hinc Spiritus Sanctus proprie dicitur donum, secundum Augustinum. Hæc Petrus.

Concordat Richardus per omnia.

Ægidius vero conatur hic improbare præinductam Thomæ responsionem. Sed ut rite intuenti patescit, improbatio illa non est nisi cavillatio : idcirco nec recitanda, ut vitetur prolixitas. Nam et responsioni Thomæ in hac parte concordant Albertus, Bonaventura, Petrus, Richardus, Udalricus. Ea etiam quæ de hac materia scribit sanctus Doctor in prima parte Summæ, quæstione tricesima octava, satis inducta sunt ; similiter quæ Albertus hic scribit.

At vero Scotus circa hæc modicum scribit, et consonat præinductis : Donum, inquiens, accipi potest tripliciter : primo aptitudinaliter, sicut catulus dicitur ante nonum diem visivus ; secundo habitualiter, sicut quando non videt actu, et tamen visum habet ; tertio actualiter. Donum quoque his tribus modis dicitur de Spiritu Sancto. Et primo modo, videlicet aptitudinaliter, competit proprie sibi, non aliis modis duobus : quoniam dari actu et dandum esse, sequitur productionem Spiritus Sancti ordine naturæ vel temporis, non autem aptitudinaliter dabilem esse. Sic enim intelligitur Spiritus Sanctus pro-

ductus ante omne creatum cui detur. Imo in isto priori, etiam si Spiritus Sanctus non intelligatur ut dandus, intelligitur tamen ut aptitudinaliter donabilis. Sicque donum potest dicere proprietatem Spiritus Sancti, qui est primum et perfectum donum, in quod cetera omnia dona imperfecta oportet reduci, sicut universaliter imperfecta ad perfecta finaliter reducuntur. Et hoc primum donum est essentialiter donum et amor spiratus, qui participatur ab aliis donis. Primum etenim donum est aliquid subsistens, a voluntate summa productum, liberaliter communicatum, et communicabile ceteris. Hæc Scotus.

Postremo Durandus hic ait : Significatio dictionis et ratio significandi non mutantur ex hoc quod res significata per nomen invenitur in alio ac alio genere entium. Sive enim id quod donatur sit bos aut asinus, aut aliquid naturale vel supernaturale, creatum aut increatum, nomen tamen doni idem significat, videlicet id quod per definitionem importatur : definitio namque est ratio quam significat nomen, ut quarto Metaphysicæ dicitur. Definitio vero doni est, quod donum est aliquid alteri liberaliter communicatum ; sed quod illud sic communicatum, sit absolutum vel relativum, essentiale aut notionale, totum hoc accidit dono, et est extra significationem vel significatum modumque significandi ipsius doni. Idcirco dum quæritur, quid donum significet in divinis, utrum essentiale vel notionale, respondendum est, quod nullum eorum significet, quamvis de aliquo eorum dicatur : sicut pretium non significat nummum aut solidum, quamvis de eis dicatur. — Si autem quæratur, sicut (ut credo) intendunt qui movent hanc quæstionem, non de significato vel modo significandi, sed de suppositis aut his de quibus prædicatur donum, an sit essentiale vel notionale : videndum est primo, quid sit de ratione doni. Donum ergo tria importat, puta respectum ad dantem, et ad id cui datur, ac modum liberalitatis per

A quem datur. Dico itaque, quod in divinis nihil est cui respectu divinorum competat ratio doni, neque essentiale, nec notionale. Dico etiam, quod ratio doni invenitur in divinis respectu creaturarum, et convenit æque proprie essentialibus sicut personalibus, seu essentiæ sicut personis, quamvis appropriate competat soli personæ Spiritus Sancti. Primum probatur sic : Quod non communicatur alteri libere, non habet rationem doni. Sed in divinis ad intra nil libere communicatur, sed quid-

B quid communicatur ibi, communicatur ex necessitate naturæ, ut supra ostensum est. Secundum sic patet : quia divina non communicantur creaturis nisi ut objective habeantur ab ipsis, videlicet per modum cogniti et amati, seu per modum specialis rectoris : et ita dari creaturis æqualiter convenit divinæ essentiæ et personis. Hæc Durandus.

Hæc autem Durandi opinio videtur omnibus præallegatis doctoribus esse contraria, multipliciterque erronea, imo sibi ipsi

C repugnans et implicans. Si enim, ut ait, de ratione doni sunt respectus ad dantem et respectus ad eum cui datur, sequitur quod sit relativum, quum respectus ille relatio sit. Præterea, de significato significationeque dictionis judicandum est penes formale, non penes materiale : unde servus est relativum, quamvis homo qui est servus, sit absolutum. Quum ergo formalis significatio ac ratio doni respectus prætactos includat, sequitur quod relativum consistat : sicut et pretium, quamvis

D id quod est pretium absolute dicatur. Quamvis etiam significatio dictionis sit eadem in communi, res tamen significata diversis diversimode competit : sicut sapientia aliter convenit Deo, aliter creaturis. Amplius, sicut quidquid in Deo est, est vel res absoluta aut relativa sive relatio, aut includens aliquid de utroque ; sic omne nomen divinis conveniens, aut significat aliquid essentiale et absolutum, aut aliquid relativum seu notionale seu personale, aut ipsam relationem seu no-

tionem. Ideo dicere quod donum in divinis nihil horum significet, videtur prorsus inepte sonare. — Deinde quod ait, Nihil esse in divinis cui respectu divinorum competat ratio doni, est apertissime contra Augustinum et Magistrum in littera, et contra præallegatos doctores. Nam et septimo de Trinitate loquitur Augustinus, quod sicut Verbum non dicitur nisi Filius, sic nec donum nisi Spiritus Sanctus; atque in textu probatur quod Spiritus Sanctus vocatur donum ratione æternæ originis, et ita est proprium, non appropriatum. Rursus, in textu ex Augustino habetur, quod Spiritus Sanctus est donum ab æterno, quia procedit per modum donabilis, ita quod aptitudo donandi convenit sibi ex modo et proprietate suæ æternæ processionis. Ideo stare non valet quod scribit Durandus, quod nihil sit in divinis cui ratio doni competat respectu divinorum. — Quumque sic arguit, Nihil est in divinis quod libere communicetur, sed quidquid communicatur in divinis, communicatur ex necessitate naturæ; dico quod secundum omnes doctores authenticos, in divinis est duplex communicatio : una per modum naturæ et naturali necessitate, sicut generatio Filii; alia per modum liberalis et voluntariæ emanationis : quæ tamen non est sic liberalis et voluntaria, quod possit non esse, sicut hoc supra diffuse expositum est; et ipsemet Durandus hoc loco fatetur, quod Spiritus Sanctus procedit ut amor, atque per modum voluntatis. — Insuper stare nequit quod ait, rationem doni convenire divinis tam essentialibus quam personalibus æque proprie respectu creaturarum. Nam sicut ostensum est, in dante est auctoritas respectu doni, proprie loquendo : et ita donum non convenit Patri neque divinæ essentiæ. Unde præallegati doctores affirmant, quod donum proprie dicit emanationem a dante, quemadmodum verbum a proferente. Quum vero assumit Durandus, quod donum est aliquid liberaliter communicatum ; dico quod descriptio illa

tom. XIX, p. 436 C' et s., 493 et s., etc.

A extendatur ad donum increatum et spiratum, et quod dicitur ibi communicatum, exponendum est prout se extendit ad communicabile aptitudinaliter, sicut et Scotus exponit.

Itaque tota ista Durandi positio comprobatur erronea. Quod diffusius demonstrarem, nisi superfluum videretur, quum omnibus præfatis doctoribus exstet contraria, atque ex verbis eorum jam introductis pateant absurditates istius.

B Præterea circa distinctionem hanc doctores aliqui quasdam adhuc movent quæstiones, ad quas pro magna parte patet ex dictis solutio.

Quærit enim Bonaventura et alii quidam, quid magis proprie conveniat Spiritui Sancto, donum vel datum. Ad quod Bonaventura respondet quod donum. Datum enim (sicut jam patuit) concernit tempus, et significat per modum præteriti. Donum quoque supra rationem dati addit proprietatem seu conditionem libe- C ralitatis et irreddibilitatis, quæ est proprietas magnæ nobilitatis et perfectionis : unde et dona gratuita magis vocantur dona quam data.

Hinc ait Albertus, quod donum convenit Spiritui Sancto proprie, et non datum : et hoc, propter rationes prætactas; et quoniam donum convenit ei simplicius et ab æterno, atque ex digniori ratione, videlicet ratione æternæ processionis, et cum minori relatione ad creaturas, quia cum aptitudine; datum, cum effectu seu actu.

D Denique Richardus hic sciscitatur, an esse donum ab æterno conveniat Spiritui Sancto. Ad quod respondet, sicut præhabitum est : Donum prout sumitur in divinis, est res procedens cui ex modo suo procedendi convenit prima ratio doni, quæ est amor. Sed Spiritus Sanctus ab æterno ita procedit, utpote per modum voluntatis liberaliter agentis : per quem modum non emanat emanatione intrinseca nisi amor. Ideo ab æterno convenit Spiritui Sancto esse donum, et hoc, ratione donabilitatis

seu aptitudinis ad dandum. Hinc quinto A
de Trinitate asserit Augustinus : Quia sic procedebat ut esset donabilis, jam donum erat etiam antequam esset cui daretur ; et denuo : Sempiterne Spiritus dicitur donum, temporaliter autem, donatum seu datum. Hæc Richardus.

Qui demum hic movet, an Spiritus Sanctus ita sit donum, quod a Patre detur Filio vel econtra. Et respondet quod non. Primo, quia dum Spiritus Sanctus datur alicui ut donum, recipitur in illo ut in
subjecto, per quod in illo subjecto oritur B
nova habitudo, qualis est habitudo habentis ad rem habitam : quod non convenit Filio neque Patri. Secundo, quoniam donum proprie sumptum, dicitur a communicatione liberali, non naturali. Quamvis autem Spiritus Sanctus sit in Filio eo modo quo una persona est in alia per circumincessionem, hoc tamen habet Filius a Patre non per communicationem liberalem, quæ est spiratio, sed per naturalem, quæ est generatio, per quam accepit a Pa-
tre ut sit Filius, et ut sit Deus, et ut in C
ipso sit Spiritus Sanctus. Tertio, quia oportet esse distinctionem inter dantem aliquod donum, et inter illum cui fit datio : quia nullus sibi ipsi dat proprie. Pater autem et Filius sunt unum in ratione dantis Spiritum Sanctum, quoniam una spiratione spirant eum, suntque unum principium in spirando. Ideo dici non potest quod unus det alteri Spiritum Sanctum. — Et si objiciatur quod Spiritus Sanctus procedit a Patre in Filium, respondetur
quod procedit in Filium ut in objectum, D
non ut in subjectum, sicut supra expositum est. Quod si rursus objiciatur quod nec in creaturam ut in subjectum, dicendum quod ratione effectus quem causat in creatura, dicitur in eam procedere ut in subjectum. Hæc Richardus.

Idem Petrus ; et addit : Quum donum sit datio irreddibilis, non potest Spiritus Sanctus esse sic donum ut detur a Patre Filio et econtra. Veruntamen Spiritus Sanctus est mutuus amor Patris et Filii, quem amorem Pater impendit Filio, et Filius rependit Patri.

Præterea Petrus quærit, utrum donum dicatur univoce de Spiritu Sancto et donis ejus creatis. Et respondet, quod nec omnino univoce neque omnino æquivoce, sed analogice, ita quod per prius de dono increato. Donum namque importat relationem ad dantem et ad eum cui datur. Relatio autem ad dantem consurgit ex emanatione liberali. Utrumque autem donum liberaliter emanat : sed Spiritus Sanctus emanat non solum ut donum, sed etiam ut ratio dandi ; dona vero creata solum procedunt ut dona. Porro relatio ad eum cui datur, consurgit ex infusione ad habendum. Aliter autem habetur Spiritus Sanctus a mente creata, aliter dona ipsius : nam ipse habetur ut finis quo fruendum est ; dona vero ipsius habentur sicut dispositio ad finem quo fruendum. Hæc Petrus.

Concordat Alexander, secundum quem nihil convenit univoce Deo et creaturis, id est æqualiter et secundum eamdem rationem completam, sed secundum analogiam, sicut ait Basilius, quod Filio et creaturis commune est accipere esse ab alio.

QUÆSTIO III

DEinde principaliter quæritur, **Utrum Spiritus Sanctus possit dici spiritus noster et donum nostrum ac amor noster.**

Videtur quod sic. Primo, quia de Deo Patre dicimus, Pater noster : ergo de Spiritu Sancto possumus dicere, spiritus noster. Imo et Spiritus Sanctus noster præsertim posse dici videtur, quum ipse sanctificet nos. — Secundo, quia de Deo dicimus, Deus noster, creator noster : ergo de Spiritu Sancto poterimus dicere, Spiritus Sanctus noster. — Tertio, quoniam Spiritus Sanctus datur hominibus, Filius quoque datus est nobis, ut loquitur *Is.* IX, 6.
Isaias : ergo dicere licet de Filio Dei, quod

sit Filius noster, atque de Spiritu Sancto, A quod sit Spiritus Sanctus noster et donum nostrum ac amor noster.

In oppositum est auctoritas Augustini in littera, saltem quantum ad aliqua.

Ad hoc respondet Albertus : Quatuor exiguntur ad hoc quod dictio significans in divinis divinam essentiam vel personam, possit recipere additionem pronominum horum, noster, meus, tuus, aut suus. Primum est, quod significet seu connotet effectum in creatura; secundum est, quod B significet habitudinem agentis ad illum effectum; tertium, quod non significet relationem distinguentem in divinis; quartum, quod non significet habitudinem formæ ex comparatione ad id cui inest forma. Idcirco non dicimus, Deitas nostra, nec, Divina essentia nostra : quoniam deficiunt ibi primum, secundum et quartum. Et quædam alia deficiunt in aliis, ut facile est pensare. — Hinc dicere possumus, Deus noster : quia hoc nomen, Deus, significat Deitatem ut in habente; imponitur quo- C que ab actibus quibusdam designantibus effectum in creatura : qui actus sunt providere, gubernare, et esse colendum. Conformiter dicere possumus, Deus Pater noster : quia quum dicimus Pater noster de Deo, sumitur ratio paternitatis ab effectu ipsius in nobis, videlicet a creatione seu recreatione. Ideo Trinitas tota et quælibet divina persona est pater noster, creator noster, etc. — Insuper Spiritus Sanctus potest dici spiritus noster : quia quum dicitur spiritus noster, notatur effectus D spiritualitatis, ratione cujus dicitur noster. Sed dici non potest, Spiritus Sanctus noster : quoniam complexum hoc, Spiritus Sanctus, est circumlocutio nominis æternæ personæ; et notatur distinguens relatio, secundum quam non refertur ad nos. Ideo etiam dici non potest de Filio Dei quod sit Filius noster, quoniam filius notat relationem originis, qua non est a nobis nec noster. Et si objiciatur, quod *Matth.* XII, 50. ipse in Evangelio protestatur, Qui fecerit voluntatem Patris mei, ipse meus frater, soror et mater est : si ergo ille est mater Filii Dei, ergo Filius Dei est filius illius. Dicendum, quod verba illa sunt vera sub determinatione, et quantum ad hoc quod hujusmodi homo obedit Deo, hoc est secundum quid et quoad aliquam participationem, non autem simpliciter. — Hinc quoque Spiritus Sanctus non dicitur donum nostrum, quoniam donum dicit relationem æternam qua refertur ad Patrem et Filium. Quamvis etiam Filius datus est *Is.* IX, 6. nobis, non tamen est donum nostrum; sed potest dici datum nostrum, id est bonum nobis collatum. Non autem datus est nobis in filium, sed in salvatorem, legislatorem et magistrum : ideo dici potest noster salvator, legislator, magister et doctor. — Sed et Spiritus Sanctus et quælibet divina persona, potest dici amor noster objective atque causaliter, non formaliter; nec Spiritus Sanctus est amor noster secundum quod amor sumitur pro proprio Spiritus Sancti, hoc est pro amore spirato, et includit relationem æternam. Hæc Albertus.

Ex quibus patet ad objecta solutio.

Super hac quæstione scribit hic Thomas : Deus non potest habere aliquam relationem ad nos, nisi per modum principii seu causæ. Quumque quatuor sint causæ, ipse non est causa nostra materialis, sed efficiens, finalis, et exemplaris, non formalis inhærens. Omnia ergo nomina divina quæ important rationem principii per modum efficientis aut finis, recipiunt additionem prædictorum pronominum. Nam dicimus, creator noster, bonum nostrum. Quæ autem dicuntur per modum formæ inhærentis, non admittunt hujusmodi additionem. Non enim dici potest quod Deus sit essentia aut bonitas nostra : et talia sunt omnia divina quæ in abstracto significantur. Verumtamen in his considerandus est ordo : quoniam quædam abstractorum istorum important rationem principii efficientis et exemplaris, ut sapientia, bonitas, atque hujusmodi; et in his fit interdum pronominum horum additio, ut

quum Deus est sapientia nostra causaliter, A per modum quo dicitur spes nostra : quia per ejus sapientiam efficitur in nobis sapientia exemplata a sapientia sua, per quam sumus formaliter sapientes. Quædam autem non important rationem principii, nisi forsitan exemplaris; et talibus non consuevit fieri dicta additio, quamvis interdum hoc fiat propter rationem exemplaris principii. Unde capitulo quarto de Cœlesti hierarchia S. Dionysius : Superessentialis (inquit) Deitas est omnium esse. Attamen tales locutiones exponendæ sunt B magis quam extendendæ. Et quoniam nomen spiritus, importat rationem principii in quantum a spiritu oritur inspiratio, Spiritus Sanctus dicitur spiritus noster. — Præterea, quamvis hoc nomen, Deus, designet divinam naturam quantum ad id cui nomen imponitur, tamen quantum ad id a quo nomen imponitur, significat operationem quæ est omnibus providere : ideo dicitur Deus noster. Diversimode tamen vocatur Deus omnium et Deus justorum. Dicitur namque Deus omnium propter re- C lationem principii, in quantum creator est universorum; specialiter vero dicitur Deus justorum secundum rationem finis, quia attingunt eum per notitiam et amorem, et habent eum quasi hereditatem et possessionem. Injusti vero non attingunt eum neque junguntur ei per gratiam et gloriam : idcirco non appellatur Deus eorum. Hæc Thomas in Scripto.

Hinc in prima parte Summæ, quæstione tricesima sexta : In nomine (inquit) Filii intelligitur sola relatio ejus qui est a prin- D cipio ad suum principium; sed in nomine Patris intelligitur relatio principii; similiter in nomine Spiritus Sancti, prout importat vim quamdam motivam. Nulli autem creaturæ competit esse principium respectu alicujus divinæ personæ, sed econtrario. Ideo Pater potest dici Pater noster, et Spiritus Sanctus spiritus noster; non tamen Filius potest dici Filius noster. Hæc ibi. — Tamen quum dicitur, Pater noster, non denotatur relatio paternitatis æternæ, sed paternitas ratione creationis vel recreationis, ut dictum est.

Concordat Petrus, qui tamen sentit, quod nec Filius nec Spiritus Sanctus dicitur noster, quoniam habent rationem principiati, non principii. Quod videtur contrarium verbis Thomæ, dicentis quod in nomine Spiritus Sancti intelligitur relatio seu ratio principii, in quantum importat vim quamdam motivam. Pro quorum concordia videtur dicendum, quod in nomine Spiritus Sancti, ex parte ejus quod est spiritus, notatur vis illa motiva, sed non in quantum Spiritus Sanctus est persona producta : et sic habet rationem principiati, nec dicitur Spiritus Sanctus noster.

Verum a præinductis aliqualiter dissonat quod hic scribit Richardus : De Spiritu Sancto, inquiens, dici non potest quod sit Spiritus Sanctus noster, potest tamen dici quod sit spiritus noster, et donum nostrum et datum nostrum; atque secundum quosdam, dici potest quod Spiritus Sanctus est noster. Potest enim dici spiritus noster, quia in nomine spiritus importatur relatio non tantum ad principium a quo spiratur, sed item ad eum cui inspiratur, seu cui ipse aliquid boni inspirat. Potest etiam dici donum nostrum, quia in nomine doni non solum designatur respectus ad principium a quo procedit, sed et quidam respectus secundum rationem ad creaturam, et secundum habitum et aptitudinem. Hinc sicut dicitur donum Patris ac Filii, quia ab eis ita procedit ut ex modo suo procedendi conveniat ei prima ratio doni; sic dicitur donum nostrum, quia donabilis nobis. Sed magis proprie dicitur datum nostrum : quoniam datum connotat in creatura cui datur, realem relationem in actu; et in Spiritu Sancto quum datur, notat relationem secundum rationem, quæ est relatio secundum dici. Denique ratio cur Spiritus Sanctus est noster, est quoniam hoc pronomen, noster, habitudinem talem designat Spiritus Sancti ad nos, qualem habet habitum (id est res habita) ad habentem. Omnes autem

justi habent Spiritum Sanctum. Verumtamen, A quoniam Spiritus Sanctus potius habet justos quam habeatur ab eis, ita quod ipse non potest dici possessio justorum, sed ipsi sunt possessio ejus; ideirco apparet quibusdam quod locutio ista, Spiritus Sanctus est noster, sit aliqualiter impropria. Hæc Richardus.

Hæc autem discrepantia videtur pro magna parte in modo loquendi consistere. Tamen quod ait Richardus, Spiritum Sanctum non posse dici possessionem justorum, non videtur idonee dictum, quum B detur eis ad habendum et perfruendum, sitque eorum hereditas, juxta illud Psal-
Ps. xv, 5. mi : Dominus pars hereditatis meæ. Unde
Thren. iii, 24. et Jeremias in Threnis : Pars mea Dominus, dixit anima mea. Per Moysen quoque Dominus frequenter locutus est de Levitis
Num. xviii, 20. *Deut.* x, 9; xviii, 2. in Numeris et Deuteronomio, Ego hereditas et possessio eorum : quamvis hoc de sacrificiis, decimis et primitiis Deo debitis ad litteram exponatur. Porro infra, libro secundo, prima distinctione, apertissime dicitur : Fecit Deus rationalem creaturam, C quæ summum bonum intelligeret, et intelligendo amaret, et amando possideret, ac possidendo frueretur. Nihilo minus verum est quod justi, imo et tota machina universi, est possessio Dei jure creationis, conservationis et gubernationis. Unde in
Gen. xiv, 22. Genesi Abraham ait : Levo manum meam ad Dominum Deum possessorem cœli et terræ. Utrumque ergo diversis considerationibus verum est.

Ægidius demum in hujus quæstionis solutione concordat omnino cum Thoma, D nec specialia multa scribit nisi quæ jam ex Thoma sunt introducta.

Udalricus quoque in Summa, tertio libro, scribit de his consonanter Alberto, et concedit quod Spiritus Sanctus sit justorum possessio, quia ad nutum suæ voluntatis habent eum, contemplando, amando, fruendo, colendo.

Postremo circa hæc scribit Bonaventura : *Nostrum* et *meum*, dupliciter possunt alicui attribui, scilicet mediante compositione, et immediate. Si mediante compositione, sic de se ponunt propriam habitudinem circa terminum cui adduntur, utpote habitudinem possessionis : ut quum dicitur, Hoc est meum. Et ita, quoniam omnis qui habet Spiritum Sanctum, habet Deum et omnia quæ sunt Dei : sic *meum* seu *nostrum* vel *tuum*, dici potest de omni quod in Deo est communiter; attamen magis proprie de Filio, qui natus et datus *Is.* ix, 6.
est nobis per incarnationem; maxime autem de Spiritu Sancto, qui est pignus he- *Ephes.* i, 14.
reditatis nostræ. Hinc ratione donabilitatis potest inter alias personas ratio possidendi appropriari Spiritui Sancto. — Secundo, *nostrum* potest alicui attribui immediate : sicque non dicit habitudinem, sed rationem habitudinis importatæ per terminum cui unitur. Sic enim nulli convenienter unitur nisi quod importat respectum explicite, ut pater noster, vel pater meus; vel implicite, ut liber meus, id est possessus a me. Quocirca notandum, quod non dicitur *noster* vel *meus* de aliquo, nisi secundum illud nomen secundum quod dicitur hoc esse hujus. Et hoc potest esse secundum triplicem habitudinem. Primo, secundum habitudinem informationis, sicut albedo Petri; et hanc habitudinem important nomina abstracta. Et quia nihil divinum comparatur ad nos secundum habitudinem informationis, ideo de divinis abstracte designatis non potest dici *noster*. Unde dicendum non est, Deitas nostra, æternitas nostra. Secundo, penes habitudinem causalitatis : quam habitudinem important nomina quæ dicunt actum, ut creator. Et quia hanc habitudinem omnia divina habent ad nos, pene de omnibus illis hoc modo dicitur *nostrum*. Tertio potest hoc esse secundum habitudinem correlationis, et hanc habitudinem habent nomina relativa : et hæc exstant duplicia, quoniam quædam dicunt respectum personæ ad personam, quædam vero dicunt respectum ad creaturam. Et de primis non dicitur *noster* aut *meus*, sed de secundis, ut sunt Dominus et Magister. Non autem

dicitur Filius noster, aut Spiritus Sanctus noster, nec Pater noster secundum æternam paternitatis relationem. Est igitur regula, quod de his dicimus *noster* vel *meus* seu *tuus,* quæ dicunt respectum ad nos secundum habitudinem causalitatis vel correlationis; et ad hoc nil facit donabilitas, sed præfatus respectus. Hæc Bonaventura.

QUÆSTIO IV

ULtimo quæritur, **An Spiritus Sanctus eadem processione habeat quod sit donum, et quod sit Deus ac divina essentia.**

Videtur quod non. Primo, quia quod Spiritus Sanctus habet per processionem, videtur secundum ordinem intelligendi sequi processionem. Essentia autem seu deitas ordine naturæ omnem processionem et emanationem in divinis præcedit. Ergo Spiritus Sanctus sua processione non habet quod sit Deus atque divina essentia. — Secundo, persona in divinis procedens, sua processione non habet nisi quod ei formaliter convenit ex sua processione. Sed Spiritui Sancto ex sua processione non convenit formaliter quod sit Deus aut divina essentia, sed solum quod est Spiritus Sanctus : alioqui soli Spiritui Sancto conveniret esse Deum ac divinam essentiam.

In oppositum est, quia per hoc Spiritus Sanctus est Deus et divina essentia, per quod deitatem veram essentiamque accepit divinam : sed nec deitatem nec essentiam accepit nisi procedendo a Patre et Filio. Ergo eadem processione habet atque accepit quod est Spiritus Sanctus et amor ac donum, Deus quoque et divina essentia : ergo omnia ista eadem processione accepit, et per illam conveniunt sibi.

Hæc quæstio idcirco movetur, quia in textu ex verbis Augustini probatur atque asseritur, quod sicut Filius nascendo acce-
A pit a Patre non tantum ut sit Filius, sed etiam ut sit divina essentia et Deus; sic Spiritus Sanctus procedendo a Patre ac Filio, accepit non tantum ut sit donum, sed etiam ut sit Deus ac divina essentia.

Hinc Albertus hic movet hanc quæstionem, an Filius nascendo accepit quod sit Deus et divina essentia. Videtur quod non : quoniam quidquid Filius est nascendo, hoc distinguit eum ab aliis divinis personis, præsertim a Patre gignente; sed esse Deum ac divinam essentiam, non distin-
B guit eum a Spiritu Sancto neque a Patre, quum quælibet divina persona sit Deus et increata essentia. — Ad quod respondet Albertus : Quidam concedunt simpliciter, quod Filius nascendo accepit et habet quod sit Deus et divina essentia, sicut Magister in littera dicit : quia in tali locutione, ly nascendo non determinat nisi suppositum, et est sensus : Filius, qui nascendo est Filius, accepit quod sit Deus et divina essentia. Et addunt, quod gerundium illud, *nascendo,* potest dicere causam
C respectu prædicati : et ita est falsa, quia nativitas non attingit deitatem, ita quod ipsa sit nata, ut patuit supra. Vel potest notare concomitantiam, ut sit sensus, Filius dum natus est, habet quod sit Deus et divinam essentiam habeat : sicque asserunt quod sit vera illa locutio. — Sed hoc non videtur esse de intentione Magistri, qui ait in littera, quod nativitas præstet essentiam Filio : quod videtur innuere causam seu rationem. Ad quod dicendum, quod responsio illa supplenda est : quia
D quum gerundium dicat rationem principii originalis, potest determinare compositionem verbi ex parte subjecti tantum, ut sit sensus : Filius nascendo, id est, qui nascendo est Filius, accepit quod sit Deus et divina substantia. Potest quoque determinatio referri ad compositionem, designando actum super prædicatum transeuntem : et ita est falsa; sequeretur enim quod essentia esset aliquo modo nata. Similí modo distinguenda est hæc : Spiritus Sanctus procedendo accepit non solum ut

sit donum, sed etiam ut sit Deus atque A divina essentia. Hæc Albertus.

Porro ad quæstionem primo motam Thomas respondet : Sicut in Filio significatur proprietas ejus per modum relationis, ut quum dicitur filiatio, et per modum emanationis, quum dicitur generatio passive ; sic esset de Spiritu Sancto, si nomina essent imposita. Sed propter defectum nominum, eodem utimur nomine ad significandum emanationem Spiritus Sancti, atque ad designandum proprietatem vel relationem ipsius, videlicet nomine pro- B cessionis. Dico ergo quod processio potest dicere emanationem Spiritus Sancti, vel relationem seu proprietatem illius. Si dicat relationem seu proprietatem, sic Spiritus Sanctus proprietate sua, loquendo formaliter, est Spiritus Sanctus et donum ac amor spiratus, non autem Deus neque divina essentia : sicut nec Filius filiatione est Deus, formaliter loquendo ; sed filiatione est Filius, et deitate Deus, et sapientia sapiens. Si autem processio dicat emanationem, sic dici potest quod Spiritus C Sanctus sua processione est Deus ac donum et amor, quemadmodum Filius sua nativitate est Filius et Deus ; diversimode tamen : quoniam deitas se habet ad generationem solum ut accepta per eam, filiatio autem secundum rationem intelligendi, est consequens generationem. Simili modo conceditur quod Filius nascendo accipit deitatem, nec solum ita quod gerundium importet concomitantiam, sicut quum dicitur de homine currente, Ille currendo est homo ; sed etiam ut importet D principium, rationem seu habitudinem acceptionis ad acceptum, ut sit sensus : Filius nascendo accepit deitatem, id est, per nativitatem deitatem accepit. Et similiter est de processione Spiritus Sancti. Hæc Thomas in Scripto.

Ex quibus patet objectorum solutio.

Idem Udalricus in Summa sua, tertio libro ; et addit : Secundum rationem intelligendi differentia est in eis, quoniam sicut in generatione Filii, deitas tantum est per generationem accepta, ita et in processione Spiritus Sancti. Sed donum sequitur modum processionis : quum enim procedat ut amor, sequitur quod procedat ut donabilis.

Porro Petrus compendiose et clare hic loquitur : Dum quæritur, an eodem Spiritus Sanctus sit Deus et donum, aut quæritur de identitate rei, sicque dicendum quod sic, quoniam in divinis idem est essentia atque proprietas ; aut quæritur de identitate secundum rationem : et tunc ablativus ille, *eodem,* construitur cum hoc verbo, *sit,* vel in ratione formæ, et ita Spiritus Sanctus non eodem est Deus et donum, quoniam deitate est Deus, et proprietate est donum ; aut in ratione principii, sicque eodem, id èst eadem processione, est Deus et donum, quia per illam processionem habet et est quidquid habet et est. Hujus autem exemplum est, ut si quis dicatur pudore rubens et rubore rubens : pudore namque est rubens causaliter, rubore formaliter. Hæc Petrus. — Idem omnino Richardus.

Bonaventura autem in dubitationibus circa litteram eadem scribit quæ jam ex Alberto et Petro inducta sunt.

Postremo mihi apparet, quod Magister in littera tam clare et magistraliter docet qualiter præfatæ propositiones sint veræ, ut vix clarius possit exponi. Nempe quum dicitur, Filius nascendo non solum accepit et habet ut sit Filius, sed etiam ut sit Deus : sensus plane est iste, quod per generationem accepit a Patre veram deitatis naturam, quam sub ratione similitudinis accipiendo, est ac dicitur Filius ; atque ex directa et naturali sequela consequitur quod sit verus Deus ac divina essentia, non quod deitas aut divina essentia sit directe terminus generationis, seu id quod generatur, sed est quasi terminus et ratio formalis cur generari convenit Filio, et quia per generationem ei communicatur. Et idem dicendum de Spiritu Sancto, quemadmodum et Ægidius hic declarat.

DISTINCTIO XIX

A. *Hic de æqualitate trium personarum.*

NUNC postquam coæternitatem trium personarum pro modulo facultatis nostræ insinuavimus, jam de earumdem æqualitate aliquid eloqui superest. Fides enim catholica, sicut coæternas, ita et coæquales tres personas asserit. Æqualis est enim in omnibus Patri Filius, et Patri et Filio Spiritus Sanctus : quia ut Augustinus in libro de Fide ad Petrum, breviter aperiens quomodo intelligatur æqualitas, docet : Nullus horum alium aut præcedit æternitate, aut excedit magnitudine, aut superat potestate : quia nec Filio nec Spiritu Sancto, quantum ad naturæ divinæ unitatem pertinet, aut anterior aut major est Pater, nec Filius Spiritu Sancto. Æternum quippe et sine initio est, quod Filius de natura Patris exstitit; et æternum ac sine initio est, quod Spiritus Sanctus de natura Patris Filiique procedit. Ob hoc ergo tres unum recte credimus et dicimus Deum, quia una prorsus æternitas, una immensitas, una naturaliter est trium personarum divinitas. Ecce breviter assignavit Augustinus, in quo trium personarum consistat æqualitas, scilicet quia alia aliam non excellit aut æternitate, aut magnitudine, aut potestate.

Fulgent. de Regula fidei, c. I, 4.

B. *Quod æternitas et magnitudo et potestas in Deo sunt unum, licet ponantur quasi diversa.*

Quumque enumerentur ista quasi diversa, in Deo tamen unum et idem sunt, scilicet essentia divina simplex et incommutabilis. Unde Augustinus in septimo libro de Trinitate : Non alio magnus, alio Deus est; sed eo magnus quo Deus : quia non est illi aliud magnum esse, aliud Deum esse. Eadem quippe ejus magnitudo est quæ virtus, et eadem essentia quæ magnitudo. Pater ergo et Filius simul una essentia et una magnitudo. Ita etiam et potentia Dei essentia divina est. Unde Augustinus in septimo libro Confessionum : Voluntas et potentia Dei, Deus ipse est. Æternitas quoque Dei, essentia divina est. Quod Augustinus ostendit super illum locum Psalmi, In generationem et generationem anni tui : Est generatio generationum quæ non transit, collecta de omnibus generationibus, id est sanctis. In illa erunt anni Dei, qui non transeunt, id est æternitas Dei. Non enim sunt aliud anni Dei, aliud ipse; sed anni Dei, æternitas Dei est. Æternitas vero ipsa Dei substantia est, nihil habens mutabile. Inconcusse ergo teneamus, quod unum et idem est, scilicet essentia divina, Dei æternitas, potentia, magnitudo : et tamen consuevit Scriptura hæc et his similia quasi distincte ponere. In his ergo verbis,

Aug. de Trinitate, lib. VII, c. I.

Id. Confess. lib. VII, c. 4.

Ps. CI, 25. Aug. in Psalm. CI, Sermo, II, 10.

trium personarum æqualitatem breviter complexus est Augustinus : quia alius alium nec æternitate, nec magnitudine, nec potentia superat. Quod autem æternitate aliqua trium personarum aliam non excedat, supra ostensum est, ubi coæternitas trium personarum insinuata est.

C. *Hic de magnitudine : quod ea aliqua personarum aliam non excedat.*

Nunc igitur superest ostendere, quod magnitudine vel potentia alius alium non excedat. Et prius de magnitudine videamus.

D. *Quod non est major una persona alia, nec majus aliquid duæ quam una, nec tres quam duæ vel una.*

Sciendum est ergo, quia Pater non est major Filio, nec Pater vel Filius major Spiritu Sancto; nec majus aliquid duæ personæ simul sunt quam una, nec tres simul majus aliquid quam duæ; nec major est essentia in tribus quam in duabus, nec in duabus quam in una, quia tota est in singulis. Unde Joannes Damascenus ait : Confitemur Deitatis naturam omnem perfecte esse in singula suarum hypostaseon, id est personarum : omnem in Patre, omnem in Filio, omnem in Spiritu Sancto. Ideoque perfectus Deus Pater, perfectus Deus Filius, perfectus Deus Spiritus Sanctus.

Damasc. de Fide orthodoxa, lib. III, c. 6.

E. *Quomodo dicitur esse Deus Pater in Filio, et Filius in Patre, et Spiritus Sanctus in utroque, et singulus in singulis.*

Et inde est quod Pater dicitur esse in Filio, et Filius in Patre, et Spiritus Sanctus in utroque, et singulus in singulis. Unde Augustinus in libro de Fide ad Petrum : Propter unitatem naturalem totus Pater in Filio et Spiritu Sancto est, totus quoque Spiritus Sanctus in Patre et Filio est; nullus horum extra quemlibet ipsorum est propter divinæ naturæ unitatem. Ecce hic aperit aliquatenus (non enim plene potest tantum ab homine reserari arcanum) ex qua intelligentia dicatur singula personarum tota esse in aliis. Unde etiam Hilarius ista interius perquirens, in libro tertio de Trinitate ait : Affert plerisque obscuritatem sermo Domini, quum dicit : Ego in Patre, et Pater in me est. Nec immerito. Natura enim intelligentiæ humanæ, rationem dicti hujus non capit; nec exemplum aliquod rebus divinis comparatio humana præstabit. Sed quod non intelligibile est homini, Deo possibile est. Cognoscendum itaque atque intelligendum est quid sit illud, Ego in Patre, et Pater in me est : si tamen comprehendere hoc ita ut est valebimus, ut quod natura rerum pati non posse æstimatur, id divinæ veritatis ratio consequatur. Patrem ergo in Filio et Filium in Patre esse, plenitudo in utroque divinitatis perfecta est, quia plenitudo

Fulgent. de Regula fidei, c. I, 4.

Hilar. de Trinitate, lib. III, 1.

Joann. XIV, 11.

Hilar. op. cit. n. 23, 4.

divinitatis est in Filio. Quod in Patre est, hoc et in Filio est; quod in Ingenito est, hoc in Genito; alter ab altero, et uterque unum : is scilicet qui est, nihil habens quod non sit etiam in eo a quo est. Non duo unus, sed alius in alio, quia non aliud in utroque : ut unum sint in fide nostra uterque, non unus. Nec eumdem utrumque, nec aliud confitemur : quia Deum ex Deo natum, nec eumdem nativitas, nec aliud esse permittit. Eamdem ergo in utroque et virtutis similitudinem et deitatis plenitudinem confitemur, quia Veritas dicit : Ego in Patre, et Pater in me est. Omnia enim Filius accepit a Patre. Nam si partem ejusdem qui genuit, accepit, neuter ergo perfectus est : deesset enim ei unde decessit, nec plenitudo in eo erit qui ex portione constiterit. Neuter ergo perfectus est, si plenitudinem suam et qui genuit amittit, nec qui natus est consequitur. Fateamur ergo quod Pater est in Filio, et Filius in Patre, et Deus in Deo, ut idem Hilarius ait in septimo libro de Trinitate, non per duplicem convenientium generum conjunctionem, nec per insitivam * capacioris substantiæ naturam, sed per naturæ unitam similitudinem, per nativitatem viventis ex vivente natura : dum res non differt, dum naturam Dei non degenerat nativitas, dum non aliud aliquid ex Deo quam Deus nascitur; dum nihil in his novum est, nihil alienum, nihil separabile. Ecce his verbis, prout humana permittit infirmitas, aperitur ex quo sensu Christus dixerit se esse in Patre et Patrem in se. Ex eodem etiam sensu intelligitur Spiritus Sanctus esse in utroque, et singula personarum in singulis : quia scilicet in singulis est eadem plenitudo divinitatis et unita similitudo naturæ : quia non est major divina natura in aliqua harum personarum, sed unius et indifferentis naturæ sunt hæ tres personæ. Ideoque altera in altera esse dicitur, ut prædictum est. Unde Ambrosius prædictorum verborum sententiam nobis aperiens, super epistolam secundam ad Corinthios ait : Per hoc intelligitur Pater esse in Filio et Filius in Patre, quia una est eorum substantia. Ibi enim est unitas, ubi nulla est diversitas.

Hilar. de Trinitate, lib. I, 17. — Ibid. III, 23. — Ibid. II, 8. — Ibid. VII, 39. — * insitam — Ambrosiast. in II *Cor.* V, 19.

Ecce tribus illustrium virorum testimoniis, scilicet Augustini, Hilarii, atque Ambrosii, in idem concurrentibus revelatione Spiritus Sancti in eis loquentis, pie credere volentibus ostenditur, tamen quasi per speculum et in ænigmate, qualiter accipiendum sit quum dicitur Pater in Filio esse, vel Filius in Patre, vel Spiritus Sanctus in utroque.

I *Cor.* XIII, 12.

F. *Ad id quod cœperat redit, scilicet ut ostendat quod magnitudine alius alium non superat.*

Sed jam nunc ad propositum redeamus, cœptoque insistamus, ostendentes quod magnitudine nulla trium personarum aliam superat : quia nulla major aliis, nec majus aliquid sunt duæ quam una, nec tres quam duæ, nec major Deus quam singuli horum, quia singulus horum perfectus est, nec est quo crescat illa perfectio.

Aug. de Trinitate, lib. VI, c. 8 et 10.

G. *Quod nulla personarum pars est in Trinitate.*

Nec est aliqua trium personarum, pars Dei vel divinæ essentiæ : quia singula harum verus et plenus Deus est, et tota et plena divina essentia est; et ideo nulla istarum, in Trinitate pars est. Unde Augustinus in libro contra Maximinum hæreticum sic ait : Putas Deum Patrem cum Filio et Spiritu Sancto unum Deum esse non posse; times enim ne Pater sit pars unius Dei qui constet ex tribus. Noli hoc timere : nulla enim fit partium in Deitatis unitate divisio. Unus est Deus Pater et Filius et Spiritus Sanctus, id est, ipsa Trinitas unus est Deus. Ergo, inquis, Deus Pater est pars Dei. Absit. Tres enim personæ sunt Pater et Filius et Spiritus Sanctus : et hi tres, quia unius substantiæ sunt, unum sunt, et summe unum sunt, ubi nulla naturarum, nulla est diversitas voluntatum. Si enim natura unum essent et consensione unum non essent, non summe unum essent; si vero natura dispares essent, non summe unum essent. Hi ergo tres, quia unum sunt propter ineffabilem conjunctionem Deitatis qua ineffabiliter copulantur, unus Deus est. Pars ergo Trinitatis esse non potest quicumque unus est in tribus. In Trinitate ergo, quæ Deus est, et Pater Deus est, et Filius Deus est, et Spiritus Sanctus Deus est, et simul hi tres unus Deus. Nec hujus Trinitatis tertia pars est unus, nec majus aliquid duo quam unus est ibi, nec majus aliquid sunt omnes quam singuli : quia spiritualis, non corporalis est magnitudo. Qui potest capere, capiat; qui autem non potest, credat, et oret ut quod credit, intelligat. Verum est enim quod per Prophetam dicitur : Nisi credideritis, non intelligetis. His verbis aperte ostendit indifferentem magnitudinem trium personarum. Item in eodem : Tu nempe dixisti unum Deum non ex partibus esse compositum; et hoc de Patre tantum vis intelligi. Ille, inquis, virtus est ingenita, simplex. Et tamen in hac simplici virtute multa videris commemorare, quum dicis : Deus Deum genuit, bonus bonum genuit, sapiens sapientem, clemens clementem, potens potentem. Numquid ergo bonitas et sapientia et clementia et potentia partes sunt unius virtutis quam simplicem esse dixisti? Si dixeris, Partes sunt : simplex ergo virtus ex partibus constat. Et simplex ista virtus, te definiente, unus est Deus : ergo Deum ex partibus compositum esse dicis. Non dico, inquis; non sunt partes. Si ergo in una persona Patris et illa invenis quæ plura videntur, et partes non inveneris *, quia una virtus simplex est : quanto magis Pater et Filius et Spiritus Sanctus et propter individuam deitatem unus Deus est, et propter uniuscujusque proprietatem tres personæ sunt, et propter singulorum perfectionem partes unius Dei non sunt? Virtus est Pater, virtus est Filius, virtus est Spiritus Sanctus. Hoc verum dicis. Sed quod virtutem de virtute genitam, et virtutem de virtute procedentem, non vis eamdem habere naturam : hoc falsum dicis, hoc contra fidem rectam et catholicam dicis. His verbis aperte docetur, quod tres personæ illæ non sunt partes Dei vel divinæ essentiæ; nullaque illarum Trinitatis pars dicenda est, nec una major aliis.

Aug. Contra Maximinum, lib. II, c. 10.

Ibid. n. 2.

Matth. XIX, 12.

Is. VII, 9, juxta LXX. Aug. op. cit. n. 3.

* invenis

H. *Quum dicimus tres personas esse unam essentiam, nec ut genus de speciebus, nec ut speciem de individuis prædicamus : quia non est essentia genus, et persona species ; vel essentia species, et persona individuum.*

Hic adjiciendum est, quod tanta est æqualitas trium personarum atque indifferens magnitudo, quod quum dicamus tres personas unam esse essentiam vel substantiam, neque ut genus de speciebus, neque ut speciem de individuis prædicamus. Non enim essentia divina genus est, et tres personæ species; vel essentia divina species, et tres personæ individua. Quod Augustinus rationibus probabilibus atque irrefragabilibus aperte demonstrat in libro septimo de Trinitate, dicens : Si essentia genus est, species autem persona, ut nonnulli sentiunt, oportet appellari tres substantias*, ut appellantur tres personæ : sicut quum sit animal genus, et equus species, appellantur tres equi, iidemque tria animalia. Non enim ibi species pluraliter dicitur, et genus singulariter, ut si diceretur, Tres equi sunt unum animal; sed sicut tres equi speciali nomine, ita tria animalia nomine generali dicuntur. Quum ergo tres personas unam fateamur esse essentiam, non tres esse essentias, quum tres equi tria animalia dicantur, non unum; patet nomine essentiæ non significari genus, nec nomine personæ speciem.

Aug. de Trinitate, lib. VII, c. 6.

* essentias

I. *Hic probat Augustinus, quod non dicitur ut species de individuis.*

Si vero dicunt, nomine personæ non speciem significari, sed aliquid singulare atque individuum, et nomine essentiæ speciem intelligi, ut persona non dicatur sicut homo, sed quomodo dicitur, hic homo, velut Abraham, Isaac, Jacob, vel quis alius qui etiam digito præsens demonstrari possit; sic quoque illos eadem ratio confutabit. Sicut enim dicuntur Abraham, Isaac, Jacob, tria individua, ita tres homines et tria animalia *. Cur ergo Pater et Filius et Spiritus Sanctus, si secundum genus et speciem et individuum ista disserimus, non ita dicuntur tres essentiæ ut tres personæ?

Ibidem.

* tres animæ

K. *Alio modo probat idem.*

Alio quoque modo idem probat Augustinus, scilicet quod essentia divina non est genus, nec personæ species; vel essentia non est species, nec personæ individua. Una (inquit) essentia non habet species, sicut unum animal non habet species. Pater ergo et Filius et Spiritus Sanctus, non sunt tres species unius essentiæ. Divina ergo essentia genus non est. Sed nec species est essentia divina, et personæ individua, sicut homo species est, individua autem, Abraham, Isaac et Jacob. Si enim essentia species est ut homo, sicut non dicitur unus homo esse

Ibidem.

Abraham, Isaac et Jacob, ita non dicitur una essentia esse tres personæ. Non itaque secundum genus et species ista dicimus.

L. *Nec secundum materialem causam dicuntur tres personæ una essentia.*

Notandum etiam, quod essentia divina non est materia trium personarum, ut Augustinus in eodem libro docet, tanquam secundum communem eamdemque materiam tres personæ dicantur esse una essentia, sicut ex eodem auro si fierent tres statuæ, diceremus tres statuas unum aurum. Non autem sic Trinitatem, id est tres personas, dicimus unam essentiam et Deum unum, tanquam ex una materia tria quædam subsistant. In statuis enim æqualibus, plus auri est tres simul quam singulæ, et minus auri est una quam duæ. In illa vero essentia Trinitatis nullo modo est ita. Non ergo secundum materialem causam tres personas unam dicimus esse substantiam vel essentiam, sicut tres statuæ dicuntur unum aurum.

Aug. de Trinitate, lib. VII, c. 6.

M. *Nec ita dicuntur tres personæ una essentia, ut tres homines una natura vel unius naturæ.*

His quoque addendum est, quod tres personas non ita dicimus esse unam essentiam, ut Augustinus in eodem ait, vel unius essentiæ, sicut dicimus aliquos tres homines ejusdem sexus et ejusdem temperationis corporis ejusdemque animi, unam esse naturam, vel unius naturæ. Nam in his rebus non tantum est unus homo quantum tres homines simul, et plus aliquid sunt homines duo quam unus homo, sicut in statuis esse diximus. At in Deo non est ita. Non enim major essentia est Pater et Filius simul, quam solus Pater vel solus Filius; sed tres simul illæ personæ æquales sunt singulis.

Ibidem.

Ex præmissis patet, quod tres personæ dicuntur divina essentia, nec secundum materialem causam, ut tres statuæ unum aurum; nec secundum complexionis similitudinem, ut tres homines unius naturæ; nec ut genus prædicatur de speciebus, vel ut species de individuis, id est, continens de contentis, majus de minoribus.

N. *Quæ videntur adversari prædictis.*

His autem videntur adversari quæ quidam sacræ Scripturæ tractatores catholici in suis scriptis tradiderunt : in quibus significare videntur, quod essentia divina sit quoddam commune et universale velut species, tres vero personæ sint tria particularia, tria individua numero differentia. Unde Joannes Damascenus, inter Doctores Græcorum maximus*, in libro quem de Trinitate scripsit, quem et Papa Eugenius transferri fecit, ait : Communia et universalia prædicantur de subjectis sibi ipsis particularibus. Commune ergo substantia est, particulare vero hypostasis, id est

* magnus

Damasc. de Fide orthod. lib. III, c. 6.

persona. Particulare autem dicitur, non quod partem naturæ habet, sed particulare numero : ut atomus, id est individuum. Numero enim et non natura differre videntur hypostases. Item in eodem : Substantia significat communem et circumplectivam speciem homoideon (id est similium specie) hypostaseon (id est personarum), utputa Deus, homo. Hypostasis autem individuum demonstrat, scilicet Patrem, et Filium, et Spiritum Sanctum, Petrum, Paulum, et hujusmodi. Ecce aperte dicit substantiam esse universale, hypostasim vero particulare; et quod Deus est species, ut homo, et quod Pater et Filius et Spiritus Sanctus sunt individua, sicut Petrus et Paulus, eo quod numero differunt. Quæ præmissæ sententiæ Augustini penitus contradicere videntur. Quid ergo dicemus ad hæc? Hoc utique dicere possumus atque debemus, quod ea quæ Augustinus tradidit superius, sine omni hæsitatione tenenda sunt.

Damasc. de Fide orthod. lib. III, c. 4.

O. *Quod sane possunt intelligi quæ Joannes dicit, et quomodo, ostendit.*

Hæc autem quæ hic dicuntur, licet in sermonis superficie aliquid a fide alienum resonare videantur, sane tamen intelligi queunt, piumque lectorem atque intellectorem plurimum efflagitant. In quorum explanatione mallem silens alios audire, quam loquendo malevolis detrahendi occasionem præstare. Videtur tamen mihi ita posse accipi, quum ait : Substantia est commune, et hypostasis est particulare. Non ita hæc accepit, quum de Deo dicantur, ut accipiuntur in philosophica disciplina; sed per similitudinem eorum quæ a philosophis dicuntur, locutus est : ut sicut ibi commune vel universale dicitur quod prædicatur de pluribus, particulare vero vel individuum, quod de uno solo; ita hic essentia divina dicta est universale, quia de omnibus personis simul et de singulis separatim dicitur, particulare vero, singula quælibet personarum, quia nec de aliis communiter nec de aliqua aliarum singulariter prædicatur. Propter similitudinem ergo prædicationis, substantiam Dei dixit universale, et personas, particularia vel individua. Propter hoc idem etiam eamdem divinam essentiam dixit esse speciem communem et circumplectivam similium specie personarum : quia sicut hæc species, homo, de suis prædicatur individuis, velut de Petro et Paulo, et de aliis, nec ista specie differunt, sed conveniunt per omnia; ita Deus de tribus prædicatur personis, quæ in divinitate non differunt, sed per omnia conveniunt. Hanc ergo similitudinem inter res sempiternas et res temporales perpendens Joannes, universalitatis et particularitatis nomina, quæ rebus temporalibus proprie conveniunt, ad res æternas transtulit. Augustinus vero majorem videns dissimilitudinem quam similitudinem inter res prædictas, ab excellentia Trinitatis prædicta nomina removit.

P. *Ex quo sensu dixerit personas differre numero.*

Quod autem Joannes dicit hypostases differre numero, non natura : in eo quod non differre natura ait, verissime et sine ullo scrupulo loquitur; quod vero dicit

differre numero, cavendum est quomodo intelligatur : diversis enim modis dicuntur aliqua differre numero.

Q. *Quibus modis dicantur differre numero, et secundum quem modum possit convenire personis.*

Dicuntur enim aliqua differre numero, quando ita differunt ut hoc non sit illud, nec aliquid quod illud est vel in ipso est : qualiter differunt Socrates et Plato, et hujusmodi, quæ apud philosophos dicuntur individua vel particularia. Juxta quem modum non possunt dici tres personæ differre numero. Dicuntur quoque differre numero, quæ in numeratione sive computatione non sibi adjunguntur, sed a se invicem discernuntur, ut quum de aliquibus rebus loquentes, dicimus : una, duæ, tres. Et secundum hunc modum forte dixit Joannes hypostases, id est personas, differre numero. Possumus enim dicere, Pater est unus; et, Pater et Filius sunt duo; et, Pater et Filius et Spiritus Sanctus sunt tres. Et item, Hæc persona est una; et, Hæc et illa sunt duæ; et, Hæc et illa et alia sunt tres. Convenientius tamen tres illæ personæ proprietatibus tantum distingui dicuntur : de quarum distinctione secundum proprietates in sequenti tractabitur. Nunc vero ad inceptum redeamus, quæ dicta sunt repetentes, ut sæpius versando, familiarius innotescant.

R. *Quod una persona non est major alia, nec tres simul quam una; et hoc ratione ostendit catholica.*

Aug. de Trinitate, lib. VIII, Proœm.

Sciendum est ergo, tantam æqualitatem esse in Trinitate, ut ait Augustinus in octavo libro de Trinitate, ut non solum Pater non sit major quam Filius, sed nec Pater et Filius simul majus aliquid sint quam Spiritus Sanctus, aut quælibet persona minus aliquid sit quam ipsa Trinitas. Quod autem ita sit, aliquo modo, si fieri potest, demonstrandum est. Quantum ergo ipse Creator adjuvat, attendamus, inquit Augustinus in eodem, quomodo in hac Trinitate duæ vel tres personæ non sunt majus aliquid quam una earum.

S. *Ratione utitur subtilissima, ad ostendendum quod ita sit.*

Ibid. c. 1.

Quod ibi magnum dicitur, aliunde magnum non est quam eo quo vere est : quia ibi magnitudo ipsa veritas est, et veritas essentia. Non ergo ibi majus est quod verius non est. Non autem verius est Pater et Filius simul, quam Pater solus, vel Filius. Non ergo majus est aliquid uterque simul, quam singulus eorum. Et quia æque vere est etiam Spiritus Sanctus, ideo Pater et Filius simul non sunt aliquid majus quam ipse, quia nec verius sunt. Item, in essentia veritatis hoc est verum esse, quod est esse; et hoc est esse, quod est magnum esse : hoc est ergo magnum

esse, quod verum esse. Quod igitur ibi æque verum est, et æque magnum est. Quod ergo ibi plus veritatis non habet, non plus habet magnitudinis. Plus autem veritatis non habet quod verius non est. Non est autem verius una persona quam alia, vel duæ quam una, vel tres simul quam singula. Non ergo plus veritatis habet una quam alia, vel duæ quam una, vel tres simul quam singula. Sic ergo et ipsa Trinitas non est majus aliquid quam unaquæque ibi persona, sed tam magnum quam singula. Non enim ibi major est quæ verior non est, ubi ipsa veritas est magnitudo. Ecce modo convenienti et ratione catholica ostensum est quomodo indifferens sit magnitudo trium personarum : quia nec una major est alia, nec duæ majus aliquid quam una, nec tres simul majus aliquid quam singula.

T. *Quod Deus non est dicendus triplex, sed trinus.*

Præterea, quum Deus dicatur trinus, non tamen debet dici triplex. Ibi enim non est triplicitas, ubi summa est unitas et indifferens æqualitas. Unde Augustinus in libro sexto de Trinitate ait : Non quoniam Deus Trinitas est, ideo triplex putandus est : alioqui minor esset Pater solus vel Filius solus, quam simul Pater et Filius. Quum itaque tantus est Pater solus, vel Filius solus, vel solus Spiritus Sanctus, quantus est simul Pater et Filius et Spiritus Sanctus, nullo modo triplex dicendus est Deus. Non enim Pater cum Filio et Spiritu Sancto major Deus est quam singuli eorum, quia non est quo crescat illa perfectio. Perfectus autem est Pater, et Filius, et Spiritus Sanctus, et perfectus dicitur Deus singulus eorum. Et ideo trinitas potius quam triplex dici debet.

Aug. de Trinitate, lib. VI, c. 7.

Ibid. c. 8.

V. *Quod non est ita in rebus corporeis, ut in Trinitate.*

In rebus corporeis non tantum est una quantum tres simul, et plus sunt duæ quam una res. In Trinitate vero summa tantum est una persona quantum tres simul, et tantum sunt duæ quantum una, et in se infinitæ sunt, quia non est finis magnitudinis earum. Ac per hoc aperitur quod superius dictum est, quomodo singula sunt in singulis, et omnia in singulis, et singula in omnibus, et omnia in omnibus, et unum in omnibus est, et unum omnia. Ecce jam ostendimus sufficienter, qualiter in Trinitate aliqua persona aliam non superet magnitudine.

Ibid. c. 10.

SUMMA
DISTINCTIONIS NONÆDECIMÆ

HIC declaratur, quod tres supergloriosæ personæ sunt omnifarie coæquales, sicut et coæternæ. Docetur quoque in ista distinctione, in quibus æqualitas personarum consistat, et qualiter singulæ supersublimes personæ exsistant in singulis; atque ad demonstrandum æqualitatem earum aliquid tangit de ipsarum simplicitate. Quocirca probat quod in divinis non sit totum universale, nec totum integrale, nec aliquid materiale. Hæc est distinctionis hujus materia.

QUÆSTIO PRIMA

Circa quam quæritur primo, **An divinæ et superbenedictæ personæ sint sibi invicem coæquales, et in quibus hæc ipsa consistat æqualitas.**

Videtur quod non sint sibi ad invicem coæquales. Primo, quia æqualitas consequitur quantitatem, quantitas vero materiam, ut quinto Metaphysicæ dicitur. Sed in supersimplicissima Trinitate non est quantitas neque materia, ergo neque æqualitas. — Ad idem possent rationes multæ induci quæ præhabitæ sunt supra in quæstionibus quibusdam quibus argumentatum est quod Pater sit dignior, major et aliquo modo prior Filio, quoniam dedit ei esse et potestatem, nec quidquam habet Filius nisi a Patre. Sicque Pater se habere videtur ad Filium, sicut agens ad actum et passum, et sicut prius ad posterius. — Rursus, ubi æqualitas, ibi commensuratio, ergo et mensura. Sed divinæ personæ sunt infinitæ, ergo incommensuratæ.

In contrarium est auctoritas fidei, et illud in Symbolo : Totæ tres personæ coæternæ sibi sunt et coæquales.

Ad hoc Thomas respondet : Sicut quinto Metaphysicæ ait Philosophus, unum in substantia facit idem, in quantitate æquale, in qualitate simile. Quamvis autem in divinis non sit quantitas aut qualitas secundum communem generis rationem, sunt tamen ibi aliquæ species qualitatis secundum proprias rationes quantum ad differentias constitutivas, similiter aliquæ species quantitatis secundum id quod est proprium eis, ut magnitudo, duratio : propter quæ ponitur in divinis æqualitas et similitudo. Quemadmodum autem ea quæ significantur per modum qualitatis, ut sapientia, justitia, non sunt aliud a divina essentia ; sic similitudo et identitas in divinis differunt solum secundum rationem,

A et idem dicendum de æqualitate. — Hinc similitudo et æqualitas diversimode sunt in divinis personis et in rebus creatis. In creaturis namque æqualibus non est eadem quantitas secundum essentiam, sed solum secundum commensurationem ; et similiter una qualitas specie, non numero, quia in eis est aliud qualitas quam essentia : quæ essentia respicit esse tanquam proprium actum. Qualitas autem et quantitas non dicuntur per respectum ad esse, sed dicunt solum alicujus generis

B quidditatem. Propter quod dici potest una quantitas, ubi non est unum esse ; sed non potest absolute dici una essentia, nisi ubi est unum esse, et hoc est ubi est una numero essentia. Hinc ad rationem æqualitatis, unitas secundum numerum non requiritur ; sed ad identitatem exigitur unitas secundum numerum. Porro in divinis personis magnitudo et sapientia idem sunt quod natura : unde æqualitas et similitudo personarum attenditur secundum eamdem numero magnitu-

C dinem et sapientiam.

Itaque quum identitas dicat unitatem in essentia secundum numerum, Filius non potest dici idem Patri, sumendo ly idem masculine, sed neutraliter tantum. Æqualitas vero et similitudo, quæ important unitatem quantitatis vel qualitatis non secundum essentiam vel esse, quantum est de earum significatione, non important unitatem quantitatis vel qualitatis in numero ; sed sufficit quod sit unum seu idem in specie. Ideo dicimus Filium Patri

D similem vel æqualem, non tamen eumdem. Idcirco Magister determinat de æqualitate magis quam de identitate, quoniam in identitate importatur tantum unitas essentiæ. Nec etiam secundum quemlibet modum convenit divinis personis, quia non masculine ; sed in æqualitate divina importatur utrumque, videlicet unitas essentiæ per modum quantitatis significatæ, et personarum distinctio. Denique, quamvis etiam in similitudine in divinis importetur horum utrumque, quia nil dicitur

simile sibi ipsi; tamen æqualitas supra similitudinem aliquid addit et eam includit quum dicitur de divinis personis. Quum etenim in divinis non sit nisi quantitas virtutis, quæ fundatur in qualitate, in unitate talis quantitatis ponitur unitas qualitatis et privatur intensionis excessus. Unde quæcumque æqualia sunt in colore, sunt et similia, sed non convertitur. Hinc convenientia ista in divinis in essentialibus, potius appellatur æqualitas quam similitudo.

Est quoque in divinis personis mutua æqualitas, similitudoque mutua, quum in unaquaque earum sit perfecta magnitudo, bonitas et sapientia. Quum enim æqualitas fundetur in unitate quantitatis, et similitudo in unitate qualitatis, idem est aliquid esse æquale alteri, quod habere quantitatem seu magnitudinem ejus; et idem est esse simile alteri, quod habere qualitatem ipsius : et quando quantitas seu qualitas est in utroque perfecta, utrumque dicitur alteri simile aut æquale. Quandoque autem qualitas in uno est plene et proprie, in alio autem imperfecte et imitative : et tunc qualitas illa non dicitur utriusque, sed ejus quod habet eam perfecte; et quod habet eam imperfecte, dicitur simile habenti eam perfecte, non econtrario : sicut pictura imagove hominis dicitur similis homini, non econtra. Assimilari vero, supra id quod est simile esse, dicit quemdam motum atque accessum ad veritatem qualitatis ; et similiter adæquari, ad quantitatem. In divinis autem personis non est motus; sed loco motus est ibi acceptio qua una persona ab alia accipit esse. Unde non est ibi assimilatio nec adæquatio nisi ratione acceptionis. Propterea persona accipiens potest dici assimilari et adæquari personæ divinæ a qua accipit, non econtra. Hinc inter personas est mutua similitudo atque æqualitas, non mutua assimilatio nec adæquatio. — Si autem objiciatur, quia nono de Divinis nominibus capitulo S. Dionysius ait : In causis et causatis non recipimus conver-

A sionem similitudinis et æqualitatis. Nam quamvis creatura dicitur similis Creatori, non tamen econtra. Quamvis autem in divinis personis non sint causa et causatum, est tamen ibi principium et quod est a principio. Quamvis ergo Filius est Patri similis et æqualis, non tamen econtra. Dicendum, quod B. Dionysius loquitur de creatis et causatis, quæ non recipiunt perfecte similitudinem suæ causæ. — Hæc Thomas in Scripto.

At vero in prima parte Summæ, quæ-
B stione quadragesima secunda, conscribit : Secundum Philosophum decimo Metaphysicæ, æquale dicitur per negationem majoris et minoris. In divinis autem personis non est gradus majoritatis aut minoritatis : ideo sunt æquales. — Sed objici potest, quia nulla relatio est communis tribus personis; æqualitas autem relatio quædam est : non est ergo æqualitas eis conveniens. Respondendum, quod in divinis personis nihil consideratur nisi essentia, in qua communicant, et relationes, in quibus
C distinguuntur. Æqualitas autem utrumque importat, videlicet : distinctionem personarum, quum nihil sit sibi ipsi æquale; et unitatem essentiæ, quia ex hoc personæ invicem sunt æquales, quia unius magnitudinis sunt atque essentiæ. Idem autem non refertur ad se ipsum reali relatione; nec iterum una relatio refertur ad aliam per aliquam aliam relationem. Hinc æqualitas et similitudo in divinis personis, non est aliqua realis relatio distincta a relationibus personalibus, sed in
D suo intellectu includit tam relationes distinguentes personas, quam essentiæ unitatem, ut infra patebit. Hæc Thomas in Summa.

Circa hæc Bonaventura : Æquale, inquit, et inæquale est propria passio seu proprietas consequens quantitatem. Quantitas vero dupliciter dicitur, scilicet quantitas molis, et translative quantitas virtutis. Æqualitas ergo utramque consequitur quantitatem. Quumque quantitas ista virtutis, id est perfectionis, sit maxime in

divinis (non enim repugnat sed consonat simplicitati), idcirco secundum eam est æqualitas in personis. — Est quoque in eis summa æqualitas. Quod Augustinus ostendit removendo a personis omnem inæqualitatem, quum ait : Nulla personarum præcedit aliam æternitate, nec excedit magnitudine, nec superat potestate. Quarum sufficientia sic accipi potest : Res considerari potest tripliciter. Primo, in comparatione ad suam originem, et sic unum majus est altero, quando origo ejus præcedit : contra hoc adscribitur personis coæternitas. Secundo, in se ipsa, et sic aliquid dicitur majus, quia majoris est extensionis aut majoris valoris : quocontra adscribitur æqualitas magnitudinis, quæ attenditur non tantum quantum ad locum, sed etiam quoad sapientiam et bonitatem, et ad omne quo aliquid dicitur alio majus aut melius. Tertio, per comparationem ad suum effectum, sicque dicitur majus, quia potentius : contra quod attribuitur personis æqualitas potestatis. — Præterea advertendum, quod dupliciter contingit loqui de æqualitate : primo, prout dicit respectum æquiparantiæ; secundo, prout ultra respectum concernit actum coæquationis. Primo modo est in divinis æqualitas cum conversione seu reciprocatione, non autem secundo modo. Non enim Pater coæquatur Filio, quia non imitatur Filium, sed econtra. Et est simile si dicatur : Hoc cum illo. Quod intelligi potest dupliciter. Primo, ut dicat duorum conjunctionem, sicque recipit reciprocationem : quia si hoc vadit cum illo, sequitur quod illud vadat cum hoc. Secundo, ut dicat associationem, et ita in associante notat quamdam subauctoritatem : et sic dicitur quod miles vadit cum rege, non econtrario, quia miles associat regem, et non econtra. Hinc innotescit quomodo verificetur quod ait Chrysostomus super illud ad Hebræos, Qui quum sit splendor gloriæ : Filius, inquit, est æqualis Patri, non Pater Filio; et quod ait Hilarius : Imago si perfecte implet id cujus est imago,

Hebr. I, 3.

A coæquatur ei, non illud imagini. Idem dicendum ad verba Augustini, qui ait : In Patre unitas, in Filio æqualitas. Hæc Bonaventura.

Ex quibus patet trium solutio quæstionum. Prima est, an in divinis sit æqualitas; secunda, an sit ibi summa æqualitas; tertia, an sit ibi æqualitas cum reciprocatione.

Petrus quoque his consonans : Æqualitas, inquit, attenditur penes unum in quantitate. Quod potest esse dupliciter : B primo, penes simpliciter et indivisibiliter unum; secundo, penes unum secundum quid seu proportionabiliter. Primo modo attenditur æqualitas ista in Deo, secundo modo in creaturis. Quum ergo in Deo sit summe unum, et id quod in ipso accipitur per modum quantitatis, sit virtus seu divina perfectio, quæ est omnino una in singulis indivisibiliter et perfecte, patet quod in ipso sit summa æqualitas. Siquidem id in quo consistit æqualitas, est æqualiter in qualibet persona, atque æqua- C le personæ cuilibet; quælibet quoque persona est illi æqualis, et cuilibet alteri personæ et omnibus aliis simul. — Si autem objiciatur, quod summa æqualitas exigit similitudinem actionis : quum ergo Spiritus Sanctus non producat personam ad intra, non videtur prorsus æqualis Patri ac Filio. Respondetur, quod divina perfectio est in qualibet persona secundum proprietatem personæ : ideo non oportet quod in qualibet persona habeat actum eumdem ad intra. Nam et anima est in D qualibet corporis parte, non tamen actum habet eumdem in eis. Nec est ex impotentia Spiritus Sancti, quod non producit interius, sicut ostensum est, et infra dicetur. Hæc Petrus.

Præterea Richardus prædictis concordans, quærit an in tribus personis sit æqualitas una et eadem numero. Respondet quod imo, quoniam proximum fundamentum hujus æqualitatis est virtus divina, quæ in tribus supersanctis superreverendissimisque personis est numero

una. Verumtamen istud verum videtur A quantum ad hoc quod æqualitas includit unitatem essentiæ; sed prout includit personales relationes, non ita apparet, quum nulla personalis relatio sit tribus personis communis.

Amplius Alexander quærit, an æquale et simile, æqualitas et similitudo, dicantur in divinis secundum substantiam, an relative. Videtur quod secundum substantiam, quia secundum Lombardum in primo Sententiarum, tricesima prima distinctione, similitudo est indifferens essentia. Deinde B respondet : Circa hoc est triplex opinio. Una, quod æqualis et similis, solum remotive accipiuntur in Deo, ut quum dicitur, Pater et Filius sunt æquales et similes, sensus sit, quod non sunt inæquales neque dissimiles. Hujus opinionis videtur fuisse Lombardus, quia in prima editione Sententiarum ait, Similitudo est indifferens substantia; et in secunda quasi hoc corrigens, dixit, Similitudo est indifferentia : quasi diceret, Pater et Filius sunt similes, quia non sunt differentes. Sed contra, quia C in Præfatione habetur : Et in majestate adoretur æqualitas. Si ergo æqualitas est adoranda, aliquid ponit. Item, Arius hæreticus negans hanc, Pater et Filius sunt æquales, aliquid removet. Ergo Catholicus dicens, Pater et Filius sunt æquales, aliquid ponit. — Secunda opinio est, quod sunt quædam relationes essentiales, ut similis et æqualis ; aliquæ personales, ut Pater et Filius. Sed contra, æqualis et similis aut dicunt essentiam, aut relationem : si essentiam, ergo essentia dicitur D relative ; si relationem, ergo non conveniunt tribus personis. — Tertia ergo positio est, quod partim essentialiter et partim relative dicuntur, ita quod nec sunt pure essentialia, nec pure relativa. Divina namque essentia interdum significatur ut substantia, quandoque ut quantitas, quandoque ut qualitas, aliquando ut relatio. Dum enim significatur absolute, significatur ut substantia, quantitas seu qualitas. Potest quoque significari ut in tribus personis communis illis, sicque significatur ut relatio, ut quum dicitur, similitudo, æqualitas : quæ nomina principaliter designant divinam essentiam, sed distinctionem connotant personarum. Nempe æqualitas in divinis est aliquorum distinctorum in uno communi essentiali convenientia indifferens. Verumtamen nomina ista, æqualis et similis, æqualitas et similitudo, differenter significant : quia æqualis et similis, in intellectu suo includunt relationem in recto, essentiam in obliquo; æqualitas vero et similitudo, econtrario. Ideo æqualis et similis, plus relative dicuntur; æqualitas vero et similitudo, plus essentialiter : omnia tamen partim essentialiter, et partim relative dicuntur. — Hæc Alexander.

Insuper ad quæstionem prætactam, an divinæ personæ æquales et similes sibi invicem queant dici cum reciprocatione, Alexander respondet : Æqualis et similis multipliciter capiuntur. Quandoque enim dicunt unitatem naturæ cum differentia personarum solummodo : sicque dicuntur de qualibet trium personarum respectu alterius cum conversione. Secundo, ultra unitatem naturæ et pluralitatem personarum, important respectum ad aliquid prius secundum rationem intelligendi, secundum quod Filius dicitur similitudo Patris atque imago. Sicque dicitur similis a similitudine, et æqualis ab imagine; et sic Filius est Patri similis et æqualis, non econtrario : quia secundum hunc modum similis et æqualis dicuntur esse ab alio, Pater autem a nullo est.

Insuper Alexander quærit de istis nominibus, talis, qualis, quæ aliquando dicuntur in respectu Creatoris ad creaturam, aliquando in respectu personæ ad personam. Quæritur ergo, an ista sit concedenda : Qualis est Deus, talis est Petrus. Videtur quod sic, quoniam Deus est justus, et Petrus est justus : ergo qualis Deus, talis et Petrus. Solutio. Secundum Præpositivum, propositio illa est vera, quoniam æquipollet huic, Petrus est similis Deo, quoniam particeps est bonitatis atque justitiæ Dei.

Si rursus quæratur, quid nomina ista, talis, qualis, significent, quum dicitur, Qualis est Deus, talis est Petrus : respondet Præpositivus, quod *qualis* ibi designat divinam naturam et etiam *talis,* attamen differenter : nam qualis ibi divinam naturam significat secundum quod ipsa est Deus, talis vero eamdem significat secundum quod Petrus est particeps ejus. Aliter dici potest, videlicet quod *qualis* ibi designet divinam naturam ut qualitatem exemplarem, hoc est ut sapientiam, justitiam, bonitatem ; *talis* vero formam significat exemplatam in Petro, quæ est qualitas, scilicet justitia aut sapientia. *Qualis* itaque non significat qualitatem in Deo, sed per modum qualitatis. — Deinde quæritur, quid designent talis et qualis, quum dicitur : Qualis Pater, talis Filius, talis Spiritus Sanctus. Ad quod aliqui dicunt, quod significant effectus operum divinorum circa creaturas, ut sit sensus : Qualis est effectus Patris erga creaturas, talis est effectus Filii. Sed non videtur hoc bene expositum, quia in Symbolo post verba illa mox subditur : Increatus Pater, increatus Filius, etc. In quibus verbis non est mentio de effectibus Dei. Item, secundum hoc non fuisset ab æterno talis Pater qualis Filius. Ad quod dicendum, quod sicut alibi dici solet, nominales demonstrationes aliud demonstrant, aliudque appellant. Et ita hoc nomen, talis, demonstrat Filium, sed appellat Patrem : divinam tamen naturam significat, nec supponit pro Filio, sed pro Patre. — Hæc Alexander.

Concordat præinductis Albertus, inter cetera loquens : Nomina ista, æqualis, similis, similitudo, æqualitas, in suo intellectu claudunt duo, videlicet distinctas personas et unitatem essentiæ : sed concretive accepta, significant personas in recto, et essentiam in obliquo; abstractive vero sumpta, significant econverso. Alia multa hic scribit, quæ sententialiter sunt inducta.

Udalricus etiam his concordans in Summa sua, tertio libro : Æqualitas (inquit) A divina secundum quod dicit relationem rationis tantum, vocatur, qua idem sibi ipsi æquale est secundum quod semper in eadem permanet quantitate. Sed est insuper æqualitas proprie dicta divinarum personarum ad invicem, quæ implicat realem relationem unius personæ ad aliam : quia æqualitas est unum nominum divinorum implicitam relationem habentium, quæ logici vocant relativa intrinsecus, quoniam claudunt in se ea ad quæ referuntur. Quod verum est, quando nomen æqualitatis suB mitur in plurali, ut quum dico, Isti sunt æquales; quum vero in singulari accipitur, tunc est relativum extrinsecus, et exigit determinationem extra, ut quum dicitur, Filius est æqualis : quia addere tunc oportet, Patri. Et idem dicendum de *simili.* — In Deo autem est quantitas virtutis prout virtus non solum dicit operativam potentiam, quæ tanto dicitur major quo potest in plura et difficiliora ; sed etiam virtutem essendi, secundum quod ait Philosophus primo Cœli, quod aliqua C habent virtutem ut semper sint : et hæc virtus est ipsa æternitas. Tertio, designat virtutem ambiendi continendique omnia : quæ virtus est immensitas Dei, qua ipse ubique et in omnibus exsistens, manet in se ipso incircumscriptibilis, incomprehensibilis, ac omnibus superextentus. Quarto, virtus dicitur ultimum potentiæ perfectionisque rei, id est, quod res in ultimo seu in summo habet, et omne in quod potest esse suæ perfectionis, tam in nobilitate et perfectione naturæ, quam in omnibus D consequentibus naturam. Quemadmodum enim primo Cœli ait Philosophus, quod virtus est ultimum de potentia, sic et septimo Physicorum testatur, quod virtus quædam perfectio est : unumquodque enim tunc maxime est perfectum, quum attingit propriam virtutem, seu maximum in quod potest atque extremum suæ perfectionis. Æqualitas ergo divinarum personarum est unitas quantitatis virtutis secundum omnes hos modos : ideo dicit personarum æquipotentiam et coæternita-

tem, et æquiparantiam immensitatis æquipollentiamque perfectionis in qua dignitas atque nobilitas Dei consistit. Denique divinarum personarum est una numero quantitas virtualis, quæ est ipsa divina essentia. Hinc in divinis realiter idem est æqualitas et identitas neutraliter dicta, et includit ipsam in quantum dicit perfectionem naturæ. Includit quoque similitudinem in quantum similitudo dicit perfectionem consequentium naturam quæ se habent per modum qualitatis, ut sapientia, justitia, pietas. — Hinc constat quod æqualitas, similitudo, identitas, aliquid ponunt in Deo, nec in sola privatione consistunt, quum et unitas virtutis, super quam fundantur, sit aliquid positivum. Nec obstat quod ait Philosophus, quod æquale opponitur privative magno et parvo, quemadmodum unum multo : hoc namque intelligitur de æqualitate penes id quod accidit ei secundum quod est principium in genere proportionum, sicut unum in genere numerorum. Unde et alia quæ prima principia sunt, per negationem definiuntur. Sic et nos definimus æquale, dicendo illud esse æquale, quod nec majus nec minus est. Ratione quoque hujus negationis consequentis, opponitur privative magno et parvo : quam tamen negationem necesse est fundari super affirmationem ; ideo adhuc redit quod æqualitas affirmative aliquid dicit. Hæc Udalricus.

Qui his verbis aliqua addit quæ non videntur bene sonare : In divinis (inquiens) æqualitas dicit relationem rationis tantum, fundatam super indifferentem essentiam in tribus personis exsistentem, non ut essentia est, sed ut quantitas virtualis. Si enim diceret relationem realem, plures relationes quam quatuor essent in divinis, essetque ibi realis relatio præter relationes originis. Et quia æqualitas nil addit supra essentiam, quidam dixerunt nomine æqualitatis nihil poni in divinis, sed tantum removeri majus et minus. Eadem ratio est de eodem et simili. Hæc Udalricus.

Hæc verba præhabitis verbis Alberti, Thomæ, et aliorum, exstant contraria, imo et verbis ipsius Udalrici prætactis, quibus ait : Est insuper æqualitas divinarum personarum ad invicem, quæ implicat realem relationem unius personæ ad aliam. Ideo verba illa Udalrici non sunt accipienda ut sonant, præsertim quum ipsemet protinus addat eisdem : Præter has relationes rationis, important etiam nomina illa, æqualis et similis, personales relationes et indeterminatas tantum, et cum hoc designant divinam essentiam. Quum enim æqualitas sit rerum differentium eadem quantitas, et similitudo sit rerum differentium eadem qualitas, res illæ in divinis sunt personæ. Distinctio autem, quæ est in Deo loco differentiæ, importat relationes distinguentes in communi, non determinando hanc aut illam. Porro unitas quantitatis dicit unam divinam essentiam prout ipsa est quantitas virtualis. Similiter unitas qualitatis dicit unam divinam essentiam prout ipsa significatur nominibus significantibus secundum suam rationem consequentia substantiam : ut sunt, bonitas, sapientia, scientia, atque hujusmodi. Unde constat quod nomina *æqualis* et *similis*, important hæc omnia. Hæc Udalricus. — Ex quibus innotescit, quod non intendit absolute negare quod nomina ista dicant realem relationem in Deo, sed quod non dicant realem relationem distinctam et aliam a relatione personali reali, ita quod relatio quam præter illam important, sit relatio rationis duntaxat.

Hoc quoque pensandum, quia ut Alexander testatur, dum æqualitas et similitudo definiuntur sicut modo expressum est, non est prædicatio formalis et propria, nec definitio per essentiam, sed per causam, vel quasi per causam. Æqualitas namque non est quantitas ipsa, sed quantitas est fundamentum et causa seu ratio æqualitatis. Similiter similitudo non est essentialiter et proprie qualitas, sed qualitas est fundamentum, causa seu ratio similitudinis. Et quamvis in divinis sit realiter idem, ma-

gnitudo et æqualitas, sapientia quoque et similitudo; tamen secundum modum et rationem intelligendi, magnitudo est fundamentum et ratio seu quasi causa æqualitatis, et sapientia ac similes proprietates sunt ratio similitudinis : tamen hæc omnia sunt divina essentia. Itaque non valet, si taliter arguatur. Æqualitas est magnitudo, sed magnitudo non est relatio, ergo nec æqualitas; aut sic, Similitudo est qualitas, qualitas non est relatio, ergo nec similitudo. Et istud tam in Deo quam in creaturis ita se habet suo modo.

Durandus demum circa hæc asserit : In hoc identitas differt a simili et æquali, quod quamvis identitatis fundamentum primo et principaliter sit substantia, potest tamen esse res cujuscumque alterius generis : quemadmodum enim Socrates idem est sibi ipsi, ita albedo et linea. Fundamentum autem similitudinis est qualitas, et quantitas æqualitatis, attamen differenter : quia ad similitudinem sufficit participatio ejusdem qualitatis secundum speciem; ad æqualitatem vero non sufficit participatio quantitatis ejusdem secundum speciem (alioqui omnes lineæ essent æquales, quum unius sint speciei), sed requiritur quod non participetur secundum majus et minus. Præterea advertendum, quod quamvis æqualitas penes quantitatem molis considerata non requirat similitudinem nec econtra (possunt enim æquales quantitates esse dissimiles qualitate), tamen ubicumque est æqualitas secundum magnitudinem virtutis seu perfectionis, ibi æqualitas necessario præsupponit similitudinem, et addit super eam gradus paritatem, seu potius privationem excessus et defectus. — Unde hæc tria, æqualitas, similitudo, adæquatio, se habent per ordinem. Æqualitas etenim addit supra similitudinem privationem intensionis et remissionis : nam æqualiter alba sunt, quæ participant albedinem non magis aut minus. Adæquatio autem addit super æqualitatem imitationem. Hæc Durandus.

Præterea Scotus circa hæc scribit satis consonanter præhabitis, et valet quod scribit pro declaratione acutiorique intelligentia prædictorum. Primo, inquit, videndum est hic de æqualitate proprie sumpta. Secundo, de ipsa generaliter sumpta. — Itaque quinto Metaphysicæ distinguit Philosophus tres relationes fundatas super unum, videlicet *idem, æquale et simile :* quæ (loquendo stricte et proprie) appropriantur distinctis generibus entis, ut identitas substantiæ, æqualitas quantitati, similitudo qualitati. Et forsan similiter possent aliæ relationes fundari super rationes generum aliorum, ut proportionabilitas super relationem duarum proportionum. Et hoc videtur Avicenna dicere saltem de tribus his relationibus communibus, quas expresse ponit Philosophus. Dico tamen quod fundamentum relationum istarum remotum, est res illius generis, puta, æqualitatis fundamentum est res de genere quantitatis, et similitudinis, res de genere qualitatis, et identitatis fundamentum, res de genere substantiæ. Proximum tamen fundamentum seu ratio proxima fundamenti relationum istarum, est unitas talis rei. Nam super rem talis generis ut diversa est, fundantur relationes disparatæ et non communes. Hæc de æqualitate proprie sumpta. — Porro de æqualitate generaliter sumpta dico, quod quodcumque ens et est in se aliquid, et habet in se aliquem determinatum gradum in entibus, et est forma vel habens formam. Idcirco comparari potest tripliciter, atque secundum hoc potest super ipsum triplex fundari relatio communiter sumpta : quia identitas fundatur super quodcumque ens in quantum est *quid;* æqualitas vel inæqualitas, super quodcumque ens in quantum habet magnitudinem seu gradum aliquem perfectionis, quæ dicitur quantitas virtutis; similitudo vero seu dissimilitudo, super quodcumque ens in quantum est *quale* quoddam essentiale. Hinc quinto Metaphysicæ ait Philosophus, quod unus modus qualitatis est differentia substantiæ, id est differentia substantialis : sicque

individua ejusdem speciei sunt essentialiter similia. Sic quoque communiter sumendo istas relationes communes, ait decimo Metaphysicæ, quod omne ens omni seu cuicumque enti comparatum, est idem vel diversum : imo et sic omne ens omni enti comparatum, est æquale aut inæquale, utpote magis aut minus perfectum, seu paris imparisve virtutis. Quemadmodum igitur fundamentum identitatis et æqualitatis ac similitudinis hoc modo communiter sumptum, est ens in communi comparatum ad quodcumque ens in communi ; sic et istæ relationes sunt transcendentes, quamvis non convertibiles, attamen distincte dividentes ens, sicut dividitur in necessarium atque possibile.

Itaque dico, quod in divinis personis est perfecta æqualitas, tum quoniam ibi est virtus perfecta, scilicet infinita, sed et simplicissima unitas virtutis illius : sicque fundamentum æqualitatis illius tam proximum quam remotum, est summe perfectum, et ex consequenti æqualitas in eis fundata. Verumtamen genera rerum et passiones ac species generum, non dicuntur de Deo formaliter seu univoce cum creaturis. — Est autem hic dubium unum, quia quum magnitudo in Deo transeat in essentiam, videtur æqualitas illa super essentiam esse fundata, nec ab identitate differre. Dicendum, quod fundatur super essentiam in quantum est magnitudo virtualis. — Hæc Scotus.

Quocirca videtur dicendum, quod dum relationes istæ dicuntur fundari super unitatem substantiæ et super unitatem quantitatis unitatemque qualitatis, unitas illa substantiæ non ponit in numerum cum substantia, sed realiter idem est cum ipsa natura substantiæ. Idem videtur dicendum de unitate quantitatis et qualitatis. Ideo quod Scotus affirmat, fundamentum remotum identitatis esse substantiam rei, fundamentum vero propinquum unitatem substantiæ, pariformiter quoque de fundamento duplici quantitatis ac qualitatis * : non censetur magni momenti, nisi forsitan A secundum quamdam rationis considerationem formalem, ita quod substantia in quantum substantia, non est fundamentum identitatis, sed ut una ; et pari modo de fundamentis æqualitatis et similitudinis occurrit dicendum. Vere enim realiter ipsa albedo Joannis et Pauli est immediatum fundamentum similitudinis eorumdem, tamen in quantum est una in specie ; nec unitas illa albedinis, ab albedine realiter est distincta.

* æqualitatis et similitudinis

B Ex dictis patet ad objecta solutio, præterquam ad illud de commensuratione. Ad quod Bonaventura respondet : Æqualitas in creaturis duo importat, videlicet conterminationem et excessus privationem. Primum est imperfectionis ratione limitationis, secundum perfectionis : ideo ratione hujus secundi transfertur ad divina, non ratione primi. — Potest etiam responderi, quod infinitum quamvis sit incomprehensibile et incommensurabile omni finito, est tamen comprehensibile et commensurabile infinito, C videlicet Pater Filio, et unaquæque divina persona unicuique personæ divinæ.

QUÆSTIO II

SEcundo quæritur, **Utrum magnitudo conveniat divinis personis, et an ratione infinitæ magnitudinis earumdem, quælibet sit in alia D per circumincessionem.**

Videtur quod magnitudo non competat eis, quum unaquæque earum sit simplicissima unitas, indivisibilis prorsus ; magnitudo autem, divisibilis. — Deinde videtur quod una persona non sit in alia. Philosophus namque quarto Physicorum ponit octo modos *essendi in,* quorum nullus potest aptari ad hoc quod una divina persona in alia sit. Nec enim hoc est sicut totum in partibus, nec econtra ; nec sicut genus in speciebus, nec econtrario ; nec

sicut locatum est in loco, nec sicut forma A est in materia; nec sicut motum in movente, sicut regnum est in rege; nec sicut res in optimo fine. Quod totum possit faciliter probari. — Præterea, si Pater est in Filio, et econtra, sequitur quod Pater sit in Patre. Si enim Filius est in Patre, ergo quidquid est in Filio, est in Patre. Sed Pater est in Filio: ergo Pater est in Patre. — Item, si quælibet persona est in alia, videtur confusio magna.

Joann. XIV, 11. In oppositum est quod Filius ait, Ego in Patre, et Pater in me est. Et ad hoc B multæ auctoritates Sanctorum allegantur in littera. — Damascenus etiam loquitur quod quælibet persona divina est in alia per circumincessionem: quælibet enim est infinita, et trium personarum est una essentia.

Ad hoc respondet Albertus, quod una persona est in alia, sicut jam dictum est; atque in tali locutione præpositio *in* duplicem habitudinem notat, puta originis seu relationis, et identitatis: et quoad ha- C bitudinem relationis, non eodem modo dicitur Pater esse in Filio et econtra, et idem de Spiritu Sancto dicendum. Pater namque in Filio est sicut principium Filii, et sicut in Verbo suo atque imagine; Filius autem in Patre, sicut in suo principio et proferente. — Si autem quæratur, an Pater possit dici esse in divina essentia, aut Filius seu Spiritus Sanctus: dicendum quod non proprie; imo plus proprie diceretur divina persona esse in natura, vel Filius in essentia Patris. Et si aliquo modo D concedatur persona esse in essentia, intelligendum est sicut quis dicitur esse in eo quo est. Persona enim secundum modum intelligendi, est quasi formaliter sua essentia, id est per essentiam suam, sicut Joannes est homo humanitate. Hæc Albertus.

Præterea secundum Udalricum et secundum Albertum, in divinis (ut patuit) est magnitudo virtutis et perfectionis, imo et infinitatis atque æternæ durationis, et summa excellentia in omnibus istis.

Et addit Udalricus in Summa, tertio libro: Quamvis secundum rem Pater et Filius sint divina essentia, tamen sumendo essentiam et personam secundum proprias nominum rationes, Filius seu Pater est in essentia, sicut suppositum naturæ est in sua natura; essentia quoque est in Patre et Filio, sicut natura in suo supposito. Verumtamen hoc aliter est in Creatore et creaturis: quia in creaturis quando aliqua diversa sunt in una natura, tunc sunt in illa sicut partes integrales in toto, vel sicut partes subjectivæ in uno communi, vel sicut in una materia ex qua constant. Nihil autem talium est in divinis, sed essentia est in distinctis personis, et econtrario distinctæ personæ sunt in una essentia per omnimodam identitatem essentiæ cum persona et econtrario, et habitudo præpositionis *in* servatur in sola differentia rationis. Quum ergo Filius sit divina essentia quæ est in Patre, Filius est in Patre in quantum ipse Filius est; et in quantum realiter distinctus a Patre, est apud Patrem. De utroque harum fertur Joannis primo: In principio erat Verbum, *Joann.* I, 1.
id est, in Patre fuit Verbum seu Filius, quoniam Verbum est essentia quæ est in Patre. Et Verbum (in quantum est persona prolata ab intellectu paterno) erat apud Deum, sicut alius apud alium, secundum Augustinum, et econtrario. Simili ratione Pater et Filius sunt in Spiritu Sancto, et Spiritus Sanctus in utroque. Et ita exponunt hæc verba Augustinus, Ambrosius atque Hilarius. Damascenus vero affirmat Patrem esse in Filio et econtra secundum habitudinem relationis originis, ita ut Pater dicatur in Filio sicut principium in principiato, et Filius in Patre sicut principiatum in principio, juxta modum loquendi Græcorum, qui etiam dicunt Patrem esse causam Filii. Sicque modus *essendi in* quo Pater asseritur esse in Filio et econtra, reducitur ad modum illum *essendi in* quo secundum Philosophum dicitur causa in causato esse, et econtrario. — Ex his ita probatur propositum: Quæ-

cumque sunt mutuo in se ipsis per hoc A quod sunt in una essentia, non sicut pars in toto integrali, nec sicut substantia seu inferiora in toto universali, nec sicut in materia ex qua constent, sed per omnimodam rei identitatem, sunt æqualis magnitudinis seu immensitatis, tam propter mutuam comprehensionem, tam propter essentiæ unitatem, cujus formalitatem sequitur illa immensitas. Sed taliter est Pater in Filio, et econtra; Pater quoque et Filius in Spiritu Sancto, et econtrario. Hinc magnitudo spiritualis, id est magna B et infinita perfectio, eadem numero convenit divinis personis. Hæc Udalricus.

Circa hæc Thomas scribit qualiter Deo conveniat quantitas virtutis, et qualiter virtus tribus modis dicatur : quod totum
p. 100 B'. in præcedenti quæstione ex Udalrico inductum est. Deinde declarat qualiter una divina persona dicitur esse in alia et econtra dupliciter. Primo, propter essentiæ unitatem in tribus : ubicumque enim est personæ essentia, ibi est et persona, quæ non relinquit suam essentiam. Secundo, C penes relationis rationem : quoniam in uno relativorum intelligitur aliud, quamvis unum ab altero sit distinctum, sicut illud ex Alberto et Udalrico est declaratum.

Verum in prima parte Summæ suæ, quæstione quadragesima secunda, super his plenius scribit : Necesse est, inquiens, Filium Patri esse æqualem in magnitudine. Magnitudo enim Dei non est aliud quam perfectio naturæ ipsius. Hoc est autem de ratione paternitatis et filiationis, D quod filius per generationem attingat ad habendum perfectionem naturæ quæ est in patre, sicut hanc habet pater. Sed quoniam in hominibus generatio est transmutatio exeuntis de potentia in actum, non mox a principio generationis factæ, homo natus est patri suo æqualis : imo per congrua incrementa ad æqualitatem perducitur, nisi aliter accidat propter defectum principii generationis. In divinis autem vere et proprie sunt paternitas ac filiatio; nec vis generativa Patris est defectiva, neque divina generatio mutationi aut successioni fuit admixta. Ideo Filius ab æterno est Patri æqualis.

Sed objici potest illud Joannis, Pater major me est ; et quod ad Corinthios fatetur Apostolus, Tunc et ipse Filius subjectus erit ei qui sibi subjecit omnia. — Secundo, quia paternitas ad Patris pertinet dignitatem, nec convenit Filio. Ergo Filius non est tantæ dignitatis seu magnitudinis et perfectionis ut Pater.

Joann. XIV, 28.
I *Cor.* XV, 28.

Dicendum ad primum, quod illæ auctoritates loquuntur de Filio secundum naturam assumptam. Vel ut ait Hilarius, Pater major est auctoritate donantis, non tamen minor est Filius, cui unum esse donatur, id est idem esse quod habet Pater. Unde in libro de Synodis dicitur, quod subjectio Filii, pietas est naturæ, id est recognitio auctoritatis paternæ; subjectio autem ceterorum, creationis infirmitas. — Ad secundum, quod æqualitas et similitudo in divinis penes essentialia attenditur, nec ex distinctione relationum argui potest inæqualitas aut dissimilitudo in Deo. Unde Augustinus in libro contra Maximinum Arianum disseruit : Originis quæstio est, quis de quo sit ; quæstio autem æqualitatis est, qualis aut quantus sit. Paternitas ergo est dignitas Patris, sicut et Patris essentia. Dignitas namque est absolutum et ad essentiam pertinens. Sicut ergo eadem essentia quæ in Patre est paternitas, in Filio est filiatio ; ita eadem dignitas quæ in Patre est paternitas, in Filio est filiatio. Ideo vere dicitur quod quidquid dignitatis habet Pater, habet et Filius. Nec sequitur, Pater habet paternitatem, ergo et Filius habet paternitatem : quia mutatur *quid* in *ad aliquid*. Eadem namque est essentia et dignitas Patris ac Filii ; sed in Patre est secundum relationem dantis, in Filio secundum relationem accipientis. — Hæc Thomas.

Insuper de exsistentia unius divinæ personæ in alia, scribit ibidem : In Patre et Filio tria considerantur, quæ sunt, essen-

tia, relatio et origo; atque secundum quodlibet horum Pater est in Filio, et econtra. Secundum essentiam, quoniam Pater est sua essentia, et eam communicat Filio. Quum ergo Pater sit sua essentia, et illa sit in Filio, constat quod Pater in Filio sit. Similiter quum Filius sit eadem essentia, patet quod et ipse sit in Patre. Secundum relationem quoque, quia unum oppositorum relative, est in altero secundum intellectum. Secundum originem etiam certum est quod emanatio Verbi est solum ad intra in divinis, et manet in mente dicentis; sed et id quod exprimitur verbo, continetur in verbo. Pater autem se ipsum exprimit intra se suo Verbo, ideo est in eo. Hæc idem in Summa. — Concordat Petrus.

Richardus quoque præhabita planius exprimens : Virtus, ait, est summum seu ultimum in quod res potest. Divina autem virtus primo secundum rationem comparatur ad sui esse durationem, sicque maximum in quod potest est sua duratio tota simul sine initio et fine : et secundum hoc, quantitas virtutis in Deo est sua æternitas. Comparatur quoque ad exteriorem operationem, et sic maximum in quod potest, est quod potest in omne quod contradictionem non implicat : et ita quantitas virtutis in Deo est omnipotentia ejus. Comparatur item ad suam perfectionem intrinsecam, et sic maximum in quod potest, est perfectionis immensitas : sicque quantitas virtutis in Deo sub ratione qua est essentia, est essentiæ suæ infinitas, quæ in textu dicitur magnitudo. Unde divinæ magnitudo essentiæ est infinita, quæ non est nisi infinita bonitas ac perfectio sua. Quæ etiam magnitudo dicitur infinita, in quantum tota simul attingeret spatium infinitum si esset. Hæc Richardus.

Præterea Bonaventura : In divinis, inquit, est summa et perfecta circumincessio, qua unus dicitur esse in alio plene, et econtrario; et proprie ac perfecte non invenitur nisi in Deo. Circumincessio namque in essendo ponit distinctionem simul et A unitatem : et quia in solo Deo est unitas essentialis cum personali distinctione, ita quod distinctio est inconfusa et unitas indistincta ; hinc circumincessio ista solis divinis personis est propria. — Si autem objiciatur, quod una essentia non potest esse in alia nisi per illapsum. Si ergo divinæ personæ sunt in alterutra circumincessibiliter, sequitur quod una illabitur alteri, sicut illabitur Deus creaturis : quod esse non valet, quum divinæ personæ sint æque spirituales et simplices. Respondetur, B quod non est simile : quoniam ubi exsistit essentiarum diversitas, si una est in alia, oportet quod una sit aliquo modo materialis respectu alterius; sed quando personæ sunt distinctæ, salva essentiæ unitate, una est in alia, quia essentia unius est essentia alterius : et ita, sicut idem non illabitur sibi ipsi, ita nullus potest ibi esse illapsus. Denique Patrem esse in Filio ratione unitatis essentiæ, non est aliud quam Patrem Filio esse consubstantialem et econtrario. Hæc Bonaventura.

C Alexander etiam circa hæc scribit diffuse, et pene omnia jam inducta, in eo virtualiter continentur. Et docet (quemadmodum et in textu habetur) quod Pater et Filius non sunt aliquid plus aut majus quam Spiritus Sanctus, quia in tribus superdignissimis superbeatissimisque personis est una numero magnitudo, perfectio deitatisque plenitudo, quæ omnem prorsus minoritatem, inæqualitatem, dissimilitudinem et imperfectionem a Spiritu Sancto excludit. Neque ex sua impotentia D aut suæ potentiæ ligatione vel coarctatione contingit, quod non producit divinam et increatam personam quemadmodum et Filius : imo ex perfectione Spiritus Sancti est hoc, quia non congruit ei; eademque potestas est in eo quæ in Patre et Filio, sed alio modo et ad alios actus, sicut præhabitum est et infra tangetur.

Præterea Durandus circa hæc a præinductis doctoribus dissentire videtur. Una, inquiens, divina persona non potest esse in alia ratione totius constituti ex essentia

et relatione, ita quod quælibet sit continens et contentum ratione totius : potest tamen ratione alterius partis. Nam esse in alio, et in quo sit aliud illud seu alius ille, opponuntur secundum proprias rationes, sicut esse ab alio et a quo aliud. Ergo nihil unum et idem secundum idem et respectu ejusdem est in alio, et aliud illud in ipso. Hoc autem sequeretur si Pater esset in Filio et econtra, quilibet ratione totius constituti ex essentia atque relatione. Una etiam persona non dicitur proprie esse in alia ratione relationis, quamvis per eam sit de intellectu alterius : quoniam habitudo ut *ad quem*, et ut *in quo*, habitudines sunt diversæ. Per relationem quoque una persona distinguitur ab alia, ergo non est ratio quod una sit in alia : imo id per quod una est in alia, est utrique commune. Restat ergo quod una sit in alia ratione ejusdem essentiæ. Verumtamen persona non est ut in qua est alia, ratione solius essentiæ (quia tunc per idem conveniret personæ esse in alio, et in quo est aliud, quod jam reprobatum est); sed convenit personæ ut in ipsa sit alia, ratione totius constituti : sicut Filio ratione essentiæ convenit quod sit in Patre, sed Patri ut in quo sit Filius, convenit ratione totius constituti; et similiter in aliis quoque rationabile esse videtur. Illud enim in quo est aliud, debet excedere vel esse in plus quam illud quod in ipso est. Et ita se habet Pater ratione totius constituti, ad Filium ratione essentiæ; similiter econtrario. Hæc Durandus.

Cujus tota positio videtur erronea, et dictis Thomæ, Alberti, Udalrici, imo et Damasceni contraria. Atque in primis, quod in divinis utitur nominibus totius et partis, improprium est; nec necessitas eum coegit, quoniam vice partis poterat nominare essentiam vel relationem. — Deinde ad motiva ejus respondeo, quod multa formaliter differunt, quæ tamen in invicem sunt, id est unum in alio et econtra : imo quædam realiter differunt, et

A tamen unum in alio est et econtrario. Non enim potest negari quod ipsemet Unigenitus Patris dixit : Ego in Patre, et Pater in me est; et rursus Joannis septimodecimo : Tu, Pater, in me, et ego in te, ut et Joann. XVII, 21.
ipsi in nobis unum sint; ego in eis, et Ibid. 23.
tu in me. Itaque non solum una divina persona est in alia, et econtra; sed etiam Trinitas adoranda est in electis fidelibus, et ipsi in Trinitate consistunt et in qualibet divina persona, quamvis alio modo quam divinæ personæ in se ipsis. Itaque
B unum et idem secundum idem et respectu ejusdem est in alio, et econtra; non tamen omnino eodem modo : sicut modo expositum est qualiter Pater est in Filio et econtra, secundum modum distinctum et habitudinem differentem. Et quamvis una persona divina per relationem distinguatur ab alia, ex hoc tamen non sequitur quin ratione ejusdem relationis sit in ea et econtrario : imo in relativis multis hoc sequitur, quorum unum definitur per aliud, præcipue autem in divinis, ubi non
C est emanatio personalis nisi ad intra, ita quod persona emanans manet in persona producente. Sed verum est quod idem non est causa seu ratio distinctionis et convenientiæ, saltem secundum idem, seu uniformiter consideratum. — At vero quod dicit Patri convenire quod in ipso sit Filius, ratione totius constituti ipsius Patris, quia Pater ut sic, aliquo modo se habet in plus quam Filius Filiumque excedit, loquendo de Filio ratione solius essentiæ, inconvenienter omnino dictum censetur :
D quia ut patuit, divinæ personæ sunt in se ipsis per omnimodam æqualitatem et circumincessionem, non sicut majus et minus, nec sicut circumscribens et circumscriptum. De istis pertranseo, quia ex dictis innotescunt.

Unde et Richardus hic scribit : Quælibet divina persona est in alia, et essentia in qualibet persona, et quælibet persona in essentia; sed modo differenti : quia essentia in qualibet est persona prout natura est in supposito; quælibet vero persona

est in essentia sicut suppositum in natura; quælibet quoque persona est in alia per hoc quod essentia cujuslibet personæ est in alia. Nihil demum dicitur esse in se ipso, nisi per accidens, si in eo non consideratur aliqua differentia secundum rationem : quod ideo dico, quoniam sapientia est in Dei essentia, quamvis sint idem re. Ideo differentia seu distinctio requiritur aliqua ad hoc quod unum exsistat in alio : ideo unam personam esse in alia, est per essentiæ unitatem et personarum distinctionem. Hæc Richardus.

Denique circa hæc scribit Scotus satis subtiliter et diffuse. Et primo recitat quorumdam positionem, dicentium quod aliquid esse in alio, intelligi potest dupliciter : uno modo sic, quod sit in illa re primo, hoc est secundum se totum, sicut vinum est in amphora; alio modo secundum partem : et hoc dupliciter. Primo sic, quod pars alicujus rei sit in alio, et nihil sit ejus in quo est : quemadmodum pes avis est in laqueo. Secundo sic, quod pars sit aliquid ejus in quo est. Dicunt ergo quod Pater non est in Filio primo modo, videlicet ratione paternitatis atque essentiæ, sed secundo modo, hoc est ratione partis. Hæc Scotus.

Et opinio ista quam narrat, est illa quæ jam ex Durando inducta est; et videtur Scotus insinuare ex modo suo loquendi, quod etiam sit Henrici, ac improbat eam, additque : Dico unam personam esse in alia primo modo, videlicet secundum essentiam atque relationem, et sicut subsistenti convenit esse in subsistente, secundum Hilarium septimo de Trinitate. Unde et Ambrosius ait in hymno : In Patre totus Filius, et totus in Verbo Pater. Et simile hujus est in creaturis, in quibus ad rationem similitudinis non sufficit diversitas relatorum, nec sola unitas fundamenti, sed simul utrumque. Hæc autem positio consonat præinductis.

Ægidius quoque post inquisitionem prolixam, consentit omnino positioni præhabitæ S. Thomæ, quod scilicet una persona A est in alia tam ratione essentiæ quam relationis atque originis, sicut ostensum est.

Ad primum ergo dicendum, quod ex hoc quod Deus est simplicissima unitas, rite concluditur quod in ipso non sit magnitudo molis, sed virtutis. — Ad secundum, quod Philosophus non expressit universos modos *essendi in*. Nec enim cognovit esse personas in eadem numero natura communicantes; et ut ait Albertus, non ponit nisi modos *essendi in* qui similitudi- B nem habent cum modo quo aliquid dicitur esse in alio sicut in loco, de quo principaliter ibi intendit. Creata quoque non repræsentant sufficienter divina. Nihilo minus potest modus iste quo una persona divina est in alia, ad aliquem illorum reduci modorum, puta ad illum quo causatum est in causa sua et econtrario : quamvis enim in divinis non sit proprie causa et causatum, est tamen ibi principium et id quod ab illo.

Ad tertium respondet Richardus, quod C omnis res quæ est in Patre est in Filio et econtra : vel per se, sicut divina natura est in personis; vel ad similitudinem modi illius quo in creaturis aliquid dicitur in alio esse per accidens, utpote quia id in quo ipsum est proprie, est in illo. Et quamvis in divinis non sit *per accidens,* est tamen ibi aliquid quasi per accidens, ratione cujusdam similitudinis ad accidens. Sicque conceditur quod paternitas est in Filio, quoniam Pater, in quo proprie est paternitas, est in Filio; et item quod D Filius est in se ipso, quoniam est in Patre, qui est in Filio; similiter quod Pater est in Patre, quoniam est in Filio, qui est in Patre. In creaturis autem aliquid est in se ipso per accidens. Unde secundum Philosophum quarto Physicorum, quoniam totum est in partibus suis, et partes in toto, idcirco per accidens esse dicitur in se ipso. Hæc Richardus. — Et si tunc arguatur ut arguit Scotus : Is in quo est paternitas, est Pater; sed in Filio est paternitas : ergo Filius est Pater. Item : Is in quo

est filiatio, est Filius ; sed in Patre est filiatio : ergo Pater est Filius. Dicendum quod non sequitur, quia paternitas non est per se in Filio, nec est in eo ut constitutiva proprietas. Idem dicendum de filiatione respectu Patris.

Ad quartum dicendum, quod ex ista exsistentia unius personæ in alia, nulla confusio sequitur, quum quælibet persona invariabiliter suam proprietatem conservet, nec una sit in alia tanquam pars ejus.

QUÆSTIO III

TErtio quæritur, **An in divinis sit totum et pars,** hoc est, an ibi sit totum universale seu genus et species, totumque integrale et totum potestativum.

Videtur quod non. Primo, quoniam purissimæ unitati et indivisibili simplicitati non conveniunt ratio totius et partis : quidquid autem in Deo est, unitas exstat purissima, indivisibilis quoque simplicitas. — Secundo, Augustinus septimo de Trinitate, ex intentione probat quod in divinis non sint genus et species. — Tertio, divina essentia quum sit una numero, non potest species consistere personarum, quamvis prædicetur de eis. — Quarto, quidquid est in genere aut specie, est limitatæ perfectionis : quia differentia contrahit naturam generis ad certum gradum perfectionis, ut patet de rationali, respectu animalis. Deus autem est illimitatæ et infinitæ perfectionis. — Quinto, genus se habet per modum potentiæ ac materialis principii, quia per differentias contrahitur et arctatur atque perficitur, prout Commentator Porphyriusque fatentur.

In contrarium est, quia divina essentia prædicatur de tribus personis essentialiter, non econtra neque conversim : ergo est genus aut species. — Præterea, singulare dicitur respectu universalis ; sed in divinis est singularis persona : ergo et universale. — Tertio, quoniam Damascenus

A libro primo testatur : Designant essentia et substantia speciem communem, hypostasis autem individuum demonstrat, videlicet Patrem, Filium et Spiritum Sanctum, seu Petrum et Paulum. — Itemque : Substantia, inquit, significat circumplectivam speciem, hypostasis vero individuum. Alia quoque his consimilia ponit.

Ad hoc Alexander respondet : In Deo non est ponendum esse universale, nec singulare aut particulare : habet tamen
B esse divinum de utroque quod perfectionis est, non quod imperfectionis. Universale quippe est in multis, et dicitur de multis : quoniam non est totum quod sunt singularia, sicut homo non dicit totum quod est Socrates, videlicet qualitatem, quantitatem, operationem, quæ sunt in esse Socratis. Sed quum dicitur, Deus Pater, Deus Filius, Deus Spiritus Sanctus, dicitur esse divinum in multis, sed non dicitur de multis : quum etenim dico, Deus, dico totum esse Patris totumque esse Filii. Esse
C ergo de multis, imperfectionis est in esse universali : idcirco non convenit esse divino. Similiter particulare vocatur quod in uno est solo, non est tamen de multis. Non esse de multis, perfectionis est, quoniam dicit totum esse ; sed esse in uno solo, est imperfectionis, quia nobilius est esse in multis quam solum in uno. Ideo esse divinum est in multis, non dumtaxat in uno : esse, inquam, in multis non multiplicatum sed unum, exstat perfectio. — De singulari quoque seu individuo contingit
D loqui tripliciter : primo, secundum quod dicitur esse a materia ; secundo, prout est ab accidentibus ; tertio, secundum quod est a forma signata et singulari. Primo modo dicit Philosophus : Qui dicit solem, dicit formam tantum ; qui dicit hunc solem, dicit formam cum materia. Sicque diversitas universalis et particularis, est secundum diversitatem formæ et materiæ. Quum igitur in divinis non sit materia, sed actus purus, non est ibi hoc modo universale nec particulare. Secundo modo dicit Boe-

tius in libro de Trinitate : Differentiam numero facit accidentium varietas. Tres equidem homines nec genere nec specie, sed suis accidentibus distant. Si enim accidentia separemus ab eis, tamen locus eis diversus est, quem unum fingere nullatenus possumus. Duo namque corpora unum non obtinent locum, qui accidens est : ideo numero plures sunt, quoniam accidentibus plures fiunt. Quumque in divinis non sint accidentia, divinæ personæ non differunt accidentibus : idcirco non proprie singularia aut particularia appellantur, imo nec individua. Hinc divina essentia non est universale, nec genus aut species, nec personæ sunt singularia aut particularia. Tertio modo dicitur quemadmodum ait Boetius : Quum homo dicitur, de pluribus quidem hominibus prædicatur; sed si illam humanitatem quæ in Socrate est, individue seu individualiter consideremus, individua est et individuata, quum Socrates ipse sit individuus. Ex quo accipitur, quod sicut Socrates et Cicero suis singularibus proprietatibus et accidentibus singulares ac numero plures esse noscuntur, sic suis propriis, individuis et singularibus humanitatibus, numero plures efficiuntur. Quum ergo deitas nullo modo plurificetur in Patre et Filio et Spiritu Sancto, non se habet ad eos ut universale ad particularia. Hæc Alexander.

In cujus verbis videtur obscurum, quod ait quod esse de multis, sit imperfectionis; et item quod divina essentia est in multis, sed non de multis. Cujus oppositum videtur ita probari : Sicut divina essentia est in tribus personis, sic prædicatur de tribus. Generaliter quoque omne universale quod est in multis, prædicatur de multis. Ad quod reor dicendum, quod aliter sumit Alexander esse de multis, ita quod esse de multis valeat tantum ac si dicatur esse partem seu aliquid eorum quæ sunt multa seu in multis. Ex hoc enim probat quod esse de multis non competat ipsi esse divino, quia esse divinum seu Deitas, est totum esse Patris et

A Filii et Spiritus Sancti. Arguendo etiam ait : Universale, secundum Philosophum, est in multis et de multis quæ sunt particularia; per hoc autem quod est de multis, dependentiam habet ab illis, quia et pars ponit imperfectionem.

Insuper quærit hic Alexander, an in divinis ponendum sit prædicamentum aut prædicabile. Et respondet : Prædicamentum dupliciter dicitur. Primo proprie, et sic est coordinatio prædicabilium quorum est unum sub alio : et ita non est in divi-

B nis, quoniam non est ibi superius et inferius, nec universale et particulare. Secundo communiter, ita quod prædicamentum vocetur quidquid potest dici per modum prædicamenti : et ita ponitur in divinis, in quibus quædam dicuntur per modum substantiæ, quædam per modum relationis. Hæc Alexander.

Præterea Albertus circa hæc quærit, utrum divina essentia prædicetur de personis ut quoddam totum. Et respondet : Nulla ratio totius nullaque ratio partis est

C in divinis, quoniam omne totum quod vere ac proprie totum est, ex suis partibus constat atque compositum est : quod derogat simplicitati divinæ. Pars quoque respectu totius est imperfecta : quod divinæ contrariatur perfectioni.

Verum his objici potest : Quidquid removetur seu negatur ab aliquo, et non differt ab illo genere, specie vel numero, videtur esse pars illius. Sed quælibet persona negatur a Trinitate, non differens ab illa genere, specie nec numero : ergo quæ-

D libet persona est pars Trinitatis. — Secundo sic : Duo sunt plures uno, et tres sunt plures duobus. Ergo duo sunt totum ad unum, et tres sunt totum ad duo : sicque una persona divina est pars Trinitatis, et similiter duæ. — Imo potest sic argui : Pater est aliquid Trinitatis, et non tota Trinitas : ergo est pars Trinitatis.

Dicendum ad primum, quod quidquid removetur ab aliquo, et non differt ab illo genere, specie aut numero, videtur esse pars illius, dummodo sit in illo sicut ha-

bens actu esse in ipso et non in se. Sic autem personæ non habent se in Trinitate : quia in Trinitate non habent esse in potentia, nec Trinitas est in eis sicut totum in partibus ; sed potius quælibet persona subsistit in se, et significantur nomine Trinitatis sicut simul suppositæ. Ideo quælibet per se sumpta removetur a Trinitate, et econverso : quia quod Pater non est tota Trinitas, hoc non impedit unitas Trinitatis, sed pluralitas personarum nomine Trinitatis significata. — Ad secundum, concedo quod duo sunt plures uno, et tres sunt plures duobus : ideo duæ personæ sunt plures quam una, et tres sunt plures quam duæ, et numerum illum agunt relationes ; una tamen persona non est pars duarum, nec unitas illa est pars alicujus binarii. Unitas namque personæ ut est persona, non est divina essentia, quæ non distinguit personas ab invicem, imo potius unit eas ; sed est notio seu relatio in divinis distinguens. Et facit notio ista aut illa unitatem personæ, quoniam facit personam in se ipsa consistere atque ab aliis esse distinctam : ideo hæc persona et illa, sunt duæ personæ numero notionum. Sed quoniam notio non distinguit personam a persona essentialiter, idcirco non facit pluralitatem simpliciter : ideo nec simpliciter facit binarium neque ternarium. Quamvis igitur in divinis personis sunt duæ personæ, non tamen binarius ; et licet sit ibi pluralitas personarum, non tamen multitudo. Hinc concedendum non puto, quod in divinis unum sit pars duorum etiam discreta, sicut unitas est pars binarii sive ternarii ; sed concedo quod una persona non est tot personæ ut duæ vel tres personæ, nec tres personæ sunt tam paucæ ut una : quoniam numerus quem facit notio in divinis, non est simpliciter numerus, ut infra dicetur. — Hinc quoque dicendum quod Pater non est aliquid Trinitatis, quia ly aliquid notat partitionem. Si vero sic proponatur, Pater est aliquis Trinitatis, et non est Trinitas tota, ergo est pars illius : dicendum, quod verum

A est quod Pater est aliquis Trinitatis, nec sequitur quod sit pars Trinitatis : imo solutum est, quia quod Pater non est tota Trinitas, non impedit ternitas Trinitatis, sed pluralitas personarum : ideo sequitur quod Pater non est tot personæ ut Trinitas, sed est una Trinitatis persona.

Ex his innotescit, quod in divinis non est universale, quemadmodum et Boetius protestatur. Id enim in quo est universale, habet in se *quod est* et *quo* distincta. Universale quoque requirit multitudinem

B actu aut potentia, quæ non convenit Deo. Ideo essentia divina non prædicatur de personis ut de multis. Veruntamen essentia est in personis, et prædicatur de eis ; sed non prædicatur de ipsis ut de multis, nec est in eis ut in multis, eo quod personæ essentialiter idem sint.

Si rursus quis instet, quia in divinis est communicabile et incommunicabile, scilicet essentia et persona : ergo universale et particulare. Et si non sequitur, quæritur causa. — Respondendum quod communi-

C cabilitas duplex est. Una sine multiplicatione et divisione ejus quod communicatur, ita quod manet idem numero, sicque divina natura communicabilis perhibetur : quæ communicatio ad rationem universalis non sufficit, nec competit naturis creatis. Alia est communicatio naturæ secundum esse abstractum, quæ communicatur per sui partitionem in his quibus communicatur, quæ simpliciter multa sunt, in quibus est natura una secundum rationem : quæ communicabilitas causat

D rationem universalis et particularis, nec convenit divinis. — Hæc Albertus.

Concordat Udalricus, inter cetera scribens : Quod divinæ personæ non sunt in divina essentia sicut partes in toto integrali, probat Augustinus in libro secundo contra Maximinum. Quæcumque sunt una essentia, non sunt partes integrales ejusdem totius : partes etenim integrales ab invicem essentialiter distinguuntur. Sed divinæ personæ sunt una essentia, et quælibet earum est tota essentia. Similiter

septimodecimo de Trinitate probat Augustinus, quod divina essentia non est universale nec genus nec species respectu personarum : quoniam natura universalis dividitur et multiplicatur in suis suppositis; divina autem essentia indivisibiliter et invariabiliter permanet una. Præterea, quod essentia non prædicatur de personis sicut materia de multis artificialibus ex ea formatis, quemadmodum dicimus tres statuas esse unum aurum, probat Augustinus per hoc, quia quum illa diversa artificiata necessario fiant ex diversis materiæ partibus, plus de illa materia est in pluribus statuis quam in una, si sint æquales : sed nil plus de divina essentia est in duabus aut tribus personis quam in una. Hoc quoque potest probari facilius ex hoc quod in Deo nihil est materiale, nil corporale. Hæc Udalricus.

Porro quæ Thomas hoc loco de his scribit materiis, coincidunt cum jam dictis, nisi quod aliqua planius scribit : In divinis, inquiens, non potest esse universale et particulare, quadruplici ratione. Prima, quia ut probat Avicenna, ubicumque est genus aut species, oportet esse quidditatem differentem ab esse : in Deo autem penitus idem sunt esse atque essentia. Secunda, quia essentia universalis non est eadem numero in suis inferioribus, sicut jam patuit; in divinis vero personis essentia permanet numero una. Tertia, quoniam universale exigit pluralitatem seu multitudinem actu aut potentia in his quæ continentur in ipso : quod non competit in divinis, ut modo ostensum est. Quarta, quoniam particulare se habet ex additione ad universale, et unum se habet ad alterum sicut potentiale ad actuale; Deus vero est purus actus. Hæc Thomas in Scripto.

In Summa quoque, prima parte, quæstione tertia : Aliquid, inquit, est in genere dupliciter. Primo simpliciter ac proprie, sicut species quæ continentur sub genere. Secundo reductive, sicut principia et privationes : ut punctum et unitas

A reducuntur ad genus quantitatis, tanquam principia quantitatum ; cæcitas vero et omnis privatio reducitur ad sui habitus genus. Neutro horum modorum est Deus in genere. Quod enim non sit species, probatur tripliciter. Primo, quoniam species constituitur ex genere et differentia. Semper autem id a quo sumitur differentia constituens speciem, habet se ad id unde sumitur genus, sicut actus ad potentiam. Animal namque sumitur a natura sensitiva, quia hoc dicitur animal, quod sensi-

B tivam habet naturam; rationale vero sumitur a natura intellectiva. Intellectivum vero comparatur ad sensitivum sicut ad potentiam actus. Quum ergo in Deo non sit potentia, sed actus purus, impossibile est quod sit in genere sicut species. Hæc Thomas in Summa.

Istud prosequerer et multa adjicerem, nisi supra distinctione octava, de ista materia multa essent inducta : imo et quædam nunc posita sunt ibi præhabita.

Aliqui demum doctores movent hic quæ-

C stiones, qualiter veritas atque æternitas Deo conveniant : de quibus supra introductæ sunt quæstiones quamplures.

Quamvis autem juxta nunc dicta, totum et pars locum non habeant in divinis, frequenter tamen theologi nomine totius in divinis utuntur, ut quum asserit Augustinus, quod Pater est principium totius deitatis, et quod tota deitas in qualibet est persona. In quibus verbis totum accipitur pro perfecto. *Cf. tom. XIX, p. 531, dist. xv N.*

Hinc Bonaventura et Petrus dicunt : To-

D tum dupliciter sumitur. Primo absolute, et sic idem est quod perfectum. Unde et tertio Physicorum ait Philosophus : Totum et perfectum dicimus idem. Sicque Pater est principium totius deitatis. Secundo, relative ad partem, et sic totum vocatur quod habet partes, et hoc quoque dupliciter : primo, per abnegationem, et ita æternitas dicitur tota simul, quia nequaquam habet partes; secundo, per positionem, sicut duplum est totum ad simplum.

Insuper Albertus et Bonaventura ac Pe-

trus hic quærunt, an tres personæ differant A numero, vel utrum in divinis ponenda sit differentia secundum numerum. Quam quæstionem differo usque ad vicesimam quartam distinctionem, ubi specialiter pertractatur an in divinis sit numerus.

At vero circa quæstionem, an in Deo sit totum universale, aliqua scribit Richardus quæ non recolo esse præhabita. Itaque ait : Quamvis in divinis sit aliquid communicabile et communicatum, puta essentia, et aliquid incommunicabile, ut persona; non tamen est ibi universale neque B particulare : quia essentia sub ratione qua convenit sibi intentio ista secunda, videlicet universalitas, non est actu in aliquo esse reali extra intellectum, nec est intellectum realiter informans, quamvis intellectus ejus similitudine informetur. Ideo esse suum sub ratione qua convenit sibi universalitatis intentio, est esse diminutum : sic etenim suum esse, est ab intellectu apprehendi seu ei repræsentari non sub ratione unitatis aut multitudinis. Ideo essentiæ ut sic intellectæ, non repugnat C de pluribus prædicari, neque totam salvari in uno : quoniam multitudo est quæ prohibet essentiam totam in uno salvari, et unitas numeralis est quæ prohibet creatam essentiam de pluribus prædicari. Porro quod essentia sub ratione qua sibi competit universalitatis intentio, non sit actu in re ad extra, patet : quoniam quidquid est in re extra, est singulare. Unde secundum Philosophum quarto Metaphysicæ, idem est homo et unus homo. Nec ipsa universalis essentia intellectum informat, D sed ejus similitudo, quæ repræsentat essentiam non sub ratione qua una est numero aut plures. Hinc essentia ut universalis, non est in intellectu nisi sicut objectum : aliter non prædicaretur de pluribus habentibus esse reale extra animam. Sicque essentiæ universali non convenit de pluribus prædicari, nisi per actionem intellectus per quam sibi competit ratio universalis. Divinæ autem essentiæ secundum suum esse reale, absque intellectus nostri abstractione, convenit esse in tribus personis et prædicari de eis : idcirco non convenit ei ratio universalis. — Præterea natura universalis sumpta in abstracto, non prædicatur de se ipsa sumpta in concreto, nec de aliquo ejus supposito. Non enim conceditur ista, Homo est humanitas : quia humanitas importat essentialia principia hominis cum præcisione accidentium omnium; homo autem significat essentialia principia non cum tali præcisione accidentium, quæ necessaria sunt ad naturale hominis esse. Divina vero essentia in abstracto prædicatur de Deo et de unaquaque divina persona, quoniam istæ sunt veræ, Deus est deitas, Pater est deitas, Filius est deitas, Spiritus Sanctus est deitas. Ideo Deus non est aliquid universale, nec persona divina est aliquid particulare. Hæc Richardus. — His concordat Ægidius.

Solutiones demum objectionum in principio inductarum patent ex dictis in distinctione octava.

Postremo, quod in divinis non sit totum potestativum, facile est probare, quoniam potestas totius potestativi non est perfecte nisi in ipso toto; in partibus vero est imperfecte, inæqualiter quoque, quia perfectius est in una parte quam alia : ut patet in anima, quæ est totum potestativum, quoniam multas in se continet vires, nec omnes vires illæ in aliqua una vi perfecte atque plenarie continentur. Non enim intellectus in se taliter continet voluntatem et ejus perfectiones ac proprietates, nec econtrario; major quoque est potestas intellectivi quam sensitivi, et sensitivi quam vegetativi. In divinis autem tota potestas et omnipotentia est in divina essentia, et in qualibet superpræstantissima et supervoluptuosissima divina persona; estque in eis æqualitas potestatis, nec major est potestas in duabus aut tribus quam una. Idcirco in divinis nequaquam est totum potestativum et partes ipsius.

Amplius Petrus circa hæc quærit, an in

divinis sint communicabile et incommunicabile. Ad quod ex dictis patet responsio, quod sic; aliter tamen quam in rebus creatis : quia divina essentia communicabilis est et communicata tribus superbenedictis personis absque sua divisione et multiplicatione; sic autem creata essentia individuis suis communicari non valet. Idcirco non sequitur : In divinis sunt communicabile et incommunicabile, ergo ibi sunt universale et particulare. Nec oportet quod communicabile et incommunicabile distinguantur realiter, sed sufficit distinctio rationis, quum et in rebus creatis realiter idem sint species et suppositum, quum unum prædicetur de alio. Interdum vero *communicare* sumitur extense pro diffusione seu distributione propriæ bonitatis per participationem : sicque quælibet divina persona se communicat creaturis, secundum quod communiter dicitur, quod omne bonum est sui communicativum et diffusivum.

Docetur quoque in littera, cur Deus dicatur trinus, non triplex. Nempe ut Thomas fatetur, triplicitas est proportio quædam sub multiplicitate contenta, quæ inæqualitatis est species : ideo ubi triplicitas, ibi inæqualitatem esse oportet. In Deo autem est summa æqualitas, non ergo triplicitas. Dist. XIX T.

Hinc Petrus : In Deo est distinctio personarum cum unitate essentiæ, ideo bene dicitur Deus trinus, non triplex. Trinitas quippe dicit distinctionem cum unitate : dicitur etenim trinitas quasi trium unitas. Triplex vero dicit pluralitatem simpliciter, quæ diversitatem includit essentiæ. Hinc quoque in divinis non ponitur ternarius, quia dicit distinctionem sine unitate. Hæc Petrus.

DISTINCTIO XX

A. *Ostenso quod aliqua personarum aliam non superat magnitudine, nunc ostendit quod alia non excedit aliam potentia.*

NUNC ostendere restat, quomodo aliqua harum personarum aliam non excellat potentia, ut sicut una et indifferens est magnitudo trium, ita una et indifferens monstretur potentia trium. Sciendum est ergo, quod non est potentior Pater Filio, nec Filius vel Pater Spiritu Sancto. Nec majorem potentiam habent duo vel tres simul, quam singulus eorum : quia nec plus potest Pater et Filius simul, quam solus Spiritus Sanctus; nec hi tres simul plus possunt quam singulus eorum, quia omnipotentiam quam habet Pater, et Filius accepit nascendo, et Spiritus Sanctus procedendo. Quod Augustinus rationibus et auctoritatibus probabiliter adstruit in libro contra Maximinum, qui dicebat Patrem meliorem ac potentiorem Filio.

B. *Quod non potest minus Filius quam Pater.*

Aug. Contra Maximinum, lib. II, c. 14, n. 7, 9. Joann. XVI, 15.

Nihil, inquit, Patre minus habet ille qui dicit : Omnia quæ habet Pater, mea sunt. Nam si minus habet in potestate aliquid quam Pater, non sunt ejus omnia

quæ habet Pater. Sed ejus sunt omnia quæ habet Pater : tantam ergo habet potestatem Filius quantam Pater. Æqualis ergo est Patri. Non enim potest qui accepit, inæqualis esse ei qui dedit. Tu autem hoc de potentia sapis, quod potens sit Filius, sed potentior Pater : ut secundum doctrinam vestram, potens potentem potuerit generare vel gignere, et non omnipotens omnipotentem. Habet ergo Pater omnipotentiam, quam non habet Filius. Et si hoc est, falsum est quod ait Filius : Omnia quæ habet Pater, mea sunt. Aug. Contra Maximinum, lib. II, c. 12.

C. *Hoc verum fatebatur hæreticus ex quo progrediebatur ad falsa.*

Sed, inquis, Pater a nemine potentiam accepit, Filius autem a Patre. Fatemur et nos Filium accepisse potentiam ab illo de quo natus est potens; Patri vero potentiam nullus dedit, quia nullus eum genuit. Gignendo enim dedit Pater potentiam Filio, sicut omnia quæ habet in substantia sua, gignendo dedit ei quem genuit de substantia. Ibidem.

D. *Quæstio Augustini, qua arctat hæreticum.*

Sed quæritur, utrum ei tantam quanta ipsi est potentiam Pater Filio dederit, an minorem. Si tantam, non solum potentem sed etiam omnipotentem genuisse omnipotens intelligitur. Si vero minorem, quomodo omnia quæ habet Pater, Filii sunt? Si Patris omnipotentia Filii non est, non omnia procul dubio quæ habet Pater, Filii sunt. At omnia quæ habet Pater, Filii sunt : omnipotentia ergo Patris etiam est Filii. Non est ergo Pater potentior Filio. Ibidem.

E. *Aliter probat Filium æqualem Patri.*

Item alio modo probat Filium æqualem Patri contra Maximinum, ita dicens : Tu dicis, quod Pater genuit Filium minorem se ipso : in quo et Patri derogas, qui si Filium unicum minorem genuit, aut non potuit, aut non voluit gignere æqualem. Si dicis quia non voluit, eum invidum esse dixisti. Si autem non potuit, ubi est omnipotentia Dei Patris? Prorsus ad hunc articulum res colligitur, ut Deus Pater æqualem sibi gignere Filium aut non potuerit, aut noluerit. Si non potuit, infirmus; si noluit, invidus invenitur. Sed utrumque hoc falsum est : Patri ergo Filius verus æqualis est. Genuit ergo Pater sibi æqualem Filium, et ab utroque procedit utrique æqualis Spiritus Sanctus. Si enim formam suam, ut ait Augustinus contra eumdem, Pater in unico Filio plenam gignere potuit, nec tamen plenam genuit, sed minorem; cogimini Patrem invidum dicere. Plenum ergo Deum et æqualem sibi genuit Filium. Ibid. c. 7. Ibid. c. 15, n. 1.

F. *Per simile ostendit, quod non minorem Pater Filium genuit.*

Aug. Contra Maximinum, lib. II, c. 18, n. 3. Hoc autem per similitudinem humanam ita esse demonstrat, inquiens : Homo pater, si potuisset, æqualem filium genuisset. Quis ergo audeat dicere, quod hoc Omnipotens non potuit? Addo etiam : Si posset homo, majorem melioremque se Ibid. c. 15, n. 5. ipso gigneret filium. Sed majus vel melius Deo quidquam esse non potest. Deus ergo cur non æqualem, ut ais, Filium genuit, cui nec anni necessarii fuerunt per quos adimpleretur æqualitas, nec omnipotentia defuit? An forte noluit? ergo (quod absit) invidit. Sed non invidit : æqualem ergo genuit Filium. Credamus ergo Filium ei esse æqualem.

G. *Opinionem hæretici ponit ut destruat.*

Ibid. c. 18, n. 3. Sed forte dicis : Eo ipso Pater est major Filio, quia de nullo genitus, genuit tamen æqualem. Ad quod cito respondebo : Imo ideo non est Pater major Filio, quia æqualem genuit. Originis enim quæstio ista est, quis de quo sit; æqualitatis autem, qualis aut quantus sit. Quod est dicere : ad originem pertinet quæstio qua quæritur, quis de quo sit; ad æqualitatem vero illa qua quæritur, qualis aut Ibid. c. 14, n. 8. quantus quis sit. Nec quum dicitur Filius a Patre genitus, ostenditur inæqualitas substantiæ, sed ordo naturæ, non quo alter prior esset altero, sed quo alter est ex altero. Non ergo secundum hoc quod Pater genuit, et Filius genitus est, vel Spiritus Sanctus ab utroque procedit, æqualitas vel inæqualitas ibi exsistit : quia non secundum hoc alia persona alii æqualis vel inæqualis dicitur.

Ecce æqualitas Trinitatis, et una eademque substantia, quantum breviter potuimus, demonstrata est in superioribus : qualiter scilicet aliqua trium personarum quamlibet aliam, nec æternitate, nec magnitudine, nec potentia excellat.

SUMMA

DISTINCTIONIS VICESIMÆ

In hac distinctione declaratur, quod Filius sit Patri æqualis in potestate seu omnipotentia. Et circa hoc ex verbis et auctoritatibus atque probationibus Augustini procedit auctor scholastice, ut patet in textu, qui planus est.

A

QUÆSTIO PRIMA

Quæritur ergo, **An Filius sit Patri æqualis in potestate et omnipotentia**; et idem est quærere de Spiritu Sancto.

Et tamen quæstionis hujus solutio ex præhabitis elucescit. Quum enim omne absolutum in divinis, sit tribus superexcelsis personis commune, palam quod om-

nipotentia seu potestas in tribus personis non solum æqualis sit, sed etiam numero una, sicut et divinitatis plenitudo veraque deitas, quæ omnem inferioritatem, inæqualitatem et minorationem in divinis excludit.

Arguitur tamen quod non. Primo, quoniam Filius ex se nihil potest, quemadmodum ipsemet testatur : Non potest Filius a se facere quidquam; et alibi, A me ipso facio nihil. Pater autem ex se omnia potest. Quum ergo tam diversæ proprietates potestatis conveniant Patri et Filio, non videntur in potestate æquales, nec Filius videtur esse omnipotens. — Secundo, in infinitum præclarius est producere personam æternam immensam verumque Deum, quam creaturam. Sed nec Filius produxit aut producere potest filium verum Deum, quod egit Pater; nec Spiritus Sanctus personam aliquam increatam.

Joann. v, 19.
Ibid. VIII, 28.

Sed hæc atque similia argumenta supra distinctione nonadecima diffusius sunt inducta atque soluta. Verumtamen breviter ponenda est hic doctorum responsio.

Itaque Thomas hic scribit : Concedendum est sine dubio, Filium Dei omnipotentem esse sicut et Spiritum Sanctum, juxta illud in Symbolo : Omnipotens Pater, omnipotens Filius, omnipotens Spiritus Sanctus. Ideo ad intellectum horum pensandum quod Deus fertur omnipotens, quoniam omnia potest, et quidquid est aliquid vel ens, potest. Sed notandum, quod relatio alio modo dicitur aliquid quam alia entia. In aliis enim entibus unumquodque dicitur esse dupliciter, videlicet quantum ad suum esse, et quantum ad rationem suæ quidditatis : quemadmodum sapientia secundum esse suum ponit aliquid in subjecto, et secundum suam rationem ponit quamdam naturam in genere qualitatis. Porro relatio est aliquid secundum esse suum quod habet in subjecto; sed secundum rationem suam non habet quod sit aliquid, sed solum quod ad aliquid referatur : ideo secundum

A rationem non ponit aliquid in subjecto. Propter quod ait Boetius, quod relationes nihil prædicant de eo de quo dicuntur. Hinc invenitur aliquid relatum in quo est tantum ratio relationis, et non ponitur aliquid ibi secundum rem : sicut quum scibile refertur ad scientiam. Quod verum est tam de relationibus quæ de Deo dicuntur, quam de illis quæ in creaturis sunt, sed diversimode : quia relatio quæ in creatura est, habet aliud esse quam sit esse sui subjecti : unde est aliquid aliud

B a suo subjecto. Verum in Deo nihil est quod habeat aliud esse ab ipso : esse enim sapientiæ Dei est ipsum esse divinum, nec aliquid superadditum ei ; similiter esse paternitatis. Unde relatio quantum ad esse suum, secundum quem modum solum debetur ei quod aliquid ponat, est divina essentia; sed secundum rationem suam, per quam habet distinguere unam personam ab alia, non debetur ei quod aliquid dicat. Unde quamvis Pater habeat paternitatem, quam Filius non habet, et paterni-

C tas sit aliquid, non tamen sequitur quod Pater habeat essentiam aliquam qua careat Filius. Si autem Pater haberet sapientiam et non Filius, haberet aliquid Pater quod non haberet Filius : quia sapientia dicit aliquid in sapiente etiam secundum suam rationem. Similiter dico, quod quum *generare* in divinis sit relatio quædam, et sit aliquid, quamvis Pater possit generare, non Filius, non sequitur quod aliquid possit Pater quod non potest Filius; sed bene sequeretur, si Pater in-

D telligere posset, non Filius, quod Pater aliquid posset quod non Filius. Sicut Pater est Pater, et esse Patrem est aliquid esse, et tamen quum Filius non sit Pater, nullum esse est Patris quod non sit Filii : quoniam omne esse in divinis, est esse essentiæ ; et similiter omne *ad aliquid* est essentia vel secundum rationem esse, aut secundum rationem attributorum.

Si autem objiciatur, quod potentia dicitur secundum virtutem ad operationem, aliqua autem operatio ad omnipotentiam

pertinens convenit Patri quæ non convenit Filio, A scilicet generare, quod secundum Damascenum est actus naturæ : ergo Filius non est in omnipotentia Patri æqualis. Dicendum, quod generatio significat operationem per modum relationis. Et quamvis generatio activa non conveniat Filio, non tamen sequitur quod aliqua operatio conveniat Patri quæ non convenit Filio : una enim et eadem operatione Pater gignit et nascitur Filius; sed operatio ista est in Patre et Filio secundum aliam et aliam relationem, nec aliquod B posse detrahitur Filio, sed eodem posse quo Pater generat, Filius generatur. — Denique omnipotentia Dei comparari potest ad aliquid dupliciter. Primo, sicut operatum : et ita non comparatur ad aliquid quod in ipso sit, quia in Deo nihil est factum; sicque omnipotentia est respectu creaturarum dumtaxat. Secundo, sicut ad operationem : et sic comparatur ad id quod in ipso est Deo; sicque omnipotentia Dei extenditur tam ad generare et spirare, quam ad intelligere, velle atque C creare, et breviter ad omnia quæ perfectionis sunt. Nec tamen sequitur quod Filius non sit omnipotens si generare non possit filium sibi æqualem, ratione prædicta. Sequeretur tamen in Patre, quoniam Patri non deest relatio quæ significatur in generatione activa. Unde si negaretur ab eo perfectio generationis, oporteret quod esset defectus in ipsa operatione in quantum operatio est : quod redundaret in defectum potentiæ. A Filio autem generatio removetur activa, non nisi ratione rela- D tionis importatæ in Filio. Relatio vero in quantum hujusmodi, nullum ordinem ad potentiam habet. — Hæc Thomas in Scripto.

Insuper in prima parte Summæ, quæstione quadragesima secunda, disseruit : Necesse est dicere Filium Patri in potestate æqualem. Potentia namque agendi consequitur perfectionem naturæ. Unde in creaturis quanto quid naturam habet perfectiorem, tanto majoris exstat virtutis in agendo. Ostensum est quoque quod ratio divinæ paternitatis et filiationis requirit quod Filius æqualis sit Patri in magnitudine, id est in perfectione naturæ. — Quemadmodum etiam eadem divina essentia quæ est in Patre paternitas, in Filio est filiatio; sic eadem est potentia qua Pater generat, et qua Filius generatur. Ideo verum est quod quidquid potest Pater, potest Filius; non tamen sequitur quod Filius possit generare, sed mutatur *quid* in *ad aliquid* : nam generatio significat relationem in divinis. Habet ergo eamdem omnipotentiam Filius quam Pater, sed cum alia relatione : quoniam Pater habet eam ut dans, quod significatur quum dicitur quod potest generare; Filius autem habet eam ut accipiens, quod significatur quum dicitur quod potest generari. Hæc Thomas in Summa.

Concordat Petrus, compendio loquens : Omnipotentia Dei vocatur potentia ad omnes actus quos posse est potentiæ, non impotentiæ. Non enim potest Deus dormire vel peccare, quum talia non sint potentiæ, loquendo simpliciter. In omnibus igitur actibus illis Filius æquatur Patri, et Spiritus Sanctus utrique. Sed notandum, quod aliquid est potentiæ simpliciter, aliquid vero in persona agente. Porro actus essentiales, sive sint absoluti, ut intelligere, velle, sive respectivi, sicut creare, sunt potentiæ simpliciter. Actus autem notionales, sunt potentiæ tantum in persona agente, non in alia, quoniam sequeretur ejus mutabilitas de una proprietate in aliam. Unde in talibus non attenditur coomnipotentia : quia potentia Dei non ponit in Deo impotentiam; si autem potentia Dei acciperetur penes actus relativos, sequeretur impotentia in Patre ex hoc quod non potest esse Filius nec generari. Nunc autem esse Patrem, in Patre est potentiæ; non posse autem esse Filium, non est in Patre impotentiæ, sed proprietatis. Hæc Petrus.

De coomnipotentia demum Filii ad Patrem loquitur idem doctor : Æqualitas di-

vinæ potentiæ non attenditur per comparationem ad actum notionalem, sed essentialem, tam interiorem, ut est intelligere, quam exteriorem, ut creare. Quoad hos autem actus essentiales, una et eadem atque æqualis est Patris Filiique potentia sicut essentia. Hæc Petrus.

Idem Richardus, qui addit : Tres personæ æquales sunt in potentia et quantum ad extensionem seu ambitum possibilium, et quantum ad intensionem vigoris potentiæ. Posse autem generare, non esset posse in Filio : quia ex hoc sequeretur eum non esse perfectum Filium, ut possit declarari per ea quæ dicta sunt supra, ubi probata est trinitas personarum. Imo tantæ potentiæ est in Filio posse generari, sicut in Patre posse generare. Hæc Richardus.

In his quoque Albertus, Udalricus aliique concordant, sicut et supra est allegatum.

Unde et Bonaventura hic loquitur : Si loquamur de potentia essentiali, quæ est respectu actus essentialis seu absoluti ad intra, ut intelligere, seu productionis ad extra, ad nihil se extendit in Patre ad quod non extendat se in Filio. Ideo quia æqualitas personarum consistit in potentia essentiali, dicendum quod Pater et Filius sunt æquipotentes quantum ad possibilium extensionem. Et idem tenendum semper de Spiritu Sancto. Similiter in personis divinis est potentia æque intensa, quia æque summa, æque nobilis et immensa, imo et numero una. Hæc Bonaventura.

Præterea Durandus hic scribit : Quum potentia dicatur per comparationem ad actum, divinorumque actuum quidam sint essentiales aut extra transeuntes, quidam notionales; de potentia quæ est respectu actuum essentialium aut extra transeuntium, nulla est dubitatio quin per respectum ad illos personæ divinæ sunt æquipotentes. Tota vero difficultas est de potentia respectu actuum notionalium, an secundum illam Filius seu Spiritus Sanctus sit æquipotens Patri. Quocirca sunt tres modi

A dicendi. Unus (et satis superficialis) est, quod omnipotentia dicitur respectu possibilium tantum, utpote quæ contradictionem non implicant : quæ etsi quis non possit, non ob hoc minus omnipotens perhibetur. Filium autem generare implicat, utpote quod sit Filius et non sit Filius : quia quum in divinis nequeant esse plures patres pluresve filii, si Filius generaret, jam esset Pater et non Filius, nisi ponerentur plures filii, scilicet ipse et natus ex eo : quod dici non potest. Idcirco

B quamvis Filius non generet, non minus consistit omnipotens. Sed ista positio frivola esse videtur. Nam licet non posse ea quæ simpliciter implicant, non deroget omnipotentiæ; tamen non posse ea quæ non implicant simpliciter, sed quoad istum vel illum, derogat omnipotentiæ, quoniam talia cadunt simpliciter sub ratione possibilis : alioqui omne agens posset dici omnipotens. Quodlibet enim agens potest in omnia præterquam in illa quorum non habet potentiam : quæ implicant quantum

C ad ipsum. Generare autem Filium in divinis non implicat simpliciter : alioqui nec Patri esset possibile. — Alius ergo modus dicendi est, quod potentia generandi non est relatio neque intrinsece relationem includens, quamvis coexigat eam, sed est divina essentia, quæ potest in omne quod rationem possibilis aut productibilis habet; quumque in tribus personis sit eadem essentia, est quoque in eis eadem omnipotentia, licet non sit in eis relatio eadem : et propter hanc omni-

D potentiam quælibet divina persona fertur omnipotens, quamvis non possit generare. Non enim ex hoc aliquis vocatur omnipotens in divinis, quod habeat divinam essentiam sub omni respectu in ea fundabili : sic namque Pater non esset omnipotens, qui non habet divinam essentiam cum relatione filiationis. Sed ex hoc solo persona omnipotens dicitur, quoniam habet divinam essentiam, quæ est ipsa omnipotentia. Porro generandi potentia ad actum generationis explendum coexigit

paternitatis relationem, constituentem Pa- A
tris personam. Sed objici potest, quoniam inconveniens esse videtur quod aliquis dicatur habere potentiam quæ nequaquam potest poni in esse : omnipotentia autem Patris non potest in Filio poni in actu ita quod generet. Et si dicatur quod in Filio ponitur in actu per hoc quod generatur, quoniam una eademque potentia est qua Pater generat et Filius generatur, ut dictum est, objicitur : Omnipotentia Patris activa est : ergo non convenit ei poni in
actu nisi per modum activæ potentiæ, pu- B
ta ut Pater generet, non ut generetur Filius per eam. Præhabitum quoque est, quod potentia generandi dicat relationem. — Tertius modus dicendi est, quod potentia ad actus notionales non cadit sub omnipotentia. Idcirco habere potentiam ad hujusmodi actus seu ea carere, non auget potentiam neque diminuit : quoniam Deus non fertur potens a passiva potentia, sed ab activa, atque omnipotens ab activa omnipotentia. Potentia vero non est activa
per comparationem ad esse ejus cujus est C
ipsa activa potentia, imo ipsa est entis jam in actu; sed dicitur activa, quoniam potest aliud seu aliquid agere, ut sic dicatur aliquid potens per activam potentiam, non quia potest esse, sed quoniam potest aliquid agere. Si ergo est aliquod agere quod sit realiter ipsum esse agentis, tale agere non reperitur in potentia vere activa, nec cadit sub omnipotentia. Tale autem est generare in divinis respectu Patris, quia omnino idem est in Patre, generare
et Patrem esse. Ideo sicut non posse esse D
Patrem non arguit impotentiam in Filio, ita non posse generare non arguit impotentiam aut minorationem potentiæ in eodem. Hæc Durandus.

Qui videtur huic tertiæ positioni potius consentire. Cui objicitur, quod etiam creare seu activa creatio, realiter idem est quod esse Dei creantis seu Deus creans; et tamen actus ille spectat ad activam Dei potentiam, et cadit sub omnipotentia ejus.

Insuper Scotus circa hæc partim narrat quæ ex Durando sunt recitata, et more suo arguit ad utrumque, tandemque scribit quod sentit, dicendo : Potentiæ activæ primum correlativum est possibile, non communiter sumptum prout opponitur impossibili : quia hoc modo possibile est Deum esse, et tamen istud possibile non est terminus alicujus activæ potentiæ. Idcirco oportet ut *possibile* quod est potentiæ activæ correlativum accipiatur determinatius; nec videtur qualiter, nisi prout Avicenna accipit possibile sexto Metaphysicæ et alibi sæpe, videlicet secundum quod opponitur ei quod est necessarium ex se. Sicque quum quodlibet intrinsecum Deo sit in se formaliter necessarium, vel per identitatem cum essentia, quæ est ex se formaliter necessaria, nihil intrinsecum Deo erit terminus potentiæ propriæ dictæ. Quumque ad omnia alia a divina essentia eamdem rationem principii habeant tres personæ, quia sunt unum principium producendi creaturas, sequitur quod æqualis sit potentia trium personarum quantum ad numerum possibilium. Nec solum quantum ad extensionem, sed etiam quantum ad intensionem, æqualis et æque perfecta est personarum potentia, sive potentia accipiatur pro absoluto quod est fundamentum relationis, sive accipiatur pro relatione fundata super illud absolutum. Hæc Scotus.

Cui objici potest, quod quamvis Filius et Spiritus Sanctus sint necessarii seu necessarium esse habentes, non tamen hoc habent ex se : imo quidquid sunt et habent, acceperunt a Patre, et Spiritus Sanctus a Patre ac Filio.

Postremo, in hac re amplius placet responsio Alexandri aliquando commemorata, utpote quod divinæ personæ sunt p. 106 D'.
æquipotentes, et quod non derogat omnipotentiæ neque potentiæ Filii, quod non gignit : imo nec ex impotentia ejus hoc venit, sed quia non congruit ei. Qui enim potest quod ei non congruit, non ex hoc potentior demonstratur. Et hoc est quod

dist. vii B. asserit Augustinus, quod Filius non genuit, non quia non potuit, sed quoniam Cf. p. 105 C'. non oportuit : quod ante expositum est. De potentia demum et omnipotentia Dei multa conscribit Alexander : de quibus est infra specialis distinctio.

Ad primum igitur respondendum, quod Filius etiam secundum divinam naturam dicitur a se ipso facere nihil, nec aliquid ex se facere posse; non tamen minor est Patre in potestate, quoniam eamdem quam habet Pater potestatem, accepit perfecte et plene sine totius imperfectionis admix- Joann. v, 19. tione. Ideo quum dixisset, Non potest Filius a se facere quidquam; mox addidit : Quæcumque Pater facit, hæc et Filius similiter facit.

Ad secundum patet ex inductis responsio.

QUÆSTIO II

SEcundo quæritur, **An in divinis personis sit ordo.**

Videtur quod non. Primo, quoniam in æternitate perfecta non est ordo, sed totum simul omnino perfecte. — Secundo, in Symbolo dicitur : In hac Trinitate nihil prius aut posterius. In omni autem ordine sunt prius atque posterius. — Tertio, ordo est quædam relatio, et tamen inter relationes in divinis non ponitur.

In oppositum est, quod in divinis una persona est ab alia, et quod ibi ponitur ordo originis ac naturæ, sicut in textu ex Augustino probatur. Distinctio quoque personarum si non sit ordinata, videtur esse confusa.

Ad hoc Alexander respondet : Ordo est multiplex. Est enim ordo secundum locum, et est ordo secundum tempus; est etiam ordo secundum causam, et rursus est ordo secundum rationem, et item est ordo secundum naturæ originem, qui est

A principium ad illud quod est de principio. Ordo secundum locum attenditur secundum differentias quæ sunt : superius et inferius ac prope. Ordo temporis attenditur secundum prius et posterius et simul. Ordo secundum causam est secundum quod causa est prior suo effectu. Et his modis non est ordo in divinis. — Ordo secundum rationem est, sicut genus est prius specie in linea recta secundum descensum, vel differentiis suis a latere. Et ordo iste non est in divinis quantum ad B differentias, quarum una est imperfecta respectu alterius; nec est ibi genus et species, ut patuit. Sed juxta ordinem rationis qui est primi, medii et postremi, sumitur per similitudinem ordo in divinis personis. Quemadmodum enim in hoc ordine rationis est unum communissimum seu generalissimum, quod de ceteris prædicatur, et nihil de ipso univoce tanquam genus ipsius; et unum de quo alia dicuntur, et ipsum de nullo communi, ut species specialissima; et aliud de quo alia C prædicantur, et ipsum de aliquibus aliis, ut genus subalternum, quod medium est inter illa : sic in ordine qui est secundum rationem originis in divinis personis, est persona quæ de nulla, et alia est ab ipsa; et est ibi persona de qua nulla, et ipsa est ab alia, scilicet Spiritus Sanctus; et est ibi persona quasi media, quæ de alia, et de qua alia, videlicet Filius. Sicque in divinis est ordo originis qui sumitur secundum ordinem rationis, et secundum istas quasi differentias, non ab alio, et D alius ab ipso. — Et si quæratur an iste sit ordo simpliciter, dicendum quod non, sed est ordo secundum quid seu cum additione, videlicet ordo originis seu naturæ. — Si rursus quæratur, quid in his verbis dicat ordo, an essentiam, vel relationem aut notionem : dicendum quod notionem. Sed notio aliquando significatur distincte, ut quum dico, Paternitas; aliquando indistincte, ut in proposito, et tunc per additionem determinatur. Primæ notiones, quæ scilicet distincte significantur, dis-

A tinguunt personam a persona absolute ; aliæ vero notiones cum determinatione distinguunt, sicut principium. Si enim dicatur, Pater est principium, nisi addatur Filii aut Spiritus Sancti, importatur notio indistincte ; sed per additionem determinatur, ut quum dicitur, Pater est principium Filii : quia tunc dicit notionem paternitatis. Consimiliter ordo dicit notionem indistincte, sed per additionem determinatur : ut quum dicitur, Ordo Patris ad Filium, notatur notio paternitatis ; notio vero filiationis, quum dicitur, Ordo B Filii ad Patrem. Quum vero dicitur, Ordo Patris et Filii ad Spiritum Sanctum, designatur notio quæ est communis spiratio. Sed dum dicitur, Ordo Spiritus Sancti ad Patrem et Filium, notatur processio. Hæc Alexander.

Circa hæc scribit Albertus : In divinis nullus est ordo simpliciter, nec aliquo modo prius et posterius ; et ordo naturæ qui est ibi, non est ordo simpliciter, sed secundum quid. Quum etenim ordo dicat duo, videlicet distinctionem, et prius ac C posterius ; in divinis non est ordo quantum ad prius et posterius, sed quantum ad distinctionem. Quum vero additur *naturæ,* insinuatur quod unus ab alio sit. Natura quippe secundum Philosophum, est ex quo pullulans pullulat. Si autem quæratur quid supponat dictio ista, naturæ, quum dicitur ordo naturæ, an essentiam an personam vel notionem : dicendum quod supponit essentiam, non secundum quod essentia est, sed secundum quod natura, hoc est, prout virtute ejus est pro- D cessio personæ a persona : quamvis enim essentia non generet per se, attamen Pater generat virtute essentiæ ut est natura. Dicit ergo essentiam in persona non simpliciter, sed in quantum natura est. Hæc Albertus.

Et concordat Udalricus, cujus verba de ista materia supra nona distinctione sunt allegata. (tom. XIX, p. 423 C'.)

Thomas quoque his consonans : Ordo, inquit, in sua ratione tria includit, videlicet : rationem prioris et posterioris, et distinctionem, ac ordinis rationem, ex qua trahitur ordo ad speciem, secundum quod dicimus quod est ordo secundum locum, ordo secundum tempus aut dignitatem, ordo secundum originem, qui competit divinis personis. Sicque complexum hoc, ordo naturæ, sumitur in virtute unius vocabuli ad significandum speciem ordinis. — Hæc Thomas. Qui plura super his scribit, sed in præinductis doctoribus sunt contenta. Quæ autem de hac quæstione scribit in prima parte Summæ, quæstione quadragesima secunda, supra inducta sunt, nona distinctione. (tom. XIX, p. 423 B'.)

Sed et Petrus consonanter his loquitur : Quemadmodum in divinis non est numerus simpliciter, sed cum determinatione et secundum quid, ita et ordo, puta ordo originis. Ordo quippe simpliciter dictus, importat tria, videlicet : ordinatorum distinctionem, quæ competit Deo ; graduum distinctionem, utpote prioris et posterioris, quæ Deo non convenit ; mutuam quoque habitudinem distinctorum, quæ Deo est competens. — Dicitur autem ordo alicujus dupliciter : primo, ut subjecti quod ordinatur ; secundo, ut rationis secundum quam ordo attenditur. Primo modo in divinis non est ordo naturæ, sed personarum quæ ordinantur secundum proprietatem originis. Secundo modo est ibi ordo naturæ, quia secundum naturalem productionem ordinantur personæ. Primo modo ordo naturæ sumitur orationaliter, id est ut duæ dictiones, et genitivus ille, naturæ, construitur in habitudine materiali. Secundo modo sumitur quasi dictionaliter, et genitivus construitur in habitudine formali, ut sit sensus : ordo naturæ, id est ordo naturalis. Hæc Petrus. — Idem Richardus.

Præterea quæ ex Alexandro inducta sunt, Bonaventura sub aliis verbis exprimens : Triplex, ait, est ordo, videlicet, secundum positionem, secundum antecessionem, et secundum originem. Ordo secundum positionem dicitur aliquorum

quorum unum est superius, aliud inferius A : quod potest esse dupliciter, utpote loco et dignitate. Et hic ordo non est in divinis. Ordo secundum antecessionem vocatur, dum unum est prius, alterum vero posterius. Quod potest esse dupliciter : primo, duratione seu tempore; secundo, naturali intelligentia seu cognitione, sicut ens prius concipitur quam substantia vel natura. Hic etiam ordo non competit in divinis, quoniam tollit æqualitatem et simultatem, quorum utrumque in divinis perfectissime invenitur. Porro ordo originis B seu emanationis, est productoris ad productum : qui ordo est in divinis. — Denique ordo dicitur alicujus dupliciter. Primo, sicut ordinati : et sic convenit divinis personis, quæ modo ordinantur præfato ad invicem, non sicut ad finem. Secundo, sicut rationis ordinandi. Sicque vocatur ordo naturæ, cui convenit vis productiva : unde natura vocatur vis insita rebus, ex similibus similia procreans. Et ita essentia et natura differunt ratione : quia essentia significatur in omnimoda C absolutione, non ut alterius principium; natura vero dicitur ut principium, et sic dicit comparationem ad productionem seu emanationem naturalem. Et quoniam ordo substantiæ in rebus creatis naturalem dicit originem, duo includit, videlicet emanationem et antecessionem. Cujus ratio est, quoniam emanatio in creatis ponit diversitatem substantialem : propterea quod in eis emanat, vocatur effectus; et quod producit, dicitur causa. Hinc causa describitur, ad cujus esse sequitur aliud in natura. D In divinis vero est emanatio ad quam non consequitur diversitas essentiæ aut naturæ, idcirco nec prius posteriusve natura, sed simul natura. Ideo in divinis non recipitur nomen causæ vel effectus, sed principii, quamvis Græci extenso nomine utantur nomine causæ pro principio. Itaque in divinis est ordo naturæ, non quo alter sit posterior altero, sed quo alter sit ex altero, ut Augustinus ait in littera. Hæc Bonaventura.

Ex præinductis demum distinctionibus solvuntur faciliter argumenta quæ fiunt ad partem utramque. Quod vero objicitur, quod in æternitate non est ordo, verum est de ordine successionis et durationis, dignitatis et causalitatis, non naturæ atque originis.

Insuper circa hæc quærit Petrus, an aliquid creatum sit Deo æquale. Videtur quod sic, quia Deus aut voluit aliquam creaturam facere sibi æqualem et non potuit, aut potuit et non voluit. Si voluit nec potuit, non fuit omnipotens; si potuit nec voluit, invidus fuit. — Ad quod respondet : Impossibile est creaturam Creatori æquari. Imo nec in natura, nec in potestate, neque in operatione potest Deo par esse, quoniam omnis creatura certis limitibus terminatur, ut ait Hieronymus, estque virtutis finitæ, et in sua operatione requirit subjectum : ideo ab increata essentia distat et deficit infinite. Ad objectum dicendum, quod Deus non voluit, nec ideo invidus fuit : quia nec creatura exstitit capax, nec Deus naturali emanatione produxit creata. Hæc Petrus.

Richardus præterea quærit hic, an argumentum B. Augustini sit validum, taliter arguentis : Si Pater non genuisset Filium sibi æqualem, quum potuisset, fuisset in eo invidia. Videtur quod non, quoniam multa bona posset facere Deus quæ non facit, nec sequitur quod idcirco sit invidus. In oppositum est auctoritas Augustini, qui contra Arianos sic arguit. — Ad hoc respondet Richardus : Argumentum hoc valet ratione materiæ, quoniam ratio et natura Filii exigit ut in natura Patri æquetur ; nec potuit Filium producere sibi inæqualem, quin fuisset imperfectio et defectus in ipso Patre gignente. Quod enim quis alteri non det perfectionem cujus capax est, et quam ex sua ratione ac natura requirit, et quæ naturali emanatione convenit alteri, non caret invidia aut impotentia. Hæc Richardus : cujus responsioni verba Bonaventuræ concordant.

— Ad argumentum dicendum, quod creatura procedit a Deo mera libertate, nec exigit sibi plus dari ex sua natura.

Ægidius quoque hic refert opinionem Procli Platonici, qui in Elementatione sua theologica conatur probare et tenet, quod in omni productione principium productivum est melius atque perfectius ipso producto : alias non esset ordo dignitatis et perfectionis in rebus. Sed ut ostendit Ægidius, quamvis illa opinio partim sit A vera in rebus creatis, nequaquam tamen veritatem sortitur in divinis et increatis personis, in quibus ad productionem immanentem non sequitur diversitas naturarum; imo manet essentia numero una. Nec in rebus creatis universaliter verum est quod dignior sit natura producentis quam natura producti : quia in generatione univoca producens et productum ejusdem sunt speciei, cujus essentialis dignitas in indivisibili est consistens. Hæc Ægidius.

DISTINCTIO XXI

A. *Quæritur quomodo posset dici solus Pater, vel solus Filius, vel solus Spiritus Sanctus, quum sint inseparabiles.*

HIC oritur quæstio trahens originem ex prædictis. Dictum est enim supra, quod tantus est solus Pater vel solus Filius vel solus Spiritus Sanctus, quantum simul illi tres; et quod duæ vel tres personæ simul, non sunt majus aliquid quam una persona sola. Ideo quærit Augustinus in sexto libro de (Aug. de Trinitate, lib. VI, c. 7.) Trinitate, quomodo hæc sane dici possint, quum nec Pater sit solus, nec Filius, nec Spiritus Sanctus, sed semper et inseparabiliter et Filius cum Patre, et Pater cum Filio, et Spiritus Sanctus cum utroque : inseparabiles enim sunt hæ tres personæ. (Ibidem.) Ad quod ita respondet Augustinus in eodem : Solum Deum Patrem dicimus, non quia separatur a Filio vel a Spiritu Sancto; sed hoc dicentes, significamus quia illi simul cum eo non sunt Pater. Solus enim Pater Pater est. Quod non dicitur, quia ipse sit solus, id est sine Filio vel Spiritu Sancto; sed per hoc Filius vel Spiritus Sanctus a paternitatis consortio excluduntur. Ita et quum dicitur, Solus Filius Filius est; vel, Solus Spiritus Sanctus est Spiritus Sanctus : non dividitur Filius a Patre, vel Spiritus Sanctus ab utroque; sed a consortio filialis proprietatis excluduntur Pater et Spiritus Sanctus, et a consortio processibilis proprietatis Pater et Filius. Quum ergo dicitur, Tantus est solus Pater, quantum simul illi tres : per hoc quod dicitur *solus,* non separatur Pater ab aliis; sed hic est sensus : Solus Pater, id est, Pater qui ita Pater est quod nec Filius nec Spiritus Sanctus, tantus est, etc. Similiter intellige, quum dicitur, Solus est Filius, vel, Solus est Spiritus (Ibid. c. 9.) Sanctus. Solus ergo Pater dicitur, ut ait Augustinus in eodem, quia non nisi ipse ibi Pater est; et solus Filius, quia non nisi ipse ibi Filius est; et solus Spiritus Sanctus, quia non nisi ipse ibi Spiritus Sanctus est.

B. *Utrum possit dici, Solus Pater est Deus, vel, Solus Filius est Deus, vel, Solus Spiritus Sanctus est Deus; an, Pater est solus Deus, vel, Filius est solus Deus, vel, Spiritus Sanctus est solus Deus.*

Post hæc quæritur, utrum sicut dicitur, Solus Pater est Pater, vel, Solus Filius est Filius : ita possit dici, Solus Pater est Deus, vel, Solus Filius est Deus, ita et de Spiritu Sancto; aut, Pater est solus Deus, Filius est solus Deus. Ad quod dicimus, quia Pater et Filius et Spiritus Sanctus dicitur et est unus Deus, et hæc Trinitas simul proprie dicitur esse solus Deus, sicut solus sapiens, solus potens. Sed non videtur debere dici a nobis verbis nostris utentibus, nisi ubi sermo auctoritatis occurrit : Solus Pater est Deus; vel, Pater est solus Deus. Ita de Filio et Spiritu Sancto dicimus. Unde Augustinus in sexto libro de Trinitate ait : Quoniam ostendimus quomodo posset dici solus Pater vel solus Filius, consideranda est illa sententia qua dicitur, non esse solum Patrem Deum verum solum, sed Patrem et Filium et Spiritum Sanctum. Ecce habes quia non solus Pater dicendus est esse verus Deus. Item in eodem : Si quis interroget utrum Pater solus sit Deus, quomodo respondebimus non esse? nisi forte dicamus ita esse quidem Patrem Deum, sed non eum esse solum Deum, esse autem solum Deum dicamus Patrem et Filium et Spiritum Sanctum. Ecce et hic habes quia Pater non debet dici solus Deus. Atque hoc *solum* in parte subjecti tantum accipere quidam volunt; in parte vero prædicati si sit, concedunt quod Pater est solus Deus. Sed ex verbis Augustini videtur ostendi, quod proprie solus Deus dici debeat tota Trinitas. Et hæc Trinitas (ut ait Augustinus contra Maximinum) intelligitur, quum Apostolus dicit : Beatus et solus potens; et ibi, Soli sapienti Deo; et ibi, Invisibili soli Deo. Non enim de solo Patre hæc accipienda sunt, ut contendebat Maximinus et alii hæretici, sed de Trinitate; sicut et illud, Solus habet immortalitatem : quia secundum rectam fidem, ipsa Trinitas est unus solus Deus, beatus, potens, sapiens, invisibilis. Unde Augustinus in eodem : Quum unus Deus sit Trinitas, hæc sit nobis solutio quæstionis, ut intelligamus solum Deum sapientem, solum potentem, Patrem et Filium et Spiritum Sanctum, qui est unus et solus Deus.

Aug. de Trinitate, lib. VI, c. 9.

Ibidem.

Aug. Contra Maximinum, lib. II, c. 12, 13, 9. I *Tim.* VI, 15. *Rom.* XVI, 27. I *Tim.* I, 17. *Ibid.* VI, 16. Aug. op. cit. c. 13.

C. *Quomodo dicatur Trinitas solus Deus, quum ipsa sit cum spiritibus et animabus sanctis.*

Sed iterum quæritur : Quomodo ipsam Trinitatem dicimus solum Deum, quum sit cum spiritibus et animabus sanctis? Ad quod respondet Augustinus, in sexto libro de Trinitate ita dicens : Trinitatem dicimus Deum solum, quamvis semper sit cum spiritibus et animabus sanctis; sed *solum* dicimus, quia non aliud quam ipsa Trinitas Deus est. Non enim illi cum illa Deus sunt, vel aliqua alia; sed ipsa Trinitas tantum, non illi vel alia, Deus est.

Id. de Trinitate, lib. VI, c. 7.

D. *Etsi de Patre solo prædicta dicerentur, non tamen excluderetur Filius et Spiritus Sanctus.*

Aug. Contra Maximinum, lib. II, c. 13. — I Joann. V, 7. — Apoc. XIX, 12. — Matth. XI, 27. — Joann. XVII, 3. — Aug. de Trinitate, lib. I, c. 9.

Verumtamen, ut ait Augustinus, etsi de solo Patre prædicta dicerentur, non tamen excluderetur Filius vel Spiritus Sanctus, quia hi tres unum sunt : sicut in Apocalypsi de Filio legitur, quod habet nomen scriptum quod nemo scit nisi ipse. Non enim inde separatur Pater vel Spiritus Sanctus. Et quum dicitur, Nemo novit Patrem nisi Filius; non inde separatur Pater vel Spiritus Sanctus, quia inseparabiles sunt. Aliquando etiam nominantur Pater et Filius, et tacetur Spiritus Sanctus : sicut Veritas ad Patrem loquens, ait, Ut cognoscant te et quem misisti Jesum Christum esse unum Deum verum. Cur ergo, inquit Augustinus, tacuit de Spiritu Sancto ? Quia consequens est ut ubicumque nominatur unus, sicut Pater et Filius, tanta pace uni adhærens intelligatur etiam ipsa Pax, quamvis non commemoretur. Uno ergo istorum nominato, etiam reliqui intelliguntur : quod in pluribus Scripturæ locis occurrit.

SUMMA

DISTINCTIONIS VICESIMÆ PRIMÆ

HOC loco introducitur quæstio quæ ex verbis præhabitis sumit ortum. Dictum enim quod tantus est solus Pater, et etiam solus Filius, et item solus Spiritus Sanctus, quanti sunt tres simul. Ex quo dubitatio surgit, qualiter dictio exclusiva valeat addi in divinis termino essentiali aut personali ex parte subjecti aut prædicati, quum inseparabiles sint personæ. Et circa hæc versatur ista distinctio; hancque materiam tractat Augustinus sexto de Trinitate.

QUÆSTIO UNICA

HIc quæritur, **Qualiter dictiones exclusivæ addi queant in divinis terminis personalibus et essentialibus.**

Et circa hæc varia possent argumenta formari, quæ ex diversis acceptionibus A dictionum exclusivarum responsionibusque doctorum facillime dissolvuntur.

Itaque ad quæstionem qua quæritur, utrum dictio exclusiva vere addatur termino substantiali a parte subjecti, Bonaventura respondet : Hæc dictio, solus, potest esse categorema et etiam syncategorema. Prout est categorema, sic est nomen adjectivum, absolute ponens rem suam (id est rem significatam per se) circa suum substantivum : et res sua est solitudo, tantumque valet solus ut solitarius. Et B quoniam solitudo nullo modo recipitur in divinis quantum ad substantiam, quum sit in tribus personis; idcirco hoc nomen, solus, sic sumptum, non recipitur in divinis cum terminis substantialibus, quoniam terminus accidentalis implicat rem suam circa subjectum : sicut quum dicitur, Homo albus currit. Similiter quum dicitur, Solus Deus est Pater, solitudo implicatur circa Deum : quumque Hilarius dicat quod Deus non est solitarius confitendus, propositio illa non est vera. Si C vero *solus* sumatur syncategorematice, sic privat associationem, et importat quamdam negationem. Sicque quum aliquod prædicatum tam essentiale quam perso-

nale præcise dicatur de nomine substantiali, sic vere recipitur in divinis, et respectu prædicati substantialis, ut quum dicitur, Solus Deus creat; et respectu prædicati personalis, ut quum dicitur, Solus Deus est Pater. — Sed objici potest, quia hæc falsa videtur : Solus Deus creat. Hoc etenim nomen, Deus, de se habet suppositionem quasi indefinitam respectu personarum : ergo reddit locutionem veram pro supposito aliquo, sed pro quolibet falsa est. Hæc namque est falsa : Solus Pater creat. Ergo quum prædicatum essentiale B conveniat tribus, non uni tantum, nullo modo potest addi dictio exclusiva respectu hujusmodi prædicati, puta communis. Dicendum, quod terminus cui additur exclusio, respectum habet et ad prædicatum et ad exclusionem : et quamvis respectu prædicati posset habere suppositionem personalem, ut quum dicitur, Solus homo currit; tamen regula est apud sophistas, quod per comparationem ad dictionem exclusivam, talis terminus suppositionem simplicem habet : idcirco nequaquam licet descendere. Et hoc est quod dicitur in libro de Regulis fidei, quod dictio exclusiva facit exclusionem quantum ad genus rei, et non quantum ad rem generis : quoniam ratione formæ communis, quæ est genus rei, non ratione suppositi, quod est res generis. Hæc Bonaventura.

Alanus de Insulis.

Præterea, ad quæstionem qua quæritur, an dictio exclusiva possit addi termino essentiali a parte prædicati, idem Doctor respondet, quod hæc dictio, solus, non D debeat proprie addi a parte prædicati, sed tantummodo ad subjectum; et quum additur prædicato, impropriæ sint locutiones, et tunc idem sit dicere, *solus* et *tantum*. Tamen si quis inspiciat non solum ad dictionem hanc, solus, sed etiam ad hanc, tantum, videbit improprietatem et superfluitatem. Quid enim est dicere, Trinitas est tantum Deus, nisi, Trinitas est Deus et non aliud quam Deus? Si enim est Deus, non est aliud quam Deus. Nec

A ullus unquam hæreticus dixit Trinitatem Deum esse, qui diceret eam aliud esse a Deo.

Aliter quoque dicendum est, quod hæc dictio, solus, dupliciter potest addi termino essentiali : primo, per se; secundo, cum termino numerali aut partitivo. Per se autem improprie additur, et si addatur prædicato secundum vocem, tamen secundum intellectum stat a parte subjecti. Idem namque est dicere, Homo est albus, et, Est albus homo. Hinc idem est sensus, quum dicimus Patrem esse solum Deum, et quum dicimus solum Deum esse Patrem. Si autem aliter ponatur, videtur oratio improprietatem et superfluitatem habere, quoniam hoc excludit quod excludebatur a natura prædicati. Aliquando etiam additur hæc dictio, solus, termino essentiali cum termino numerali, sicut cum hoc termino, unus : tuncque excludit pluralitatem, atque hoc modo bene additur prædicato. Et sic accipit Augustinus, dicendo : Trinitas est unus solus verus C Deus. Et tunc sermo est verus ac proprius, et contra hæreticos dicentes Trinitatem esse tres Deos; et importatur per hunc terminum, solus, multitudinis privatio, et ita discretio. Magis quoque proprie dicitur de Trinitate quod Trinitas sit unus Deus, quam de Patre, quum tamen dici possit de utroque. Nec ullus unquam dixit Patrem esse plures Deos, sicut de Trinitate aliqui hoc dixerunt. Hinc congruentius dicitur : Trinitas est unus solus Deus. — Concedendum est ergo quod *solus* potest addi ad prædicatum termini essentialis in divinis, sed non proprie, nisi cum determinatione et additione termini partitivi. — Hæc Bonaventura.

Circa primam quæstionum istarum scribit hic Thomas : Secundum Philosophum, *solus* idem est quod non cum alio : in quo consortium removetur. Potest ergo hæc dictio consortium removere simpliciter, vel respectu alicujus. Et dicitur simpliciter removere consortium, quando tollitur associatio alterius quod sit ejusdem natu-

ræ et conditionis cum ipso : sicut dicimus aliquem hominem esse solum in domo, quamvis ibi sint multa animalia alia; sicque dicimus aliquem religiosum incedere solum, dum sine ordinis sui socio vadit, quamvis alii multi homines secum pergant. Et sic *solus* idem est quod solitarius, estque dictio categorematica, implicans solitudinem circa subjectum. Et sic nullatenus admittitur in divinis : quoniam una persona semper habet consortium alterius personæ connaturalis ac similis sibi. Verum si excludat consortium respectu alicujus determinati, sic est dictio syncategorematica, ordinem aut habitudinem quamdam unius ad alterum importans ratione negationis implicitæ, magis quam implicans aliquam formam. Sicque propositio ista, Solus Deus creat, habet duplicem sensum : quia vel removet consortium alterius a forma subjecti, subintellecta implicatione *quod est,* vel *qui est.* Et tunc est sensus : Solus Deus, id est, ille qui est ita Deus quod præter eum nullus alius est Deus, creat. Et ita est vera. Vel removet consortium et participationem prædicati; atque sic etiam vera est, quoniam sensus est, quod nullus alius præter Deum creet. Et idem judicium est de hac, Solus Pater est Pater, vel, Solus Pater generat. Omnes quippe hujusmodi propositiones in primo sensu sunt falsæ, et in duobus aliis veræ. Hæc Thomas.

Circa secundam quæstionem sic loquitur : Dictiones hæ exclusivæ, solus et tantum, in hoc differunt, quod *tantum,* et similiter *solum,* quum sit adverbium, determinat actum verbi, quia adverbium adjectivum est verbi. Unde quum verbum ratione compositionis conjungat prædicatum subjecto, et ad utrumque se habeat, congrue possunt adverbia ista tam subjecto quam prædicato adjungi. Sed hæc dictio, solus, quum sit nomen privans consortium, est determinatio ejus cum quo consortium potest haberi. Habetur autem consortium cum eo cui aliquid convenit, et hoc significatur ut subjectum, estque

A proprie dispositio ejus. Itaque secundum hoc aliqui dicunt, quod hæc est impropria, Trinitas est solus Deus : quoniam si ly solus proprie tenetur, non additur prædicato; si autem teneatur pro ly tantum, superflue additur prædicato essentiali, ut si diceretur, Socrates est tantum homo : quia per dictionem exclusivam non potest excludi nisi natura extranea ab eo cui additur. Et hoc intelligitur etiam ex ipso prædicato substantiali. Ex hoc namque quod dicitur, Socrates est homo, intelli-

B gitur quod non est equus aut asinus. Similiter dicunt, quod superflue additur, quum dicitur, Trinitas est tantum Deus : nisi addatur hoc nomen, unus, aut aliquis alius terminus accidentalis, qui possit inesse et non inesse, quia sic excluderetur oppositum unitatis, quod est pluralitas. Et dicunt quod intentio Augustini non est dicere quod hoc complexum, solus Deus, prædicetur de Trinitate, ut Magister innuit; sed quum dicitur, Solus Deus, supponitur Trinitas, et non Pater aut Filius.

C Verumtamen hoc non videtur multum necesse. Quamvis enim ly solus dispositio sit subjecti, non tamen oportet quod semper addatur subjecto : quia et illud quod in prædicato ponitur, potest significari ut suppositum naturæ alicui vel proprietati, ratione cujus potest ab eo privari consortium : ut si diceretur, Socrates est solus homo sedens. Sic in proposito dico quod aliter prædicatur hoc nomen, Deus, de tribus personis, et hoc nomen, homo, de Socrate et Platone. Quum enim non prædicetur de utroque nisi id quod utrique

D commune est, utrique autem non est commune nisi humana natura, quæ in se considerata non est quid subsistens; constat quod iste terminus, homo, non prædicet aliquam rem subsistentem, sed solum naturam inhærentem ut inhærentem : idcirco non potest addi sibi hæc dictio, solus, quæ privat consortium. Naturæ namque communis non est ut ipsa consortium habeat, sed potius ut ejus consortium habeatur. Sed terminus iste, Deus, prædicat divinam

naturam de tribus personis, quæ etiam in A se est habens esse subsistens, nulla personarum distinctione intellecta. Unde quamvis prædicet divinam naturam ut naturam divinam, et non ut quid subsistens, nihilo minus quod prædicat est subsistens. Ideo natura divina habet rationem ut etiam ipsa sit consortium, prout significatur in quo est, et ut ipsius sit consortium secundum aliquid sibi conveniens, prout significatur ut quid est : sicque potest sibi addi hæc dictio, solus, in prædicato, tanquam rei subsistenti, et exclu- B det extranea omnia a participatione formæ prædicati, ut sit sensus : Trinitas est solus Deus, id est, Trinitas est ille Deus præter quem nullus alius est Deus. Et expressior erit veritas, si quid aliud addatur, dicendo, Trinitas est solus verus Deus, vel, Trinitas est unus solus Deus. — Hæc Thomas in Scripto.

In quibus ab inducta devoti Doctoris positione parumper dissentit. Videtur autem in hac re positio illa Bonaventuræ planior ac aptior esse. Quamvis enim divi- C na natura sit quid subsistens, non tamen extra personas subsistit ; nec ratio personæ convenit ei prout theologi loquuntur de persona in divinis, ut infra patebit.

Amplius de hac quæstione scribit idem sanctus Doctor in prima parte Summæ suæ, quæstione tricesima prima, et coincidit cum jam dictis. Ibi tamen declarat cur dictio categorematica et syncategorematica nuncupetur : Dictio, inquiens, dicitur categorematica, quæ absolute ponit rem suam circa suppositum vel subje- D ctum : ut albus circa hominem, quum dicitur, Homo albus. Syncategorematica vero vocatur, quæ importat ordinem prædicati ad subjectum : ut, omnis, nullus, solus. Nam *solus* excludit omne aliud a subjecto a prædicati consortio : ut quum dicitur, Solus Socrates scribit, sensus est, quod nullus ei sit socius in scribendo, quamvis multi sunt secum. Hæc in Summa.

Scripta autem Thomæ de his satis concordant Alberto atque Udalrico ; sed et Petrus ac Richardus ad positionem Thomæ magis declinant.

Insuper ad quæstionem qua quæritur, an dictio exclusiva addi possit termino relativo, Bonaventura respondet : Hæc dictio, solus, prout syncategorematice sumitur, importat privationem associationis. Ergo quum dicitur, Solus Pater est Pater, locutio vera est. Potest namque privationem associationis tripliciter importare. Primo, respectu formæ termini cui adjungitur, ut dicatur, Solus Pater, id est, ille qui est solus Pater, est Pater : quod verum est. Secundo, respectu prædicati : et hoc dupliciter. Primo, in non participando, ut quia alii non communicat eam ; et ita adhuc vera est : illa quippe proprietas sic convenit Patri, quod nulli alii. Vel potest importare privationem associationis in comparticipando, ut quum dicitur, Petrus comedit solus, vel, Proficiscitur Romam solus : non quia alius non vadit Romam, vel non comedat, sed quoniam nullus comparticipat cum eo, quamvis participet. Et sic adhuc locutio vera est, quia persona Patris non participat vel comparticipat cum alia in proprietate paternitatis. Idcirco secundum quod *solus* exclusive tenetur, judicatur locutio vera. Hæc Bonaventura.

Denique ad quæstionem hanc, utrum dictio exclusiva vere addatur termino personali respectu communis prædicati, ita ut vere dicatur, Solus Pater est Deus, idem respondet Doctor : Hic est duplex positio. Quidam namque simpliciter et sine distinctione concedunt has atque consimiles : Solus Pater est Deus. Et dicunt, quod dictio exclusiva addita uni relativorum, reliquum non excludit : quoniam non excludit id quod consequitur ipsum et intelligitur in ipso, sicut dictio talis addita homini, non excludit animal. Unum autem relativorum est in altero, et sequitur illud : ergo addita uni, non excludit alterum. Et si objiciatur quod *solus* excludit oppositum, dicunt quod relativa sunt differentiæ

et oppositionis et entis. Oppositionis, se- A cundum quod sunt *ad aliquid* : et sic dictio exclusiva addita uni, excludit aliud. Unde sequitur : Iste est tantum Pater, ergo non est Filius. Sed secundum quod relativa ad diversos comparantur, sunt differentiæ entis : sicque posito uno, ponitur aliud seu reliquum. Ideo unum non excluditur ab alio, quoniam dictio exclusiva illud aliud solum excludit quod non necessarie concomitatur. Hæc autem positio non videtur conveniens. Dictio enim exclusiva privat associationem, ergo excludit B omne illud quod ponit associationem circa ipsum : ideo addita Patri, excludit Filium. — Idcirco est positio alia, quod dictio exclusiva addita Patri excludit Filium. Hæcque positio est magis probabilis. Hinc juxta eam procedendo, distinguendæ sunt hujusmodi locutiones secundum quod Augustinus distinguit, quoniam *solus* potest facere exclusionem respectu compositionis intellectæ circa subjectum, vel respectu compositionis principalis. Si primo modo, sensus est : Solus Pater est Deus, C id est, ille qui solus est Pater, est Deus; et tunc removet formam termini subjecti ab aliis, non formam prædicati. Sicque veræ sunt omnes locutiones tales; atque sub hoc sensu asserit Augustinus : Solus Spiritus Sanctus est tantus, quantus Pater et Filius. Si autem exclusionem faciat respectu principalis compositionis, locutio ista et similes ei sunt falsæ proprie loquendo, nisi addatur determinatio qua arctetur exclusio, sicut quum dicitur : Tu solus altissimus, Jesu Christe, cum Sancto D Spiritu in gloria Dei Patris. Hæc Bonaventura.

His pro majori parte consonat Thomas. Addit tamen quod quum in divinis personæ sint substantialiter idem, ideo in prætacta propositione ac simili ei, ut quum dicitur, Solus Pater est Deus, vel, Solus Filius est Deus, potest intelligi fieri exclusio alterius masculine, sicque quum dicitur, Solus Pater est Deus, excluditur Filius, ideo falsa est; vel neutraliter, et ita nec Filius nec Spiritus Sanctus excluditur, ideo vera est. Hæc Thomas.

Sed non videtur quod proprie loquendo, per dictionem hanc, alius, quæ masculini est generis, et in divinis personam designat, non sexum, intelligatur neutralis exclusio. Nam et adjectiva trahuntur a substantivis ad consignificandum et supponendum juxta exigentiam substantivorum. Pater autem est nomen personæ et substantivum generis masculini : sicque *solus* personas alias, non naturam, excludit. Idcirco responsio Bonaventuræ aptior reputatur.

Veruntamen Petrus sequitur Thomam : Quidam (inquiens) dicunt, quod respectu essentialis prædicati, dictio exclusiva addita uni personæ non excludit aliam, quia in illo essentiali prædicato sunt idem et unum; sed respectu personalis prædicati dumtaxat. Verius tamen dicendum, quod propositio talis est duplex, eo quod dictio ista, solus, potest privare associationem, vel respectu subjecti simpliciter, et ita est falsa; vel respectu formæ determinatæ : aut ergo respectu formæ subjecti, sicque est vera; aut formæ prædicati : et ita est duplex. *Solus* namque significat, non cum alio : quod potest esse dupliciter. Primo, non cum alio neutraliter, et sic aliam excludit essentiam, et est sensus : Pater est Deus, et nullum aliud quam Pater est Deus : quod verum est. Aut masculine, et ita aliam excludit personam, et est sensus : Pater est Deus, et nullus alius quam Pater est Deus : et ita est falsa. Hæc Petrus.

Circa quæstiones has nominales et circa hos terminos tædet amplius occupari. Hæc ergo sufficiant.

DISTINCTIO XXII

A. *De nominum differentia quibus utimur loquentes de Deo.*

POST prædicta nobis disserendum videtur de nominum diversitate quibus loquentes de Unitate ac Trinitate ineffabili, utimur. Deinde demonstrandum est, quibus modis de ea aliquid dicatur. Illud ergo præcipue teneamus, quædam esse nomina distincte ad singulas personas pertinentia, ut ait Augustinus in octavo libro de Trinitate, quæ de singulis tantum dicuntur personis. Quædam vero unitatem essentiæ significantia sunt, quæ et de singulis sigillatim et de omnibus communiter dicuntur. Alia vero sunt quæ translative ac per similitudinem de Deo dicuntur. Unde Ambrosius in secundo libro de Trinitate ait : Quo purius niteat fides nostra, tripartita videtur derivanda distinctio. Sunt enim nomina quædam quæ evidenter proprietatem personamque Deitatis ostendunt ; et sunt quædam quæ perspicuam divinæ majestatis exprimunt veritatem*; alia vero sunt quæ translative et per similitudinem de Deo dicuntur. Proprietatis itaque indicia sunt, generatio, Filius, Verbum, et hujusmodi; unitatis vero æternæ, sapientia, virtus, veritas, et hujusmodi; similitudinis vero, splendor, character, speculum, et hujusmodi.

Aug. de Trinitate, lib. VIII. Procem.

Ambr. de Fide ad Gratian. Prolog.

* unitatem

B. *Præmissis addit quædam esse nomina quæ temporaliter Deo conveniunt, et relative dicuntur.*

His adjiciendum est, quædam esse nomina, ut Augustinus ait in quinto libro de Trinitate, quæ ex tempore Deo conveniunt, et relative ad creaturam dicuntur : quorum quædam de omnibus dicuntur personis, ut dominus, creator, refugium ; quædam autem non de omnibus, ut donatus, datus, missus, et hujusmodi.

Aug. de Trinitate, lib. V, c. 16.

C. *De hoc nomine, Trinitas, addit.*

Præterea est unum nomen quod de nulla persona sigillatim dicitur, sed de omnibus simul, id est, Trinitas : quod non dicitur secundum substantiam, sed quasi collectivum, pluralitatem designat personarum.

D. *De aliis nominibus quæ temporaliter Deo congruunt, et non relative dicuntur.*

Sunt etiam quædam nomina quæ ex tempore Deo conveniunt, nec relative dicuntur, ut humanatus, incarnatus, et hujusmodi.

Ecce sex nominum differentias assignavimus, quibus utimur loquentes de Deo : de quibus singulis agendum est.

E. *Quod illa nomina quæ ad singulas pertinent personas, proprie relative dicuntur ; ea vero quæ unitatem essentiæ significant, ad se dicuntur, et de singulis et de omnibus communiter dicuntur personis, et singulariter, non pluraliter, in summa accipiuntur.*

Sciendum est ergo, quod illa quæ proprie ad singulas personas pertinent, relative ad invicem dicuntur, sicut Pater et Filius, et utriusque donum Spiritus Sanctus. Ea vero quæ unitatem essentiæ significant, ad se dicuntur; et ea quæ ad se dicuntur, substantialiter utique dicuntur, et de omnibus communiter, et de singulis sigillatim dicuntur personis, et singulariter, non pluraliter, accipiuntur in summa : ut Deus, bonus, potens, magnus, et hujusmodi. Quæ autem relative dicuntur, substantialiter non dicuntur. Unde Augustinus quinto libro de Trinitate ait : Quidquid ad se dicitur præstantissima illa et divina sublimitas, substantialiter dicitur. Quod autem ad aliquid dicitur, non substantialiter, sed relative dicitur. Tantaque est vis ejusdem substantiæ in Patre et Filio et Spiritu Sancto, ut quidquid de singulis ad se ipsos dicitur, non pluraliter in summa, sed singulariter accipiatur. Dicimus enim, Pater est Deus, Filius est Deus, Spiritus Sanctus est Deus : quod secundum substantiam dici nemo dubitat. Non tamen dicimus hanc Trinitatem esse tres deos, sed unum Deum. Ita dicitur Pater magnus, Filius magnus, et Spiritus Sanctus magnus; non tamen tres magni, sed unus magnus. Ita etiam omnipotens Pater, omnipotens Filius, omnipotens Spiritus Sanctus; non tamen tres omnipotentes, sed unus omnipotens. Quidquid ergo ad se ipsum dicitur Deus, et de singulis personis similiter dicitur, et simul de ipsa Trinitate non pluraliter, sed singulariter dicitur. Et quoniam non est aliud Deo esse, et aliud magnum esse; sed hoc idem est illi esse, quod est magnum esse : propterea sicut non dicimus tres essentias, sic non dicimus tres magnitudines, sed unam essentiam et unam magnitudinem.

Aug. de Trinitate, lib. v, c. 8.

F. *Quod Deus magnus est ea magnitudine qua Deus est; sic de bonitate, et de omnibus quæ secundum substantiam dicuntur.*

Deus enim non est magnus ea magnitudine quæ non est quod ipse, ut quasi particeps ejus sit : alioqui major esset illa magnitudo quam Deus; Deo autem non est aliquid majus. Ea ergo magnitudine magnus est qua ipse est. Ideoque nec tres magnitudines dicimus, sed unam magnitudinem ; nec tres magnos, sed unum magnum : quia non participatione magnitudinis Deus magnus est, sed se ipso magno magnus est, quia ipse est sua magnitudo. Ita et de bonitate et æternitate et omnipotentia Dei dicendum est, et de omnibus omnino quæ de Deo possunt pro-

Ibid. c. 10.

nuntiari substantialiter, quibus ad se ipsum dicitur non translative ac per similitudinem, sed proprie : si tamen de illo proprie aliquid ore hominis dici potest.

Ecce aperte docuit, quod nomina unitatem divinæ majestatis significantia, et ad se dicuntur de Deo, id est sine relatione, et de omnibus personis communiter et de singulis divisim dicuntur, nec pluraliter, sed singulariter in summa accipiuntur. Illa vero nomina quæ proprie ad singulas pertinent personas, relative, non substantialiter dicuntur. Quod enim proprie singula in Trinitate persona dicitur, ut ait Augustinus in eodem, nullo modo ad se ipsam, sed ad aliam invicem vel ad creaturam dicitur : et ideo relative, non substantialiter dici manifestum est. Aug. de Trinitate, lib. v, c. 11.

SUMMA

DISTINCTIONIS VICESIMÆ SECUNDÆ

In hac distinctione agitur de nominibus Deo convenientibus. Tractatur enim in libro isto de summa et superviventi Trinitate, quantum ad ea quæ ei conveniunt relative et absolute permixtim. Et quia jam ante multa sunt dicta de superexcelsa Trinitate quantum ad personarum distinctionem, et quædam de unitate essentiæ ejus; jam ordinate prosequitur de nominibus quibus utrumque recte exprimitur : et sicut patet in littera, ponuntur hic sex differentiæ nominum divinorum.

Circa hæc quærunt doctores, utrum Deus sit a nobis nominabilis, et utrum proprie nominetur, hoc est, an aliquod nomen proprie ei conveniat ; an etiam conveniat ei potius uno nomine designari quam multis, et unde ortum habeat multiplicitas nominum divinorum. Porro Alexander circa hæc quærit plura, videlicet, an Deus sit nominabilis absque comparatione ad creaturas, etc.

QUÆSTIO PRIMA

Quæritur ergo primo, **An Deus sit nominabilis.**

Videtur quod non. Primo, quia communiter dicitur quod Deus sit ineffabilis : A ergo et innominabilis. — Secundo, nominatio ex cognitione procedit. Sed Deus incomprehensibilis est, imo et incognoscibilis, quum omnem mentis humanæ capacitatem in infinitum excedat; et ipsamet Veritas protestatur : Nemo novit Filium nisi Pater, nec Patrem quis novit nisi Filius. — Tertio, S. Dionysius in libro de Divinis nominibus in pluribus locis, et alibi sæpe, fatetur Deum omnino indicibilem esse, imo nec opinari, nec imaginari, nec sciri, nec intelligi posse. — Idem B dixerunt philosophi. Unde in libro de Causis : Causa prima est superior omni narratione, et non est ei perfectio nec diminutio, quoniam ipsa est super omnem perfectionem et diminutionem. Multa de hoc scribuntur in libro illo, et præsertim in Elementatione theologica Procli Platonici, ubi probatur quod primum illud altissimum universorum principium non est opinabile, nec imaginabile, neque sensibile, nec definibile, nec scibile, neque intelligibile. Et de hoc possent multæ au- C ctoritates adduci : quarum solutio ex sequentibus elucescit. *Matth.* xi, 27. De Divin. nom. c. i, v, vii; de Theol. myst. c. v.

In oppositum est, quod Deus tam multis nominibus in Scripturis significatur, exprimitur, nominatur. — Denique diversis modis a nobis cognoscitur : ergo et proportionabiliter nominatur.

Ad hoc Alexander respondet : Secundum Damascenum libro primo, capitulo secundo, nec omnia divina sunt effabilia, nec omnia ineffabilia, sicut nec omnia cogno-

scibilia, nec omnia incognoscibilia. Aliud A autem est cognoscibile, et aliud effabile : quemadmodum aliud est loqui, aliudque cognoscere. Multa ergo eorum quæ obtuse de Deo intelliguntur, non integre possunt enuntiari; sed ea quæ super nos sunt, cogimur ex his quæ juxta nos et secundum nos sunt, pronuntiare : sicut de Deo dicimus somnum, iram, manus, pedes, etc. Et rursus ait ibidem : Quoniam quidem Deus sine principio et fine est æternus, increatus, immutabilis, bonus, justus, omnipotens, cognoscimus; quid autem est Dei B substantia, vel qualiter Deus de Deo genitus est vel procedens, et qualiter incarnatus est, ignoramus et dicere non valemus. — Ex his verbis Damasceni concludimus, quod quædam sunt quæ de Deo noscuntur per naturalem rationem : et quantum ad hæc, nominabilis est per creata, sicut et cognoscibilis est. Quædam vero sola fide accepimus, ut quod Deus ex Deo est genitus, et Dei Filius est incarnatus : et quantum ad hæc, non est a nobis nominabilis, sed a se ipso nominatur nomini- C bus in sacris Eloquiis desuper traditis. Alia quoque distinctio ex verbis his Damasceni accipitur : quia est nominare Deum uno modo ex his quæ sunt secundum ipsum, et hoc modo innominabilis est nobis, quoniam ea quæ sunt secundum ipsum, in quantum hujusmodi, sunt infinita et incomprehensibilia : sicque intelliguntur prætactæ auctoritates quibus ostenditur innominabilis. Est etiam Deum nominare ex his quæ secundum nos sunt, et sic a nobis est nominabilis : sic enim D nominatur nominibus privativis seu negativis, quum dicitur immensus et increatus; sic etiam nominatur imaginibus, quum nominatur dispositionibus spiritualium creaturarum, sicut dum dicitur spiritus et sapiens atque intelligens; et formis, quum nominatur similitudinibus corporalium creaturarum, ut quum dicitur leo, lapis, ignis. Itaque Deus secundum quod consideratur in se et secundum se, innominabilis nobis est, sed se ipsum nominat in Scripturis. Secundum autem quod consideratur in suis effectibus, nominabilis est modo prætacto. Hæc Alexander.

Hinc Thomas : Quum voces, inquit, sint signa intellectionum, secundum Philosophum, idem judicium est de cognitione Dei et nominatione ipsius. Unde sicut Deum imperfecte cognoscimus, ita et imperfecte nominamus, et quasi balbutiendo, secundum Gregorium, resonamus divina. Ipse autem solus se ipsum plenarie comprehendit, ideo solus se ipsum perfecte nominavit, atque expressit, ut ita dicam, Verbum sibi æquale gignendo. Porro secundum Augustinum, Deus omnem formam subterfugit, non quod in se ipso non sit simplicissima forma omnia formans, sed quoniam eminentia sua excedit omnem formam ac speciem a nostro conceptibilem intellectu. — Si autem objiciatur, quod Deus significari non potest per nomen, quia nomen significat substantiam cum qualitate, in Deo autem non est compositio substantiæ et qualitatis; nec per pronomen, quia pronominis significatio determinatur per demonstrationem vel relationem; neque per verbum aut participium, quia consignificant tempus, quod Deo non convenit : respondendum, quod Deus significari potest per omnia ista. Nempe quum dicitur quod nomen significat substantiam cum qualitate, non intelligitur substantia et qualitas proprie, prout accipit logicus, prædicamenta distinguens. Grammaticus vero accipit substantiam quantum ad modum significandi, similiter qualitatem. Quumque id quod significatur per nomen, significatur ut quid subsistens, secundum quod de eo potest aliquid prædicari, quamvis secundum rem non sit subsistens, sicut albedo; hinc dicitur quod nomen significat substantiam, ad differentiam verbi, quod non significat aliquid ut subsistens. Et quia in quolibet nomine est considerare id a quo nomen imponitur, quod est quasi principium innotescendi; ideo quantum

ad hoc, habet modum qualitatis, secun- A dum quod qualitas seu forma est principium cognoscendi rem. Unde secundum Philosophum quinto Metaphysicæ, forma substantialis uno modo dicitur qualitas. Nec refert quantum ad nominis significationem, an principium innotescendi sit idem re cum eo quod nomine significatur, ut in abstractis. Et quoniam Deus se ipso cognoscitur, potest significari per nomen quod habet qualitatem quantum ad rationem a qua nomen imponitur, et substantiam quantum ad id cui nomen im- B ponitur. Similiter per pronomen potest significari, sicut in Exodo ait : Ego sum qui sum. *Exod.* III, 14. Et quamvis demonstrari non queat ad sensum, potest tamen demonstrari ad intellectum quantum ad id quod intellectus de ipso apprehenderit. Significari etiam potest per pronomen relativum, quum significetur per nomen, quod relativum potest referre. Per verba quoque atque participia potest significari, ut dicimus, Intelligit, creat, gubernat, est intelligens : non secundum quod connotant C tempus, sic enim a repræsentatione Dei deficiunt ; sed prout actum perfectionalem designant. Hæc Thomas in Scripto.

Eadem scribit in prima parte Summæ, quæstione tertiadecima, et addit : Deus in hac vita non potest a nobis videri per suam essentiam, sed cognoscitur a nobis ex creaturis secundum habitudinem principii, et per modum excellentiæ atque remotionis. Sic ergo potest nominari a nobis ex creaturis : non sic quod nomen ipsum significans exprimat divinam essentiam D secundum quod est in se, sicut hoc nomen, homo, exprimit sua significatione essentiam hominis secundum quod est in se. — Si præterea opponatur, quoniam omne nomen vel abstractum est vel concretum : concreta autem non competunt Deo, quum ipse sit simplex ; nec abstracta, quia non significant quid perfectum subsistens : ergo nullum nomen potest dici de Deo. Dicendum, quod ex creaturis in Dei cognitionem venimus eumque nominamus. Nomina vero quæ Deo attribuimus hoc modo, significant secundum quod materialibus convenit creaturis, quarum cognitio nobis est connaturalis. Et quia in hujusmodi creaturis perfecta et subsistentia sunt composita, forma vero earum non est quid completum subsistens, sed est id quo aliquid est : hinc omnia nomina a nobis imposita ad significandum aliquid completum subsistens, significant in concretione, prout compositis convenit ; quæ autem imponuntur ad significandum simplices formas, significant aliquid non ut subsistens, sed ut quo aliquid est, sicut albedo significat ut quo aliquid est album. Quum ergo Deus sit simplex et subsistens, attribuimus ei nomina simplicia et abstracta ad designandum simplicitatem ipsius, et nomina concreta, ad designandum subsistentiam perfectionemque ejus. Hæc in prima parte Summæ. — His per omnia consonat responsio Bonaventuræ.

Richardus quoque : Quemadmodum, inquit, Deus ex sua natura est maxime cognoscibilis, ita et nominabilis ; et sicut nos ab ejus cognitione, ita et ab ejus nominatione ex nostra imbecillitate deficimus. Propter quod primo de Divinis nominibus capitulo B. Dionysius loquitur : Theologi tanquam innominabilem laudant Deum. Apuleius etiam in libro primo de Dogmate Platonis refert Platonem docuisse, Deum et innominabilem ejus naturam invenire difficile. Hinc Trismegistus in libro de Divinitate ad Asclepium loquitur : Non spero totius majestatis effectorem et omnium rerum patrem ac dominum uno posse nomine nuncupari, quamvis e multis composito aut electo. Hæc Richardus.

Hinc Autisiodorensis in Summa sua, primo libro, post plurima argumenta pro utraque parte inducta, respondet : Deus sibi ipsi nominabilis est. Ipse enim sui ipsius est maximus contemplator, maximus amator, et maximus delectator. Unde nomen suum manifestat hominibus, loquens ad Moysen : Hæc dices filiis Israel, Qui est *Exod.* III, 14. misit me ad vos. Nobis autem est nomi-

nabilis uno modo, videlicet imperfecte, hoc est in creaturis et ex creaturis, in quibus et ex quibus eo modo cognoscimus sicut in speculo; innominabilis vero nobis in se et ex se : quoniam eum in se ipso nunc intueri non possumus sicuti est, ergo nec taliter nominare. Hæc Antisiodorensis.

Præterea multa ad materiam istam spectantia scribit Albertus supra distinctione secunda, ad quæstionem istam respondens, et inter cetera loquens : Quum nil dignum dici possit de Deo, tamen ut Augustinus primo de Doctrina christiana asserit, ipse Deus admisit humanæ vocis obsequium, et verbis suis gaudere nos voluit. Idcirco dicendum, quod Deus innominabilis est nomine repræsentante perfecte id quod est ipse. Sed propter inopiam nominum condescendit nobis ut nominemus eum nominibus incomplete significantibus, dummodo imperfectionem hujusmodi nequaquam in ipso ponamus, imo eum omnibus supereminere noscamus. — Si autem quæratur, quo nomine congruentius nominetur, respondet Anselmus, quod omni nomine potest congrue nominari quod absolute simpliciterque loquendo melius est inesse, haberi aut esse, quam non. Omni autem rei melius est esse quam non esse; similiter omni enti melius est vivere quam non vivere; sed et omni viventi melius est intelligere quam non esse intellectualis naturæ. Ideo esse, vivere, intelligere, et consimilia prædicata perfectionalia, apte nominant Deum. Verumtamen advertendum quod dupliciter nomina divina formantur. Primo, ab his quæ secundum rem per prius sunt in Deo, et per posterius in creaturis. Et nomina ista a divino Dionysio mystica appellantur, videlicet bonum, ens, vita, sapientia, intellectus, etc. *mystis** etenim Græce, Latine secretum est. Et hoc ideo, quoniam nomen tale secundum proprietatem quam habet ab imponente, significat secundum partem seu imperfecte id quod in Deo est totaliter ac perfecte, atque interdum per

De Divin. nom. cap. I.

*μυστήριον

A modum accidentis significat quod in Deo substantialiter est, et est ejus essentia. Ideo res divina quam nominat et designat, remanet nobis occulta : nam scimus eam super omne nomen consistere, et quod deficiunt linguæ ab ejus narratione. Hinc S. Dionysius exponit quod dixit Deum esse vitam et non vitam, id est super vitam. Est namque vita per prius in Deo quam in rebus creatis; et ipse est non vita secundum id quod nomen sonat et nos capere possumus : imo sic est supervita et B super vitam, quoniam ipse est sua vita et vita infinita incomprehensibilis nobis. Propter quod B. Dionysius protestatur, quod affirmationes in Deo sunt incompactæ, id est impropriæ, negationes autem veræ ac propriæ : quia negationibus designatur quid non est, ut quum dicitur, incorruptibilis, incorporalis; et hæc simpliciter vera sunt. Affirmatio autem in Deo est incompacta, quoniam modus significandi in nomine repugnat perfectioni rei divinæ, præcipue propter tria : quoniam nomina C frequenter designant composite id quod in Deo est infinitæ simplicitatis, et etiam imperfecte id quod perfectissimum est in Deo, et accidentaliter quandoque quod in Deo substantia est. Symbolicis demum nominibus nominatur Deus penes translationem corporalis proprietatis ad spiritualem. Sicque dicitur lapis, agnus : quoniam lapis solidus est, et solide fundans quod super ipsum construitur; sic spiritualiter Deus est solidissima veritas, et constantissima virtus, totius spiritualis ædificii D firmissimum fundamentum. Porro regula prætacta Anselmi intelligenda est de mysticis nominibus, quæ ex natura rei prius conveniunt Deo. — Vera est quoque regula magistrorum dicentium quod Deus nominatur ex omnibus quæ ad privationem non pertinent atque materiam : quoniam ad materiam pertinent materialia et corporalia omnia, sive sint corpora ipsa, sive formæ substantiales seu accidentales; privativa vero sunt quæ pertinent ad defectum, quoniam omnia illa ex privatione

De Divin. nom. cap. I, II, IV.

De Cœlest. hier. cap. II.

causantur, ut pati, mutari, moveri, mentiri, peccare. Et quidquid est præter hæc, ad nobilitatem perfectionemque pertinet, ac juxta regulam illam Anselmi convenit Deo. Hæc Albertus.

Hinc in Summa sua, libro secundo, Udalricus : Nomina (inquit) divina a S. Dionysio appellantur, quoniam ipsa nos ducunt, quantum possibile est, in cognitionem quidditatis divinæ naturæ : quoniam nomen est definitio implicita, sicut econtrario definitio est nomen explicitum. Primo ergo sciendum, quod Deus innominabilis est a nobis et omninominabilis. Si enim nomen sumatur secundum completam sui rationem, qua dicitur quasi notamen, sic nihil est vere nomen rei nisi quod implicite repræsentat perfectam notitiam nominati, quemadmodum ratio nominis, id est definitio, exprimit illud explicite : sicque Deus est innominabilis nobis. Quum equidem cognitio nostra tantum sit exsistentium, eo quod ad illa cognoscenda habeat intellectus noster principia naturalia sibi inserta, et Deus sit supra omne ens et supra omnem intellectum, sequitur quod sit supra omnem naturam, cognitionem et nominationem : quia in via hac non cognoscimus eum secundum se, sed secundum suos effectus, a quibus et eum possumus nominare. Si vero nomen dicatur a qualicumque notificatione, sic Deus nominabilis est, sicut jam patuit. Quumque nullus Dei effectus sit divinæ bonitatis et perfectionis omnino expers, ipsaque causa nominetur perfectionibus effectuum, quæ perfectiones principalius sunt in causa : hinc Deus est omninominabilis, id est designabilis nominibus cunctorum suorum effectuum, vel proprie, vel transumptive. Hæc Udalricus.

Amplius scribit Ægidius hic : Hanc dubitationem, an Deus sit nominabilis, S. Dionysius primo capitulo de Divinis nominibus movet, et probat Deum innominabilem esse, quoniam nulla cognitione eum attingere possumus. Et ut valeamus intelligere B. Dionysii mentem, notandum quod in

A nobis sunt septem gradus seu genera cognitionum, quæ se habent per ordinem. Prima est cognitio sensus exterioris. Secunda est phantasia, quæ est motus factus ab anima, atque imagines corporum intuetur. Tertia est æstimativa, quæ in hominibus nuncupatur cogitativa : quæ non cernit imagines corporum, sed sensibilium formarum intentiones, quia ex speciebus sensatis elicit insensatas quæ nunquam fuerunt in sensu : sicut ovis viso lupo, elicit inimicitiæ speciem. Quarta est intel-

B lectiva cognitio, quæ quadrupliciter dividitur : quoniam egreditur vel a potentia habitu informata, aut non. Si secundo modo, sic duplex convenit ei cognitio. Una qua intelligit simplicia : quæ tertio de Anima vocatur indivisibilium intelligentia. Secunda actio intellectivæ potentiæ non informatæ habitu, est secundum quam intelligit composita : et secundum hanc format propositiones, sicut ex prima definitione. Porro secundum quod vis intellectiva informatur habitu, duplex actus ab ea

C egreditur : quia ut informatur habitu primorum principiorum, qui dicitur intellectus, procedit ab ea cognitio intuitus simplicis, qui a Dionysio divino tactus vocatur ; sed in quantum vis intellectiva informatur habitu conclusionum, qui nominatur scientia, sic ab ea procedit consideratio scientialis. Quumque nulla harum cognitionum Deus noscatur, recte innominabilis fertur. Unde B. Dionysius ait : Deus incomprehensibilis est, et ejus non est sensus, nec phantasia, neque opinio, nec

D sermo, nec tactus, neque scientia. Verumtamen sicut in libro illo magnus Dionysius tradit, Deus ex suis effectibus aliquo modo cognoscibilis est, ex quibus et imperfecte nominabilis exstat. Hæc Ægidius.

(De Divin. nom. cap. 1. — Ibidem. — Ibidem.)

Solutio objectionum ex dictis est plana.

QUÆSTIO II

SEcundo quæritur, **An aliquod nomen conveniat Deo proprie et non translative.**

Videtur quod non. Primo, quia jam patuit ex divini Dionysii verbis, quod affirmationes de Deo sunt incompactæ, id est impropriæ. (cap. I.) Et rursus in libro de Mystica theologia docet, quod omnium rerum perfectiones verius principaliusque negantur de Deo, quam ei attribuantur aut competant ; et tandem in libro illo concludit quod mens in contemplatione mysticæ (cap. III.) theologiæ conjungitur Deo tanquam prorsus ignoto, et quod in cognitione hujusmodi, quæ est perfectissima in hac via, dicimus (cap. V.) Deum non esse unum nec unitatem, nec trinum nec trinitatem, nec bonum nec bonitatem, nec vitam, nec veritatem, nec sapientiam, etc. — Secundo, quia juxta præhabita Deum non noscimus nec nominamus nisi defectuose et imperfecte. Quod autem de aliquo taliter dicitur, non proprie convenit ei, sed incomplete. — Tertio, Deum non intelligimus nisi per suos effectus, qui sunt vel spirituales et immateriales, vel corporales, qui omnes in infinitum a divina perfectione occumbunt : ergo per nomina sumpta ex eis non nominatur nisi improprie et penitus incomplete.

In contrarium est, quod multa nominum divinorum ex natura rei per prius et eminentius conveniunt Deo quam creaturis : ut bonus et bonitas, verus et veritas, sapientia, quum et Salvator testetur : (*Marc.* X, 18.) Nemo bonus nisi Deus. Imo multa sunt nomina soli Deo convenientia, utpote æternus, omnipotens, infinitus, actus purus, et multa similia. Verum hæc quæstio superius virtualiter mota est et soluta, distinctione secunda et tertia. Nunc tamen aliqua breviter tangentur, quæ ibi forsan tacta non sunt.

Itaque Thomas respondet : Omnis creatura secundum modum recipiendi participationem bonitatis divinæ, deficit a repræsentatione summi exemplaris, increatæque bonitatis. Hinc in nominibus duo considerantur, videlicet res significata, et modus significandi. Quumque nomina a nobis imposita sint, semper deficiunt a repræsentatione perfectionis divinæ quantum ad modum significandi, quia significant perfectiones divinas secundum modum quo participantur a creaturis. Porro si consideremus rem significatam nomine, invenimus nomina quædam imposita ad significandum principaliter ipsam perfectionem exemplatam et derivatam a Deo, non concernendo specialem modum in sua significatione ; et quædam invenimus imposita ad significandum perfectionem receptam secundum talem aut talem modum participandi : sicut hoc nomen, sensus, designat cognitionem exemplatam a Deo per modum materialis participationis ; *cognitio* vero in sua principali significatione non importat specialem modum participandi. Hinc nomina imposita ad designandum perfectionem aliquam absolute, proprie dicuntur de Deo, et per prius sunt in eo quantum ad rem significatam, quamvis non quoad modum significandi, ut sapientia, bonitas. Alia non dicuntur de Deo proprie, sed metaphorice, in quantum aliquid perfectionis in rebus quas significant continetur, ut dictum est. — Hæc Thomas. Et concordat Udalricus, Albertus, aliique multi.

Verumtamen objici potest, quia multa sunt nomina Dei in Scripturis non ab hominibus instituta neque imposita, sed divinitus revelata desuperque imposita. Unde in Exodo Dominus dixit ad Moysen : Ego sum qui sum ; hæc dices, Qui est misit me. (*Exod.* III, 14.) Itemque : Ego sum Deus Abraham, Deus Isaac, Deus Jacob ; hoc nomen est mihi in æternum. (*Ibid.* 15.) Et denuo : Nomen (inquit) meum Adonai non manifestavi eis. (*Ibid.* VI, 3.) Non ergo omnia nomina illa sunt a nobis imposita. Nec verum videtur quod dicitur, quod non cognoscimus Deum nisi ex creaturis. Multa enim supernaturalia et omnem rationem excedentia, ex divina revelatione de Deo cognoscimus, sicut et Christus suis promisit discipulis : Quum venerit ille Spiritus veritatis, docebit vos omnem veritatem. (*Joann.* XVI, 13.) Insuper non videtur ve-

rum quod dictum est, quod nomina ista divina significant divinas perfectiones secundum quod participantur in creaturis. Quædam namque sunt nomina designantia nude divinam essentiam absque omni circumvestitione, habitudine et respectu ad creaturas, quemadmodum Rabbi Moyses aliique Hebræi ac quidam Sancti affirmant de hoc nomine tetragrammaton. Denique secundum præhabita, juxta modum quo Deum cognoscimus, ipsum nominare valemus. Quum ergo sciamus Deum in se ipso puram et infinitam esse bonitatem, sapientiam subsistentem, et ens universaliter simpliciterque perfectum, secluso omni respectu et habitudine ad creata, ergo possumus nomina instituere quæ taliter significent Deum. Unde et Platonici summum Deum nominarunt Autobonum, id est per se bonum, ut patet in Proclo. — Quidquid autem ad ista dicatur, conclusioni huic a Thoma inductæ consentio, quod scilicet nomina quædam per prius ac proprie competunt Deo quantum est ex natura rei designatæ per ea, quamvis non eo modo quo nos ea in hac via concipere aut intelligere possumus, sed per modum in infinitum eminentiorem et perfectiorem. Et hoc est quod in præinductis auctoritatibus S. Dionysius insinuare intendit, atque per hoc objecta illa solvuntur.

Præterea Thomæ concordans Petrus : De translatione (ait) nominum a creaturis ad Creatorem contingit loqui tripliciter. Primo, quantum ad vocem : et sic omne nomen divinum translatum est a creaturis, quia cognitio et nominatio nostra de Deo incipit a creatis. Voces quippe creaturis primo impositæ sunt, et postea translatæ sunt ad divina. Secundo, quoad rem significatam : et sic nullum nomen divinum translatum est a creaturis, quoniam Deus nihil reale sumit a creatura. Tertio, quoad significationem, seu rationem rei significatæ : sicque quædam translata dicuntur de Creatore ad creaturam, quæ scilicet significant res quarum veritas per prius est in Deo, et per posterius in creaturis, ut bonitas, sapientia, potentia, paternitas, etc. Et hæc magis proprie de Deo quam de creaturis dicuntur. Quædam translata sunt econtra de creaturis ad Creatorem, quæ scilicet significant res quarum veritas est in creaturis tantum, et aliqua similitudo in Creatore, ut leo, agnus : et hæc proprie dicuntur nomina translativa, quia translatio fit secundum similitudinem quamdam. Quædam vero nullo horum modorum se habent, utpote quæ significant rem cujus veritas est in Deo solo, et contrarium in creaturis, sicut æternus, immensus : et ista non transferuntur de Deo ad creaturam, nec econtrario, nisi translatione solius vocis vel æquivoce. Hæc Petrus.

In cujus verbis etiam aliquid videtur esse obscurum, sicut quod ait quod omne nomen divinum quoad vocem translatum est a creaturis ad Deum, quoniam voces primo creaturis impositæ sunt, et postea ad divina translatæ. Istud videtur pati instantiam, quoniam quædam voces seu dictiones primo impositæ sunt Creatori, nec conveniunt neque impositæ sunt creaturis, nec ab eis translatæ sunt ad divina, ut independens, æternus, infinitus, omnipotens : de quibus ipsemet Petrus fatetur quod habent se neutro modo, nec vera ac propria significatione competere queunt alicui nisi Deo, quamvis aliqui ea erronee attribuerunt creatis.

Denique ad intelligendum hæc plenius, advertenda sunt verba Bonaventuræ, dicentis : Quidam dixerunt, quod quædam sunt nomina quæ Deus sibi imposuit, quum ipse se proprie ac plene intelligat : et talia sunt, Bonum et Qui est. Unde S. Dionysius sentire videtur, quod hoc nomen, Bonum, sit proprium ac principale ac primum Dei nomen; Damascenus vero, quod Qui est. Et S. Dionysius attendit in nomine perfectionem, Damascenus vero absolutionem, uterque vero proprietatem. Deus vero dicitur bonus, ratione communicabilitatis et diffusionis. Dicitur autem Esse seu Qui est, per omnimodam abstra-

De Divin. nom. cap. IV.

ctionem. — Si autem loquamur de nomi- A nibus quæ nos Deo imposuimus, sic quum non cognoscamus Deum nisi per creaturas, non eum nominamus nisi per nomina creaturarum, et ideo solum translative, vel quia per prius ac proprie conveniunt creaturis, vel quoniam prius creaturis imposita sunt, quamvis non magis proprie conveniant creaturis : et hæc est translatio quædam, quamvis proprie exstet translatio dum magis proprie conveniunt nomina his a quibus transferuntur : sicut ridere magis proprie convenit homini B quam prato, idcirco ab homine transfertur ad pratum. — Sed hæc positio non videtur posse stare. Quum enim cognoscamus Deum tripliciter, scilicet per effectum, per excellentiam, et per ablationem, constat quod omnibus modis his valeat Deus nominari. Si per effectum, nulla est ibi translatio, similiter si per ablationem, quoniam translatio attenditur secundum similitudinem aliquam, sicut ait Philosophus : Omnes transferentes, secundum similitudinem aliquam transfe- C runt. Hinc aliter est dicendum, quod quædam sunt nomina quæ significant rem cujus veritas est in Deo, et oppositum in creatura, ut æternus, immensus : et talia nullatenus transferuntur a creaturis ad Deum, nec secundum rem, nec secundum impositionem. Quædam significant rem cujus veritas est in Deo, et similitudo in creatura, ut potentia, sapientia, veritas. Et talia nomina transferuntur a creaturis ad Deum, non secundum rem, sed secundum impositionem : quia per prius impo- D sita sunt creaturis quam Deo, quamvis sint prius in Deo. Quædam nomina significant rem cujus veritas est in creatura, et consimilis proprietas est in Deo, ut lapis et leo : res namque significata, est in creatura ; sed similitudo proprietatis, ut stabilitas et fortitudo, in Deo est. Et ista sunt proprie translativa. Ideo concedendum quod in divinis sunt aliqua nomina translativa, non omnia. Hæc Bonaventura.

Huic positioni in cunctis consentio, dempto eo quod dicit positionem illam prætactam stare non posse ; nec reprobatio ejus convincit. Dico enim quod dum nominamus Deum per effectum, est ibi frequenter translatio. Nam et ipse Bonaventura (sicut jam patuit) asserit, quod nomina significantia rem cujus veritas est in Deo, et similitudo in creatura, quemadmodum sapientia, bonitas, virtus, transferuntur ad Deum secundum nominis impositionem, non secundum rem ; nomina vero designantia rem cujus veritas est in creatura, et similitudo quædam in Deo, proprie transferuntur ad Deum, videlicet secundum impositionem et rem : et ista proprie sunt nomina Dei per suos effectus. — Insuper dico, quod in nominationibus Dei per ablationem, etiam potest esse et est frequenter translatio. Deus namque excelsus et adorandus, vocatur immaterialis, illocalis, insensibilis, incorruptibilis, per abnegationem omnium corporalium, sensibilium et generabilium rerum ab ipso, propter dissimilitudinem inter ipsum et illas ; sed et etiam per abnegationem immaterialium, intellectualium et immortalium substantiarum ab ipso, ob hoc quod quamvis substantiæ illæ ex similitudine sua ad Creatorem sunt immateriales, intellectuales et immortales, tamen quia et ipsæ in infinitum a supersublimi primo principio deficiunt et occumbunt, nominationes earum auferuntur a Deo quantum ad modum quo eis conveniunt, ita ut juxta modum loquendi magni Dionysii Deus dicatur superimmaterialis, superintellectualis et superimmortalis. Nam est et quædam immortalitas et quædam immaterialitas soli Deo conveniens, de quo ait Apostolus : Qui solus habet immortalitatem ; et rursus, Regi sæculorum immortali, invisibili. Propter quod S. Dionysius et Damascenus testantur, quod angeli per comparationem ad Deum materiales exsistunt : quod suo loco est exponendum. Quamvis autem ablatio ista in quantum ablatio, attendatur formaliter penes dissimilitudinem, tamen et similitudo intelli-

I *Tim.* vi, 16.
Ibid. I, 17.

gitur ibi admixta, ut patet ex introductis. — Denique in verbis præhabitis non videtur Bonaventura negare quin quædam nomina Deo conveniant ex impositione ipsius : imo et ait quædam nomina Deo convenire quæ neque secundum rem neque secundum impositionem transferuntur a creaturis ad Deum. Ideo non stat quod omnia divina nomina quantum ad vocem translata sunt de creaturis ad Creatorem.

Positio demum Richardi consonat dictis : non enim scribit de hac quæstione nisi in quo præallegati doctores concordant, nisi quod aliqua inserit de modo concipiendi Deum in statu isto in generali. De qua re supra inquisitio facta est. *Cf.* dist. VIII, q. 2.

At vero Durandus circa hæc scribit : Proprium dividitur contra commune, et contra metaphoricum seu translatum. Nomen autem non convenit rei nisi sicut signum signato : ideo nomen aliquod Deo proprie convenire, intelligi potest dupliciter. Primo, quod significet divinam essentiam secundum propriam et perfectam ejus naturam aut rationem, quasi definitive : sicque nullum nomen convenit proprie Deo. Non enim in vita hac intelligimus Deum secundum propriam et (ut sic loquar) quasi specificam rationem ipsius : ideo nullum nomen a nobis impositum significat Deum secundum propriam et determinatam rationem. — Secundo, quia non convenit ei metaphorice seu transumptive. Quocirca pensandum, quod nomina considerantur dupliciter : primo, quoad rem significatam; secundo, quoad modum significandi. Si considerentur quantum ad rem significatam, sic quatuor sunt genera nominum. Primum, eorum quæ solam imperfectionem important in suo formali significato, ut esse creatum, esse finitum, esse corporale vel corruptibile. Et hæc nec proprie nec metaphorice Deo conveniunt. Secundum genus est nominum quæ designant exclusionem imperfectionis creaturarum, ut infinitum, independens; vel perfectionem important in tali gradu qui

A nequaquam convenit creaturæ, ut æternus, omnipotens. Et hæc proprie, non metaphorice, conveniunt Deo. Tertium genus est nominum significantium perfectionem absolute, non secundum modum limitatum aut determinatum ad Creatorem aut creaturam, ut esse, vivere, intelligere, sapientia, bonitas, etc. Et hæc proprie Deo conveniunt, quoniam res significata per ea proprie convenit ei. Quartum genus est nominum importantium quamdam perfectionem secundum gradum limitatum ad

B creaturam, ut sensus, leo, agnus. Et talia non conveniunt Deo proprie, sed metaphorice, sicut expositum est. — Porro si nomina Deo proprie convenientia quoad rem significatam, considerentur quantum ad modum significandi, non tam proprie Deo attribuuntur. Vel enim sunt abstracta, et sic magis designant quo quid est, quam id quod est : ut humanitas, sapientia, etc. Vel sunt concreta, et ita designant ut habentia naturam aut proprietatem, et insinuatur quædam distinctio inter habens et

C illud quod habet : ut *homo* dicit rem quæ habet humanitatem, et *justus* rem cui inest justitia. Hæc autem in Deo sunt penitus idem. Verumtamen improprietas ista non falsificat propositionem, quoniam veritas non consistit in hoc quod res sit conformis modo significandi, sed ei quod de ipsa significatur aut dicitur. Hæc Durandus.

Ægidius demum in hujus quæstionis solutione dictis Thomæ et Durandi concordat, nec videtur notabiliter specialiter

D addere.

Præterea circa hæc Alexander loquitur : Aliquid significatur de Deo dupliciter : primo, quia est; secundo, quid est. Nomen itaque de Deo significans quia est, proprie dicitur : sicut hoc nomen, Qui est, et essentia. Nomina vero significantia de Deo quid est, uno modo dicuntur proprie, alio modo improprie. Quædam enim sunt quæ de Deo semper dicuntur improprie : sicut et illa quæ per modum corporalem dicuntur, et universaliter omnia quæ si-

gnificant speciem in materia et imperfectionem, ut leo, lapis, ignis, quæ per translationem dicuntur de Deo. Quædam vero sunt quæ uno modo proprie dicuntur de Deo, alio modo improprie, id est translative : ut omnia illa quæ significant speciem non in materia, et perfectionem naturæ vel virtutis aut operationis. Duplex namque est via intelligendi, ad quam consequitur duplex modus dicendi seu prædicandi. Una est, quum intellectus procedit ab effectibus ad cognoscendam causam,
Rom. I, 20. quatenus per creata procedat ad cognoscendam virtutem sempiternam, atque per illam cognoscat Divinitatis substantiam, ut dicitur ad Romanos primo. Et in hac via si accipiat ratio nomen sapientiæ ad significandum Dei notitiam, et nomen bonitatis ad significandum Dei bonitatem; sic ista improprie dicuntur de Deo, videlicet quoad modum significandi, et prout in creaturis reperiuntur. Alia via est, dum intellectus a causa procedit ad effectus. Unde tunc prætacta hæc nomina verius conveniunt Deo quam creaturis : imo sic bonitas, sapientia, veritas, potentia, et consimilia, in tantum plus proprie Deo conveniunt, quod in ipso sunt per essentiam, in ceteris per participationem. Hæc Alexander.

Solutio quoque objectionum plana ex inductis est.

QUÆSTIO III

Tertio quæritur, An Deo conveniat nomina multa habere; et unde consurgat multiplicitas nominum divinorum.

Videtur quod non conveniat Deo multiplex nominatio. Nomen enim se habet ad rem significatam sicut signum ad signatum : ideo debet ei correspondere. Ergo sicut Deus in se ipso simplicissimus est et maxime unus et indivisus, sic non nisi uno et simplicissimo nomine nominandus

A videtur. Ad hoc pertinere videtur quod in libro de Trinitate ait Hilarius : Non sermoni res, sed rei sermo debet esse subjectus. Ergo juxta exigentiam divinæ simplicitatis et unitatis, nominandus est Deus uno tantum ac simplici nomine. — Insuper, quidquid est in Deo, est Deus : ergo nomina illa viderentur synonyma, quum idem significent; nomina vero synonyma pro eodem reputantur.

In oppositum est auctoritas Scripturarum, in quibus Deus variis nominibus
B designatur.

Ad hoc Bonaventura respondet : In nomine tria considerantur, utpote vox, et significatio, et ratio innotescendi. Unde et nomen multipliciter sumitur. Quandoque pro voce significante : ut quum dicitur, Petrus est nomen apostoli. Sicque Deo conveniunt nomina multa. Quandoque vero pro re significata : ut quum dicitur, Bonum et honestum sunt idem nomine. Et ita Deo quodammodo convenit nomen
C unum, quodammodo multa : quia si res significata dicatur essentialiter, sic omnia unum sunt; si vero dicatur personaliter, sic plures sunt et plura nomina competunt eis. — Tertio, nomen sumitur pro notamine seu ratione innotescendi : et ita quoque dicendum, quod quodammodo nomen unum, quodammodo plura conveniunt Deo. Si enim accipitur ratio innotescendi ex parte Dei, sic innotescit per suam virtutem, quæ una et magna est : et sic unum nomen Dei est magnum et ma-
D ximum, juxta illud Jeremiæ, Magnus es *Jer.* X, 6.
tu, Domine, et magnum nomen tuum, videlicet quoad virtutem qua innotescit, secundum illud in Psalmo : Notus in Judæa *Ps.* LXXV, 2.
Deus, in Israel magnum nomen ejus. Si autem accipiatur ratio innotescendi ex parte effectuum seu creaturarum, sic diversa sunt nomina Dei. Deus etenim innotescit nobis tripliciter, scilicet per causalitatem, per ablationem, et per eminentiam : et secundum hæc, est multitudo nominum divinorum. Si enim nominetur per cau-

salitatem, multa sunt nomina ejus, quoniam multos habet effectus; si per ablationem, multa sunt nomina, quoniam multa removentur ab eo, videlicet cuncta creata; si per eminentiam, multa sunt nomina ejus, quia in omni nobilitate et perfectione eminet creaturis. Hæc Bonaventura.

Hoc ipsum Durandus aliqualiter planius exprimens : Unumquodque, inquit, nominamus sicut intelligimus illud. Deum autem ex creaturis intelligimus variis modis : hinc secundum diversitatem effectuum Dei in operibus naturæ et gratiæ ac gloriæ, innumerabilia nomina competunt ei. Dicitur enim creator, conservator, gubernator, provisor, prædestinator, salvator, adjutor, judex, glorificator, etc. Ex remotione quoque vocatur immensus, immortalis, incorporalis ; ex eminentia vero, omnipotens, summus, perfectus, etc. Hæc Durandus.

Thomas quoque : Multiplicitas (ait) nominum dupliciter potest contingere. Primo, ex parte intellectus, qui sicut unam et eamdem rem potest diversimode considerare, atque secundum diversas rationes et proprietates concipere, sic potest eam multipliciter nominare, multaque nomina ei imponere. Hinc Deum possumus nominare secundum id quod in se est, et etiam secundum quod ad creaturas habet se, et hoc dupliciter, utpote : secundum negationes, quibus conditiones et proprietates creaturarum removentur ab eo, et inde consurgunt nomina negativa, ut immensus, increatus, incomprehensibilis; et item secundum relationem Dei ad creaturas, indeque oriuntur nomina importantia habitudinem Dei ad creaturas, ut creator, rex, dominus, judex, legislator. Secundo multiplicitas nominum potest accidere ex parte rei. In Deo autem non est realis distinctio nisi personarum, unde contingit multiplicitas nominum personalium ac notionalium seu relationum. Præter hæc, est in Deo distinctio rationum quæ vere in ipso sunt, ut ratio bonitatis, ratio sapientiæ, etc. : quæ omnia in Deo sunt unum re, et

A differunt ratione quæ salvatur in proprietate et veritate, ita quod dicimus Deum vere sapientem, bonum et justum in se, et non tantum in intellectu ratiocinantis. Et inde provenit diversitas nominum attributorum, quæ omnia quamvis significent unam rem, non tamen secundum rationem eamdem : ideo non sunt synonyma. — Quocirca pensandum, quod aliter dividuntur æquivocum, analogicum atque univocum : quia æquivocum dividitur penes res significatas, univocum secundum B diversas differentias, analogicum secundum diversos modos. Unde quum ens prædicetur analogice de decem prædicamentis, unicuique prædicamento debetur modus proprius prædicandi : et quoniam in divinis non ponuntur nisi duo prædicamenta, puta substantia et relatio; ideo non ponuntur ibi nisi duo modi prædicandi, videlicet substantialiter et relative. — Hæc Thomas in Scripto. Qui de hac materia tractat diffusius in prima parte Summæ suæ, quæstione tertiadecima, et item C in Summa contra gentiles, libro primo, capitulo tricesimo primo et deinceps : quæ ob nimiam prolixitatem vitandam omitto.

Amplius Petrus his consonans : Deum, inquit, nominare sicut et considerare, contingit dupliciter. Primo, secundum se et absolute. Et hoc tripliciter, secundum tria quæ sunt in ipso, puta : essentia, quæ una est re, habens in se multiplicitatem attributorum differentium ratione; sicque essentia sub diversis rationibus potest D considerari et multipliciter nominari. Secundum quod consideratur in Deo, est persona : quumque tres personæ differant re, significari habent distinctis nominibus significantibus res distinctas. Tertium est notio. Et notiones inter se differunt re, non essentia : ideo distincta nomina competunt eis. Alio modo consideratur Deus per respectum ad creaturas, et sic quoque diversa nomina ei conveniunt, sicut jam patuit. Hæc Petrus.

Idem Richardus; et addit : Quamvis di-

vina essentia sit summe simplex, tamen (A) ob suæ perfectionis infinitatem et nostri intellectus debilitatem, non possumus ejus perfectionem uno conceptu concipere, nec nomine uno plene exprimere. Imo si de ea formaret intellectus noster diversos conceptus sine fine, nunquam per illos conceptus exprimeret eam perfecte, quum in se ipsa perfectionis sit infinitæ. Itaque pluralitas nominum personalium et notionalium in divinis, bene est a parte Dei, quoniam plures personæ sunt et notiones; diversitas vero essentialium nominum, est (B) ex parte nostri intellectus : qui tamen non est cassus, quoniam fundamentum habet in re, et correspondet ei non essentialis multitudo, sed divinæ perfectionis plenitudo. Hæc Richardus.

Ex his patet responsio ad id quod in quæstione movetur, Unde consurgat multiplicitas nominum divinorum.

Verumtamen Alexander circa hoc scribit : Multiplicitas divinorum nominum non est ex multiplicitate divinæ essentiæ (C) sive effectuum ejus, sed ex consideratione intellectus conferentis ipsos effectus ad primam causam. Quod potest esse dupliciter, puta secundum differentiam et secundum convenientiam. Secundum differentiam nominatur per nomina ista, increabile, incorruptibile, invariabile : quæ dicunt de Deo non quod est, sed quod non est. Porro secundum convenientiam est collatio effectus ad causam suam supremam dupliciter, scilicet secundum esse, et secundum bene esse. Secundum colla- (D) tionem ipsius esse creaturæ ad causam, nominatur per nomina sumpta corporalium et spiritualium rerum, quæ vel proprie vel translative dicuntur de Deo ; secundum collationem vero ipsius bene esse creaturæ ad ipsum, vocatur per excellentiam, ut quum dicitur superbonus, supersapiens. Hæc Alexander.

Cujus positio videtur aliqualiter dissentire a præfatis doctoribus, qui affirmant multiplicitatem divinorum nominum partim causari ex divinorum diversitate effectuum. Pro quorum concordia occurrit dicendum, quod multiplicitas ista radicaliter, materialiter seu fundamentaliter est pro parte ex parte divinorum effectuum et ex multiplicitate actuum Dei, completive vero est ex parte intellectus conferentis et nomina ipsa instituentis.

Postremo circa hæc scribit Udalricus in Summa sua, primo libro : Diversitas rationis perfectionum in Deo exsistentium, non est tantum ex parte nostri intellectus, quia sic intellectus noster esset vanus et falsus; sed fundatur super rem. Nam omni intellectu nostro secluso, adhuc essent in Deo vere et proprie sapientia, bonitas, etc. Nec tamen est diversitas ex parte divinæ essentiæ. Non enim oportet ad verificationem orationis quod modus rei correspondeat modo intellectus nostri, sed sufficit ut id quod est in intellectu, causam et fundamentum habeat in re : sic namque abstrahentium non est mendacium. Est ergo in Deo realis habilitas ad fundandum in se et ad causandum distinctionem hujusmodi rationum. Hæc Udalricus.

Ex quibus patet solutio ad objecta. Diversis etenim nominibus tanquam diversis signis, correspondent in Deo vel diversæ res relativæ aut notionales, aut eadem res absoluta secundum aliam et aliam rationem accepta : et ita sermo subjicitur rei. Cur autem nomina illa divina non consistant synonyma, est expressum.

QUÆSTIO IV

Quarto quæritur, **An divisio nominum divinorum in littera sufficienter ponatur.**

Videtur quod non, quia ex verbis SS. Augustini atque Ambrosii ponitur hic trimembris divisio, ita quod quædam dicuntur de Deo essentialiter, quædam relative,

quædam per translationem. Sed Trinitas A nullo horum modorum prædicatur de Deo. Verum hoc et consimilia argumenta ex responsionibus patebunt doctorum.

Itaque ad istud Albertus respondet : Divisiones nominum divinorum a Sanctis assignatæ, sufficientes sunt; sed non accipiuntur eodem modo. Divisio autem Ambrosii trimembris, ad bimembrem reducitur. Omne enim nomen dictum de Deo, aut dicitur proprie proprietate rei, aut per translationem similitudinis rei. Si proprie, B aut dicit proprietatem qua persona a persona distinguitur, aut dicit essentiam. In has namque divisiones incidit omne nomen dictum de Deo. Primæ autem divisionis hæc ratio est, quoniam nomen dicit et id a quo imponitur, et id cui imponitur. Res cui nomen imponitur, secundum Grammaticum, est substantia nominis; id vero a quo nomen imponitur, quum sit principium intelligendi rem quæ significatur per nomen, est qualitas nominis. Et hoc a quo nomen imponitur, aut per prius C est in Deo et per posterius in creatura : sicque convenit proprie Deo, ut Pater, Filius, bonitas, sapientia, virtus. Si vero id a quo nomen imponitur, non convenit divinæ naturæ, prædicatur de Deo translative. Veruntamen quædam designant proprietatem seu relationem indistincte, ut persona et Trinitas, et alia quædam de quibus dictum est supra; alia vero designant eam distincte, ut Pater et Filius. — Damascenus autem primo libro divina nomina dividendo, non nisi essentialia ponit : D quorum quædam connotant effectum in creatura, ut creator, rex, dominus; quædam non, quæ scilicet designant essentiam in se : et hoc vel indistincte, ut nomen hoc, Qui est; aut distincte, sicut essentia vel substantia; vel significatur ut sequens essentiam, ut justus, sapiens, sanctus. — Demum Dionysius dividit nomina divina per tractatus quatuor librorum. De aliquibus enim tractat in libro suo quem vocat de Hypostasibus, id est personis *, ubi tractat de nominibus relativis; in libro autem de Symbolica theologia tractat de his quæ translative dicuntur de Deo : et hæc duo volumina non habemus. Alia sunt nomina majestatem exprimentia Deitatis, et hæc dupliciter considerantur : primo, penes significata a quibus imponuntur; secundo, penes modum prædicandi seu significandi quem habent in divinis. De significatis eorum agit Dionysius in libro de Divinis nominibus. Modum autem prædicandi eorum secundum quod sonant in divinis, determinat in libro de Mystica theologia, quo docet qualiter talia congruant Deo. Hæc Albertus. — Idem Udalricus in Summa, primo libro.

Hinc Bonaventura testatur, quod aliquid potest diversimode dici tripliciter. Primo, diversimode dici, attenditur secundum diversum modum essendi, qui est per se et per accidens. Quod in divinis locum non habet, quia includit essentialem diversitatem : et quantum ad hoc, unus solus modus dicendi in Deo est seu convenit Deo, quoniam omnia quæ dicuntur de Deo, sunt ipsemet Deus et ejus substantia. Secundo, diversimode dici, attenditur secundum diversum modum intelligendi, qui attenditur secundum aliam et aliam rationem, seu penes diversum medium cognoscendi. Sicque in divinis nominibus non solum est diversimode dici, sed etiam omnimode dici : quoniam Deus non solum cognoscitur per diversa, sed etiam per omnia rerum genera, secundum quod sua perfectio in omnibus aliquo modo relucet. Sicque nomina quædam dicuntur de Deo per modum substantiæ, ut Deus; quædam per modum quantitatis, ut magnus; quædam per modum qualitatis, ut justus; et ita de aliis. Tertio, diversimode dici, attenditur penes diversum modum se habendi quoad absolutum et relativum. Qui modus diversitatis seu distinctionis minor est quam primus, et major quam secundus : quia in primo modo est essentialis diversitas, in secundo autem nulla

* *alias* de Divin. hypotyposibus, i. e. characteribus

est distinctio in re; sed secundum hunc tertium modum attenditur in Deo unitas atque pluralitas : unitas secundum absolutum, scilicet in essentia; pluralitas penes respectivum, videlicet in personis. Et secundum hunc modum sunt solum duo modi dicendi in divinis, utpote substantialiter et relative. Et quia hæc dicunt non aliud, sed alium modum essendi, ideo unum sunt, et de se invicem prædicantur, ut Pater est Deus, et Deus est Pater : et quoniam dicunt diversum modum se habendi, ideo secundum hoc*, id est secundum absolutum, est unitas; secundum illa*, videlicet respectiva, consistit in divinis pluralitas.

* illa
* hæc

Si autem objiciatur, quia omne quod dicitur, aut dicitur substantialiter, aut accidentaliter; sed in divinis nil dicitur accidentaliter : ergo omnia dicuntur ibi substantialiter. Et rursus, quidquid est substantia, dicitur substantialiter : sed in divinis nihil est nisi substantia. — Respondendum, quod substantia dupliciter dicitur, scilicet ens per se, et ens ad se. In divinis autem vocatur substantia et substantialiter dici asseritur, non quia est ens per se, sed quia est ens ad se. Denique dici relative in divinis contingit dupliciter : quædam enim dicuntur relative ex principali nominis intellectu, quædam ex consequenti. Prima sunt in triplici differentia. Nam quædam significant relationem et relative dicuntur, ut Pater; quædam significant relationem, nec dicuntur ad alterum, sicut paternitas, quæ non dicitur ad alterum, sed est ipsum quo unum refertur ad alterum; quædam dicuntur relative, quoniam privant relationem, sicut ingenitus, improcessibilis : ista tamen non est pura privatio, ut infra dicetur. Porro quæ dicunt relationem ex consequenti intellectu, similiter sunt in triplici differentia. Nam quædam dicuntur relative, quia ponuntur pro relativis, ut quum dicitur, Deus generat Deum, id est, Pater Filium; quædam, quoniam claudunt in suo significato relationem intrinsecus, ut

A incarnatus, id est carni unitus (unio namque relatio est); quædam vero, quoniam claudunt relationem in suppositis, ut similis et æqualis : non enim dicuntur similes vel æquales nisi qui distinguuntur ab invicem et referuntur ad invicem. — Hæc Bonaventura.

Præterea Thomas circa hæc scribit quæ ex Alberto inducta sunt, qualiter scilicet divisio illa trimembris Ambrosii, Dionysio sancto concordet, qui divina nomina dividit in ea quæ translative dicuntur, et B in ea quæ proprie : quorum quædam sunt communia tribus personis, scilicet absoluta, de quibus tractat in libro de Divinis nominibus; alia vero ad singulas spectant personas, ut relativa. — Si autem quæratur, qualiter nomina ista negativa, increatus, immensus, dicantur de Deo; similiter ea quæ ex tempore prædicantur de Deo et relationem ponunt in creatura, ut dominus et creator : dicendum, quod omnis negatio ex aliqua affirmatione causatur. Unde et in divinis ratio negativorum su- C pra rationem affirmativorum fundatur : sicut hoc quod est incorporeus, fundatur super hoc quod est simplex. Hinc nomina negativa reducuntur vel ad unitatem essentiæ, ut increatus, immensus; vel ad distinctionem personarum, sicut ingenitus. Nomina quoque illa quæ ex tempore de Deo dicuntur, quia realem relationem notant in creatura, quæ ei innascitur ex operatione Dei ad extra, dant intelligere aliquid absolutum in Deo, sicut hoc nomen, dominus, vel creator, notat potesta- D tem in Deo qua creat et regit creata; sicque reducuntur ad ea quæ ad majestatis pertinent unitatem. Hæc Thomas.

His consonans Petrus : Nomina, inquit, quibus Deum nominamus, aut conveniunt sibi secundum veritatem rei quæ in ipso est, aut translative. Si primo modo, hoc est dupliciter : nam quædam sunt essentialia, quædam personalia. Essentialia quoque duplicia sunt : quoniam quædam ei conveniunt ab æterno, ut sapiens; quædam ex tempore, ut dominus. Personalium

vero nominum quædam dicunt relationem distincte et ab æterno, ut Pater; quædam indistincte, ut hypostasis seu persona; quædam quasi pluraliter et collective, ut Trinitas; quædam vero ex tempore, et hoc dupliciter, scilicet relative, ut datus et missus, vel absolute, ut incarnatus. Hæc Petrus.

In cujus verbis videtur a præinductis Bonaventuræ verbis dissentire quod ait, hoc nomen, incarnatus, dici absolute : quod, ut patuit, secundum Bonaventuram in se relationem includit. Pro quorum concordia poterit dici, quod ideo nomen hoc dicitur absolute secundum quosdam, quia in sua principali significatione non dicit relationem : unde Bonaventura affirmat quod ex consequenti importat relationem. Verba autem Petri consonant verbis Magistri in textu loquentis : Sunt quædam nomina quæ ex tempore conveniunt nec relative dicuntur, ut incarnatus, humanatus.

At vero quæ Richardus hic scribit, in præhabitis Bonaventuræ verbis virtualiter continentur. Siquidem ait : Substantia in divinis dupliciter accipi potest. Primo, pro re per se stante, sicque dividitur contra accidens : et ita quidquid in Deo est, substantia est, atque secundum substantiam seu substantialiter dicitur. Secundo, pro re absoluta : et ita sumendo substantiam, dicimus quod in Deo sunt substantia et relatio, et quod aliqua in divinis dicuntur secundum substantiam, aliqua relative. Hæc Richardus.

Denique Thomas de Argentina de his compendiose disseruit : Omne nomen quod prædicatur de Deo, aut essentiale est, aut personale, aut notionale. Essentialium quædam sunt substantiva, ut Deus, essentia; quædam adjectiva, ut justus. Personalia sunt, Pater, Filius et Spiritus Sanctus. Notionalia sunt, paternitas, filiatio, processio, innascibilitas, communis spiratio. Essentialium adjectivorum quædam prædicant pure divinam essentiam, ut bonus et ens; quædam autem divinam essentiam dicunt connotando privationem principii et finis, ut æternus, vel certe mensuræ localis, ut immensus; quædam vero principaliter significant divinam essentiam, et connotant effectum in creatura actu, ut creat, justificat, quædam in habitu, ut justus, misericors, quædam in potentia, sicut omnipotens. — Multa hinc scribit quæ infra tangentur; et inter cetera dicit, quod nomen hoc, dominus, Deo conveniat ab æterno, quum alii dicunt quod solum ex tempore. Quæ discrepantia in quid nominis, hoc est in usu vocabuli, consistere videtur : tamen quum dominus dicatur relative ad servum, videtur potius Deo convenire ex tempore.

Præterea Durandus hic aliqua scribit quæ partim contrariari videntur præhabitis : Quædam, inquiens, dicuntur de Deo pure negative, ut increatus, immutabilis; quædam pure positive. De pure negativis clarum est quod non dicantur de Deo secundum substantiam, sed remotionem alicujus imperfectionis important; quod autem secundum substantiam dicitur, positive dicitur. — Hoc verbum Durandi videtur repugnare præhabitis verbis Thomæ. Sed dici potest, quod ideo talia asseruntur non dici de Deo secundum substantiam, quia non directe, sed reductive, ut Thomas ait, de Deo secundum substantiam prædicantur.

Deinde subdit Durandus : Eorum quæ positive dicuntur, quædam conveniunt Deo solum in habitudine ad creaturas, ut creator; quædam absque habitudine ad creata, sicut essentia, bonitas. Rursus, eorum quæ Deo conveniunt in habitudine ad creaturas, quædam dicunt habitudinem ipsam, ut dominus : et talia nomina de Deo non dicunt substantiam, sed solam habitudinem rationis. — Hoc verbum Durandi iterum, ut apparet, contrariatur ei quod ex Thoma inductum est, quod talia nomina dant intelligere aliquid absolutum in Deo. Ad quod forsan quis poterit respondere, quod formaliter non dicant in Deo nisi habitudinem rationis; fundamen-

taliter vero seu velut materialiter, insinuant potestatem divinam.

Consequenter addit Durandus : Alia sunt nomina quæ de suo principali significato non designant habitudinem Dei ad creaturas, sed fundamentum habitudinis talis, quamvis eam dent intelligere, ut creator. — Hoc quoque verbum Durandi videtur Thomæ aliisque quibusdam contrariari, dicentibus quod dominus et creator, eodem modo dicant relationem rationis in Deo, et ex tempore ei conveniant. Verum ut dixi, istud in quid nominis stat.

Addit consequenter Durandus : Quæstio ista, utrum nomina dicta de Deo dicantur de eo secundum substantiam, intelligi potest dupliciter. Primo, an nomina talia dicta de Deo prædicent ejus essentiam : et quantum ad hoc, dicendum quod imo. Omnes namque perfectiones quæ in creaturis sunt partialiter et divisim, in Deo sunt simpliciter et perfecte : ideo nomina illa in Deo solam dicunt essentiam, non aliquid superadditum ei. Secundo, quæstio potest ita intelligi, dato quod nomina talia dicant divinam essentiam, an dicant eam substantialiter, ut sit quæstio de modo dicendi, non de re. Ad quod dicendum, quod quædam sic, et quædam non : quoniam licet in divinis omnia prædicata essentialia sint unum realiter, tamen differunt ratione : quæ ratio variatur secundum omnia genera prædicamentorum. Nam quædam significant ac prædicant per modum substantiæ, ut Deus; quædam per modum quantitatis, ut magnus; et ita de aliis. Tamen hæc omnia in divinis transeunt in substantiam, substantialiterque dicuntur præter id quod dicitur relative ad intra : quamvis etenim Deus sine quantitate sit magnus, et sine qualitate bonus; non tamen sine relatione est Pater. Hæc Durandus.

Verum ut ista clarius elucescant, movenda est jam quæstio quam Scotus hic movet, interrogans utrum Deus nominabilis sit a nobis viatoribus aliquo nomine significante divinam essentiam. Et respon-

A det : Sicut Deus a nobis potest intelligi, ita potest et nominari. Ideo sicut diversi diversimode sentiunt de cognitione Dei ab intellectu viatoris, sic et diversimode opinantur de possibilitate nominandi eum. Et qui negant communem conceptum univocum Deo et creaturis, ponuntque duos conceptus analogos, quorum alter, qui est creaturæ, attribuitur alteri, qui est Dei, per analogiam, dicunt consequenter quod Deus est nominabilis a viatore nomine exprimente analogum illum conceptum.
B Sed quidquid sit de hoc, verisimile est Deum posse nominari a viatore per nomina multa imposita ad significandum Deum in communi, quia sic naturaliter concipi potest a viatore. Vel si verum est quod Deus distinctius potest significari quam concipi, potest Deus nominari a viatore nomine significante distincte essentiam, ut dicunt Hebræi de nomine tetragrammaton. Hæc Scotus.

Verum de hac materia dictum est plenius supra distinctione tertia. Præallegatæ C sunt etiam auctoritates S. Dionysii et Damasceni, quod si quis videtur sibi Deum intellexisse, non ipsum vidit nec intelle- Dionys. Epist. I. xit, sed aliquid eorum quæ circa ipsum sunt, vel ab ipso, id est suorum effectuum. Unde Richardus atque Durandus hic dicunt, quod Deum in vita hac intelligere possumus solum quodam generali et confuso conceptu. — Quid vero super his æstimem sentiendum, supra distinctione tertia (si bene recordor) scripsi. Etenim certum est quod multæ descriptiones den- D tur de Deo et multi conceptus apprehendantur a nobis de eo quæ sibi conveniunt soli, et in quibus distincte significatur : sicut quum dicitur purus actus, infinita potestas, ens omnifarie universaliterque perfectum. Verumtamen per hujusmodi descriptiones et conceptus non cognoscitur in hac vita intuitive, quantum ad *quid est*, sed solum quantum ad *quia est;* et si quantum ad *quid est*, hoc est valde tenuiter et penitus imperfecte. Nihilo minus ad cognitionem intuitivam perfectam, per

charismata gratiarum, per contemplationem doni sapientiæ, per raptum et mysticæ theologiæ visionem, possumus quotidie propinquare, prout hoc supra clarius est expressum. *Cf.* tom. XIX, p. 65 C et s.

Ex dictis etiam innotescit ad objecta solutio.

Amplius circa hæc quærit Alexander, an Deus sit a nobis nominabilis sine respectu et comparatione ad creaturam. Et tenet quod non, præsertim quantum ad hominem nominantem : et ad hoc adducit quædam motiva, videlicet quia non intelligitur nisi in comparatione ad creaturam, et quia S. Dionysius et Damascenus videntur hoc dicere. — In contrarium sunt multa nunc introducta, quoniam quædam conveniunt Deo absque habitudine ad creata. Ea quoque quæ simpliciter loquendo, melius est habere et inesse quam deesse, ut perfectionalia attributa, ex natura rei vere et prius atque perfectius conveniunt Deo quam creaturis : ut esse, vivere, intelligere, bonitas, veritas, virtus. Et quamvis nunquam aliquid fuisset creatum neque creandum, tamen hæc vere ac proprie essent in Deo, et essent ipsemet Deus. Ostensum est quoque quod quamvis naturalis nostra cognitio incipit a creatis, tamen ex supernaturali et divina illuminatione multa de Deo innotuerunt hominibus. Ipseque Deus per quædam nomina sibi ex se et ex sua natura proprie et perfecte convenientia, manifestavit se ipsum hominibus : ut sunt, Qui est, et nomen tetragrammaton, atque Adonai, quæ omni respectu ad creaturam secluso, competunt Deo. Et præfata perfectionalia prædicata non conveniunt creaturis nisi ex aliquantula participatione et imitatione veritatis et essentiæ qua sunt in Deo, ut etiam S. Dionysius apertissime docet. Sed et Damascenus primo libro fatetur, quod paternitas et filiatio per prius et eminentius competunt Deo quam rebus creatis. Verum de quæstione ista pertranseo, quoniam supra de ea plenius est tractatum.

(De Divin. nom. cap. VII.) (De Divin. nom. cap. V.)

Quærit item de hoc loco Richardus, utrum nomina per prius significent divinam substantiam, quam conceptum quem facit intellectus noster de illa. Et circa hoc multa conscribit. Potest autem hæc quæstio moveri communius, an scilicet nomen quodcumque per prius significet rei conceptum, an rem ipsam. Atque ut refert Richardus, de hoc duæ exstant opiniones : una, quod nomen per prius designet conceptum; alia, quod per prius rem ipsam. Richardus vero non videtur se ad aliquam harum opinionum divertere : sed omnino apparet quod nomen primo et principaliter rem ipsam significet; nec aliter videtur homo esse in prædicamento substantiæ, nec de individuis posse veraciter prædicari, quum conceptus ille sit accidens. Verum de perscrutata hujus quæstionis determinatione hic transeo, quia nec directe habet hic locum.

DISTINCTIO XXIII

A. *De hoc nomine quod est persona : quod quum secundum substantiam dicatur, tamen pluraliter, non singulariter, in summa accipitur.*

PRÆDICTIS adjiciendum est, quod quum omnia nomina quæ secundum substantiam de Deo dicuntur, singulariter et non pluraliter de omnibus in summa dicantur personis, ut supra ostensum est; est tamen unum nomen, scilicet persona, quod secundum substantiam dicitur de singulis personis, et plura-

liter, non singulariter, in summa accipitur. Dicimus enim, Pater est persona, Filius est persona, Spiritus Sanctus est persona : et hoc secundum substantiam dicitur. Nec tamen dicitur, Pater et Filius et Spiritus Sanctus sunt una persona, sed, tres personæ. Hoc ergo nomen excipitur a prædicta regula nominum quæ secundum substantiam de Deo dicuntur : quia quum hoc ad se dicatur et secundum substantiam, pluraliter tamen, non singulariter, in summa accipitur.

B. *Auctoritas quod persona ad se dicatur et secundum substantiam.*

Quod autem persona secundum substantiam dicatur, Augustinus ostendit in septimo libro de Trinitate, dicens : Non est aliud Deo esse, aliud personam esse, sed omnino idem. Item : In hac Trinitate quum dicimus personam Patris, non aliud dicimus quam substantiam Patris. Quocirca ut substantia Patris ipse Pater est, non quo Pater est, sed quo est; ita et persona Patris non aliud quam ipse Pater est. Ad se quippe dicitur persona, non ad Filium vel Spiritum Sanctum : sicut ad se Deus dicitur, et magnus, et bonus, et justus, et hujusmodi. Et quemadmodum hoc illi est esse quod Deum esse, quod magnum esse, quod bonum esse; ita hoc est illi esse quod personam esse. Ecce expresse habes quod persona secundum substantiam dicitur, ut quum dicitur, Pater est persona, hic sit sensus : Pater est divina essentia. Similiter quum dicitur, Filius est persona, Spiritus Sanctus est persona, id est essentia divina.

Aug. de Trinitate, lib. VII, c. 6.

C. *Cur Pater et Filius et Spiritus Sanctus non dicantur una persona, ut una substantia et unus Deus.*

Ideo oritur hic quæstio difficilis quidem, sed non inutilis, qua quæritur, cur non dicantur hi tres una persona, sicut una essentia et unus Deus. Quam quæstionem Augustinus diligenter tractat atque congrue explicat in septimo libro de Trinitate, ita dicens : Cur non hæc tria simul unam personam dicimus, sicut unam essentiam et unum Deum, sed dicimus tres personas, quum tamen tres deos aut tres essentias non dicamus? Quia volumus vel unum aliquod vocabulum servare huic significationi qua intelligitur Trinitas, ne omnino taceamus interrogati quid tres essent, quum tres esse fateamur. Quum ergo quæritur quid tres, ut ait Augustinus in libro quinto de Trinitate, magna prorsus inopia humanum laborat eloquium. Dictum est tamen, tres personæ : non ut illud diceretur, sed ne taceretur omnino. Non enim rei ineffabilis eminentia hoc vocabulo explicari valet. Ecce ostendit qua necessitate dicatur pluraliter, personæ, videlicet ut hoc uno nomine quærentibus de tribus respondeamus.

Ibidem.

Ibid. lib. V, c. 9.

D. *Qua necessitate dictum sit tres personæ a Latinis, et a Græcis tres hypostases vel substantiæ.*

Qua necessitate non solum Latinus sermo, sed etiam Græcus, eadem pene super hac re laborans nominum penuria, coarctatur. Unde Augustinus quid a Græcis vel a Latinis necessitate de ineffabili Trinitate dictum sit aperiens, in septimo libro de Trinitate ait : Loquendi causa de ineffabilibus, ut fari aliquo modo possemus, dictum est a Græcis, una essentia, tres substantiæ, id est, una οὐσία, tres hypostases. Aliter enim Græci accipiunt substantiam quam Latini. A Latinis autem dictum est, una essentia vel substantia, tres personæ : quia non aliter in sermone nostro, id est Latino, essentia quam substantia solet intelligi. Et ut intelligatur saltem in ænigmate, placuit ita dici, ut quum quæreretur quid tria sint, aliquid diceretur : quia * tria esse fides vera pronuntiat, quum et Patrem non dicit esse Filium, et Spiritum Sanctum, scilicet donum Dei, nec Patrem dicit esse nec Filium. Quum ergo quæritur, quid tria vel quid tres, conferimus nos ad inveniendum aliquod nomen quo complectamur hæc tria; neque occurrit animo, quia supereminentia Divinitatis usitati eloquii facultatem excedit : verius enim cogitatur Deus quam dicitur, et verius est quam cogitatur.

Aug. de Trinitate, lib. VII, c. 4, n. 7.

* quæ

E. *Quid hoc nomine, tres, significetur.*

Pater ergo et Filius et Spiritus Sanctus, quoniam tres sunt, quid tres sint quæramus, quid commune habeant. Non enim possunt dici tres Patres, quia tantum Pater ibi Pater est; nec tres Filii, quum nec Pater ibi sit Filius nec Spiritus Sanctus; nec tres Spiritus Sancti, quia Spiritus Sanctus propria significatione qua et donum Dei dicitur, nec Pater est nec Filius. Quid ergo tres? Si tres personæ esse dicuntur, commune est eis id quod persona est. Certe enim, quia Pater est persona, et Filius est persona, et Spiritus Sanctus est persona; ideo tres personæ dicuntur. Propterea ergo dicimus tres personas, quia commune est eis id quod persona est. Ex prædictis aperte intelligi potest, qua necessitate dictum sit a Latinis, tres personæ, quum persona secundum substantiam dicatur. Unde et tribus commune est id quod persona est, id est hoc nomen, persona.

Ibidem.

Ibid. n. 8.

F. *Quare non dicimus tres deos esse Patrem et Filium et Spiritum Sanctum, ut dicimus tres personas, quum id quod Deus est, sit eis commune : quia Pater est Deus, et Filius est Deus, et Spiritus Sanctus est Deus.*

Sed quæritur hic, quum dicamus Patrem et Filium et Spiritum Sanctum esse tres personas, quia commune est eis id quod persona est, id est, quia Pater est

persona, Filius est persona, et Spiritus Sanctus est persona; cur non dicamus similiter tres deos, quum et Pater sit Deus, et Filius sit Deus, et Spiritus Sanctus sit Deus. Quia scilicet illud Scriptura contradicit; hoc autem etsi non dicit, non tamen contradicit. Unde Augustinus hanc movens quæstionem atque definiens, in libro septimo de Trinitate ita ait : Si ideo dicimus Patrem et Filium et Spiritum Sanctum esse tres personas, quia commune est eis id quod persona est, cur non etiam tres deos dicimus? Certe, ut prædictum est, quia Pater est persona, et Filius est persona, et Spiritus Sanctus est persona, ideo tres personæ dicuntur. Quia ergo Pater Deus, et Filius Deus, et Spiritus Sanctus Deus, cur non dicuntur tres dii? Ecce proposuit hanc quæstionem. Attende quid respondeat, subdens : An ideo non dicuntur tres dii, quia Scriptura non dicit tres deos? Sed nec tres personas alicubi Scripturæ textus commemorat. An ideo licuit loquendi et disputandi necessitate tres personas dicere, non quia Scriptura dicit, sed quia Scriptura non contradicit? Si autem diceremus tres deos, contradiceret Scriptura, dicens : Audi, Israel, Deus tuus, Deus unus est. Ecce absolutio quæstionis, quare potius dicamus tres personas quam tres deos, quia scilicet illud non contradicit Scriptura.

Aug. de Trinitate, lib. VII, c. 4, n 8.

Deut. VI, 4.

G. *Alia quæstio, cur non dicimus tres essentias, ut tres personas, quum Scriptura non contradicat.*

Verum et hic alia emergit quæstio, quam Augustinus consequenter annectit, dicens : Cur, inquit, et tres essentias non licet dicere, quod similiter Scriptura sicut non dicit, ita non contradicit? At si dicis, quod propter unitatem Trinitatis non dicuntur tres essentiæ, sed una essentia; quæro cur non propter eamdem unitatem Trinitatis dicantur una persona, et non tres personæ? Ut enim est illis commune nomen essentiæ, ita ut singulus quisque dicatur essentia, sic illis commune est personæ vocabulum. Quid igitur restat, nisi ut fateamur loquendi necessitate a Græcis et Latinis parta hæc vocabula adversus insidias vel errores hæreticorum? Quumque conaretur humana inopia loquendo proferre ad hominum sensus quod in secretario mentis de Deo tenet, sive per piam fidem, sive per qualemcumque intelligentiam; timuit dicere tres essentias, ne intelligeretur in illa summa æqualitate ulla diversitas. Rursum, non poterat dicere non esse tria quædam : quod quia dixit Sabellius, in hæresim lapsus est. Quæsivit ergo quid tria diceret, et dixit tres personas, sive tres substantias secundum Græcos.

Aug. op. cit. n. 8 et 9.

H. *Sicut nos dicimus tres personas, ita Græci tres substantias, quas dicunt hypostases, aliter accipientes substantiam quam nos.*

Ibid. n. 8. Quod enim de personis secundum nostram, hoc de substantiis secundum consuetudinem Græcorum oportet intelligi. Sic enim illi dicunt tres substantias unam

essentiam, id est tres hypostases unam οὐσίαν, quemadmodum nos dicimus tres personas unam essentiam vel substantiam : quanquam et illi si vellent, sicut dicunt tres substantias, tres hypostases, possent dicere tres personas, tria πρόσωπα. Illud autem maluerunt dicere, quia fortasse secundum linguæ suæ consuetudinem aptius dicitur. Aug. de Trinitate, lib. VII, c. 4, n. 11.

I. *Quod in Trinitate non est diversitas, nec singularitas vel solitudo, sed unitas et trinitas, et distinctio et identitas.*

Jam sufficienter, ut puto, ostensum est, qua necessitate dicamus tres personas, et quare non similiter tres deos vel essentias : quia scilicet in altero obviat Scriptura, in altero diversitatis intelligentia, quia ibi nulla penitus est diversitas, sicut nec singularitas vel solitudo, sed unitas et trinitas. Unde Augustinus in libro septimo de Trinitate ait : Humana inopia quærens quid diceret tria, dixit tres personas vel substantias. Ibid. n. 9. Quibus nominibus non diversitatem voluit intelligi, sed singularitatem noluit : ut non solum ibi unitas intelligatur ex eo quod dicitur una essentia, sed trinitas ex eo quod dicuntur tres personæ. Hilarius quoque in libro septimo de Trinitate ait : Dominus dicit : Qui videt me, videt et Patrem. Hilar. de Trinitate, lib. VII, n. 38, 39. *Joann.* XIV, 9. Quum hoc dicitur, excluditur singularitas atque unici, id est solitarii, intelligentia. Nam nec solitarium sermo significat, et indifferentem tamen naturam professio docet. Visus est enim in Filio Pater per naturæ unitam similitudinem. Unum sunt enim natus et generans : unum sunt, neque unus. Non itaque solitarius Filius est, nec singularis, nec dispar. Item in eodem : Sicut in Patre et Filio credere duos deos impium est, ita Patrem et Filium singularem Deum prædicare sacrilegum est. Hilar. op. cit. n. 39. Nihil in his novum, nihil diversum, nihil alienum, nihil separabile est. De hoc etiam Augustinus in libro Quæstionum veteris ac novæ legis ait : Unus est Deus, sed non singularis. Aug. Quæst. v. et n. Test. Quæst. 122. Item Ambrosius in libro de Trinitate ait : Quod unius est substantiæ, separari non potest; et si non sit singularitatis sed unitatis Deus, unus quum dicitur, nequaquam Deitatis trinitatem excludit : et ideo non quod singularitatis, sed quod unitatis est prædicatur. Ambr. de Fide ad Gratian. lib. V, n. 46; lib. II, n. 18. Ecce ex prædictis ostenditur, quia nec singularis, nec diversus, nec unicus vel solitarius confitendus est Deus : quia singularitas vel solitudo personarum pluralitatem excludit, et diversitas unitatem essentiæ tollit. Diversitas inducit separationem Divinitatis, singularitas adimit distinctionem Trinitatis. Ideo Ambrosius in secundo libro de Trinitate ait : Non est diversa nec singularis æqualitas; nec juxta Sabellianos, Patrem Filiumque confundens; nec juxta Arianos, Patrem Filiumque secernens. Ibid. lib. II, n. 69, 33. Pater enim et Filius distinctionem habent, separationem vero non habent. Item in eodem : Pater et Filius divinitate sunt unum; nec est ibi substantiæ differentia, nec ulla diversitas : alioqui quomodo unum Deum dicimus? Ibid. lib. I, n. 18, 19. diversitas enim plures facit. Constat ergo ex prædictis, quia in Trinitate nulla est diversitas. Si tamen aliquando in Scriptura invenitur dictum, tres diversæ personæ, et hujusmodi, diversas dicit distinctas.

K. *Quod non debet dici Deus multiplex.*

Et sicut in Trinitate non est diversitas, ita nec multiplicitas : et ideo non est dicendus Deus multiplex, sed trinus et simplex. Unde Ambrosius in primo libro de Trinitate ait : Est in Patre et Filio non discrepans, sed una divinitas; nec confusum quod unum est, nec multiplex esse potest quod indifferens est. Multiplex itaque Deus non est.

Ambr. de Fide ad Gratian. lib. I, n. 17.

SUMMA

DISTINCTIONIS VICESIMÆ TERTIÆ

POSTQUAM in præhabita distinctione tractatum est de divisione et distinctione nominum divinorum, jam specialiter tractatur de usu et significatione nominis hujus, persona, in divinis, et cur Catholici sunt coacti uti hoc nomine in divinis in singulari numero ac plurali. Deinde ostendit qualiter Græci quoque fideles proportionabiliter sint compulsi uti nomine quodam singulariter ac pluraliter in divinis.

QUÆSTIO PRIMA

Hic quæritur primo, **Qualiter inter se distinguantur hæc quatuor nomina, essentia, subsistentia, substantia, et persona.**

Ad hoc Thomas respondet : Hæc quatuor nomina differunt significatione, sed eorum differentia a diversis diversimode assignatur. Quidam enim sumunt horum distinctionem ex hoc quod in divinis aliquid est commune, et aliquid distinctum. Et commune illud potest significari ut *quo est,* et sic est essentia; vel ut *quod est,* et sic est subsistentia. Distinctum similiter potest significari concretive, et sic est persona; vel abstractive, et ita est substantia seu hypostasis. Sed iste ac similis modus non satisfacit quæstioni : quoniam A dato quod nulla esset distinctio personalis in Deo, adhuc nomina ista competerent ei, nec idem significarent sicut synonyma. Præterea differentia seu distinctio illa nominum horum, est partim falsa. Non enim dicitur Deus essentia eo quod det esse, nec sapiens quia dat sapientiam; sed potius econtrario, quoniam ipse essentiam et sapientiam habet, aliis essentiam sapientiamque communicat, quamvis divina essentia ac sapientia nobis innotescant per esse et cognitionem creaturarum. Nec ve- B rum est quod hoc nomen, hypostasis, significet id quod proprium est abstractive. Sic enim significatur nomine proprietatis, videlicet paternitatis, quæ significatur non ut hypostasis, sed ut in hypostasi ens seu exsistens. — Alii ergo sumunt distinctionem horum nominum secundum distinctionem rationis *quo est* et *quod est.* Quorum aliqui dicunt quod tria horum significant *quo est* vel substantiam suppositi : ita quod essentia significat substantiam seu naturam generis, subsistentia C naturam speciei, hypostasis naturam individualem; et quartum, videlicet persona, sumitur secundum id quod est, et significat substantiam quæ est suppositum. Alii aliter dicunt.

Sed melius videtur esse dicendum juxta Boetium, quod differentia nominum horum, essentia, subsistentia, substantia, sumenda sit penes significationem actuum a quibus imponuntur : qui actus sunt, esse, subsistere, et substare. Esse quippe commune est, nec determinat aliquem D modum essendi; subsistere autem determinat modum essendi, prout scilicet ali-

quid est subsistens per se, non in alio sicut accidens; substare vero est sub alio poni. Hinc patet quod esse, dicit quod commune est cunctis generibus; sed subsistere et substare, dicunt id quod proprium est primo prædicamento secundum duo quæ sibi conveniunt : quorum unum est, quod in se sit ens completum; aliud, quod omnibus aliis, utpote accidentibus, substernatur, quæ in substantia habent esse. Essentia ergo vocatur, cujus actus est esse; subsistentia, cujus actus est subsistere; substantia, cujus actus est substare.

Hoc autem dupliciter dicitur, sicut in singulis patet : quoniam esse est actus alicujus ut quod est, et etiam est actus ipsius quo est. Sciendum quoque quia dum aliquid consequitur plura ad invicem convenientia, non potest denominari ab altero illorum, quamvis illud sit totius principium, sed a toto : quemadmodum sapor consequitur calidum et humidum, prout contemperantur; et quamvis calor sit principium saporis effectivum, non tamen res dicitur sapida a calore, sed a sapore. Similiter quum in rebus compositis esse consequatur compositionem formæ atque materiæ, quamvis forma sit principium ipsius esse, non tamen denominatur res illa ens a forma, sed a toto, id est a natura ex forma ac materia resultante. Idcirco in rebus compositis essentia dicit utrumque, et hæc etiam appellatur natura et quidditas rei. Hinc in Prædicamentis ait Boetius, quod οὐσία dicit compositum ex materia et forma. Verum natura sic considerata, quamvis dicat compositum ex materia et forma, non tamen ex hac materia demonstrata accidentibus determinatis substante, in qua forma individuatur; et hæc determinata materia est quasi recipiens naturam communem. Ideo natura seu essentia significatur dupliciter, utpote : ut pars, dum sumitur cum præcisione cujuslibet ad ipsam naturam communem non pertinentis, sicut humanitas : et ita non prædicatur, nec est

A genus, nec species, sed ab ea homo denominatur formaliter. Vel significatur ut totum, secundum quod ea quæ ad naturam communem pertinent, sine præcisione intelliguntur : sic enim includitur in potentia etiam materia determinata in natura communi, et sic significatur hoc nomine, homo, et significatur ut *quod est*. Atque utroque modo invenitur hoc nomen, essentia. Unde quandoque dicimus Socratem esse quamdam essentiam, et interdum dicimus quod essentia Socratis non est Socrates. — Conformiter subsistere est actus

B alicujus quod subsistit vel quo subsistit. Quumque subsistere dicat actum determinatum qui consequitur formam, constat quod aliquid denominatur subsistens per primam formam, quæ est in genere substantiæ. Ideo in Prædicamentis dicit Boetius, quod οὐσίωσις vel subsistentia est forma accipiens subsistentiam. Si autem accipiatur subsistentia pro eo quod subsistit, sic proprie dicitur in quo per prius invenitur talis natura hoc modo essendi :

C et quum per prius inveniatur in substantia secundum quod substantia, et deinde in aliis secundum quod se propinquius ad substantiam habent, constat quod nomen subsistentiæ per prius convenit generibus et speciebus in prædicamento substantiæ, ut dicit Boetius in libro de Duabus naturis; et individuis non convenit habere tale esse, nisi in quantum sunt sub tali natura communi. Quamvis enim genera et species non subsistant nisi in individuis, quorum est esse, tamen determinatio

D essendi fit ex natura vel quidditate superiori. — Similiter hypostasis vel substantia dupliciter dicitur, utpote quo substatur : et quia primum principium substandi est materia, ideo in Prædicamentis Boetius loquitur quod hypostasis est materia vel quod substat. Et hoc est individuum in genere substantiæ : genera namque et species non substant accidentibus nisi ratione individuorum. Ideo nomen substantiæ primo et principaliter convenit particularibus substantiis, secundum Phi-

losophum, et Boetium libro de Duabus naturis.

Sic ergo patet differentia istorum trium dupliciter. Quoniam si sumatur unumquodque eorum ut *quo est,* sic essentia significat quidditatem ut est forma totius; οὐσίωσις, formam partis; hypostasis, materiam. Si vero sumatur unumquodque eorum ut *quod est,* sic unum et idem dicetur essentia, in quantum habet esse; subsistentia, in quantum habet tale esse, videlicet absolutum, quod per prius convenit generibus et speciebus quam individuis; atque substantia, secundum quod substat accidentibus, quod per prius convenit individuis quam generibus et speciebus.

Ulterius hoc nomen, persona, significat particularem substantiam prout subjicitur proprietati quæ denotat dignitatem; et similiter πρόσωπον apud Græcos. Ideo persona non est nisi in natura intellectuali. Et secundum Boetium, sumptum est nomen a personando, eo quod in tragœdiis, id est carminibus vituperii, et comœdiis, id est carminibus laudis, recitatores sibi ponebant quamdam larvam ad repræsentandum illum cujus gesta narrabant cantando. Inde tractum est et venit in usum ut quodlibet individuum hominis de quo potest talis narratio fieri, dicatur persona. Et ex hoc dicitur etiam πρόσωπον in Græco, a πρός, quod est ante, et ὠπή, quod est facies : quia hujusmodi larvas ante facies ponebant. — Hæc Thomas in Scripto.

At vero in prima parte Summæ, quæstione vicesima nona, disseruit : Secundum Philosophum quinto Metaphysicæ, substantia dupliciter dicitur. Primo, quidditas rei, quam significat definitio, secundum quod dicimus, quod definitio significat rei substantiam : quam Græci vocant οὐσίαν, et nos essentiam possumus nominare. Secundo, substantia dicitur subjectum sive suppositum quod subsistit in genere substantiæ. Nominatur autem tribus nominibus significantibus rem : quæ nomina sunt, res naturæ, subsistentia, et hypostasis, secundum triplicem considerationem substantiæ sic vocatæ. Nempe secundum quod per se subsistit et non in alio, vocatur subsistentia. Illa enim subsistere dicimus, quæ non in alio, sed in se ipsis exsistunt. Secundum vero quod supponitur alicui naturæ communi, vocatur res naturæ : quemadmodum hic homo est res humanæ naturæ. Sed prout supponitur accidentibus, dicitur hypostasis aut substantia. Quod autem hæc tria nomina significant communiter in toto genere substantiarum, hoc nomen istud, persona, designat in genere substantiarum rationalium. — Demum hypostasis apud Græcos ex propria significatione nominis habet quod significet quodcumque individuum substantiæ; sed ex usu loquendi habet quod sumatur pro individuo rationalis naturæ, ratione excellentiæ suæ. Et sicut nos dicimus in divinis pluraliter tres personas et tres subsistentias, sic Græci dicunt tres hypostases, id est tres substantias. Sed quia nomen substantiæ, quod secundum proprietatem significationis correspondet hypostasi, æquivocatur apud nos, quia quandoque significat essentiam, interdum hypostasim seu personam; ne possit esse erroris occasio, maluerunt Latini pro hypostasi uti subsistentia potius quam substantia. — Hæc Thomas in Summa. Quæ procedunt secundum ejus doctrinam, a qua in his multi dissentiunt.

Petrus vero his consonans : Differentia, inquit, nominum horum, substantia, subsistentia, essentia, persona, a diversis diversimode assignatur. Boetius namque assignat eorum differentiam prout reperiuntur in natura materiali composita, dicens quod οὐσία seu essentia nominat naturam generis generalissimi, quæ dat esse simpliciter, utpote esse in genere substantiæ. Οὐσίωσις vero seu subsistentia nominat naturam generis subalterni seu speciei specialissimæ, quæ dat esse quid seu determinatum. Hypostasim vero sive substantiam vocat rem singularem, substantem ceteris omnibus in genere substantiæ, sive rationalis sit, sive irrationalis. Persona

vero, secundum ipsum in libro de Duabus naturis Christi, dicit rem singularem in genere rationalis substantiæ tantum. Sic ergo duo prima nomina videntur nominare secundas substantias universales, sed οὐσία universalem non contractam differentia aliqua, οὐσίωσις vero substantiam universalem contractam differentia; alia duo, substantias primas, sed hypostasis indistincte tam rationalem quam irrationalem, persona tantum rationalem. Hæc Petrus. — Concordat Richardus.

Porro Præpositivus assignat differentiam horum prout reperiuntur in omni substantia, tam materiali quam immateriali : In prædicamento (inquiens) substantiæ est reperire substantiam subjecti et substantiam subjectam. Substantia subjecti vocatur ipsa natura, et hæc est οὐσία apud Græcos, essentia apud Latinos. Substantia vero subjecta, est res naturæ : quæ prout est in natura communi, dicitur subsistentia; sed prout substat accidentibus, dicitur substantia; prout vero subsistit in natura rationali et ejus accidentibus substat, nuncupatur persona. Hæc Præpositivus.

Alii assignant differentiam horum communius, prout est ea invenire in natura penitus simplici. Est enim invenire aliquid communicabile, et aliquid incommunicabile. Communicabile duplex est, scilicet : *quo est,* et hoc vocatur essentia; et *quod est,* quod dicitur subsistentia : sicut se habent Deitas et Deus. Incommunicabile etiam duplex est : unum quod est distinguibile quibuslibet proprietatibus, quod vocatur substantia; aliud distinguibile proprietatibus dignitatis, ut persona. Hæc illi.

Denique de hac materia Albertus scribit diffuse; Udalricus quoque consonanter Alberto, in Summa sua, tertio libro. Quorum sententia in positione S. Thomæ, Petri et aliorum jam inductorum, virtualiter continetur. Atque ut addit Albertus, Sancti et tractatores catholici atque philosophi præfatis quatuor nominibus diversimode usi sunt, et unus sic, alter sic exponit et accipit ea. — Quumque difficultas ista in quid nominis sita sit, non est ei immoderantius immorandum. Unde et argumenta quæ in hac quæstione ab aliquibus inducuntur satis prolixe, per prætactas distinctiones atque diversas nominum horum acceptiones solvuntur faciliter : idcirco non tetigi ea.

QUÆSTIO II

SEcundo quæritur, **Quid sit persona, et quæ ratio ejus in divinis, et qualiter Deo conveniat,** hoc est, an dicat quid absolutum, vel potius relativum.

Magister autem in littera ex verbis Augustini testatur quod dicat quid absolutum. Nam a communi regula qua dicitur, quod in divinis absoluta dicuntur de unaquaque persona et de pluribus (imo et de omnibus simul) singulariter, sicut Pater est essentia, Filius est essentia, Spiritus Sanctus est essentia, Pater quoque et Filius sunt essentia, imo et una divina essentia; similiter Pater, Filius et Spiritus Sanctus sunt una divina essentia : ab hac, inquam, regula excipit hoc nomen, persona, quod de Patre ac Filio et Spiritu Sancto pluraliter prædicatur.

Contra hoc ita arguitur : De ratione personæ in divinis est relativa proprietas, sicut de ratione Patris, paternitas : ergo est relativum. — Secundo, quia proprietas personalis est constitutiva personæ, ut dictum est sæpe : ergo est de ratione personæ. — Tertio, quia ut communiter fertur atque præhabitum est, quædam in divinis dicuntur essentialiter, ut absoluta, quædam personaliter, ut relativa : ergo idem est prædicari personaliter et relative; nec aliquod nomen videtur tam evidenter personaliter prædicari, sicut persona. — Quarto, Pater et Filius et Spiritus Sanctus non distinguuntur ab invicem in aliquo

essentiali seu absoluto, sed solum in personali proprietate : ergo persona non dicitur absolute.

In oppositum est auctoritas Augustini, imo et ratio : quia secundum Boetium persona est rationalis naturæ individua substantia. In qua descriptione non continetur aliquid relativum. Richardus vero de S. Victore : Persona, inquit, est intellectualis naturæ incommunicabilis essentia. Quæ descriptio datur aperte per absoluta. — Præterea, quælibet divina persona, eo ipso quo est ipsa divina essentia, est natura intellectualis per se subsistens, sicut et ipsa divina essentia : ergo per se et ex sua natura convenit ei esse personam.

Ad hoc respondet Albertus : Ut super hoc veritas clarius pateat, octo opiniones narrabo. Quidam enim doctores scripserunt, quod hoc nomen, persona, secundum temporum intervalla diversas significationes accepit, sicut etiam in littera recitatur. Nam ante hæreticorum inquisitionem et disceptationem contra Catholicos, persona dicebatur absolute in Deo, et significabat absolute divinam essentiam a creatis distinctam : tuncque concedebatur quod Pater et Filius sunt una persona, quemadmodum una essentia. Postmodum autem ad respondendum hæreticis quid sit Pater et Filius et Spiritus Sanctus, instituerunt fideles ut hoc nomen, persona, in plurali significaret proprietatem seu relationem, seu rem sub proprietate relativa subsistentem (idcirco conceditur quod Pater et Filius et Spiritus Sanctus sunt tres personæ), in singulari vero significaret substantiam absolute. Tertiam vero institutionem ab usu modernorum accepit, secundum quorum usum a tempore Boetii significat tantum relationem, tam in singulari quam in plurali. — Secundi dicunt, quod hoc nomen, persona, aliam habet significationem quando ponitur per se, et aliam cum adjuncto termino numerali vel distinctivo aut partitivo : ut quum dicitur, tres personæ, seu alia persona, aut distincta persona : quia tunc significat notionaliter relativum et id quod ad alterum est. — Tertii dicunt, quod significat absolute substantiam, non quæ est essentia seu natura divina, sed quæ est hypostasis. Dicunt namque quod sicut essentia essentiam, et homo hominem, ita persona personam significet. Et personam intelligunt substantiam distinctam, secundum quod substantia dicitur a substando proprietati. — Quarti, quod persona est nomen æquivocum, interdum significans personam, quandoque essentiam, aliquando proprietatem. — Quinti, quod persona consignificat substantiam et proprietatem, substantiam autem in recto : quia persona dicitur quasi per se una, et ly *una* dicit ibi substantiam, quæ cadit ibi in recto; et ly *per se* dicit proprietatem, quæ innuitur quasi oblique. — Sexti econtrario affirmant, quod persona significat proprietatem in recto, et substantiam in obliquo. Quod probant per definitionem hanc Boetii, Persona est individua substantia rationalis naturæ : in qua *rationalis naturæ* cadit in obliquo. Et hæc opinio fere est omnium, auctorque ejus est dominus Antisiodorensis : quam defendit Simon Tornacensis. — Septimi dicunt, quod persona significat substantiam primam, incommunicabili proprietate distinctam. Aliter enim significatur substantia, quum dicitur, substantia; et aliter, quum dicitur, homo; aliterque, quum dicitur, Socrates. Primo enim modo significatur generalissime, secundo specifice, tertio individualiter. Et hæc videtur opinio Richardi de S. Victore, et hæc a quibusdam defenditur.

Octava positio est, quod persona significationem habet substantiæ et proprietatis; sed circa substantiam quam importat, nec ponit proprietatem, nec numerum quem facit proprietas. Hæc autem opinio mediam tenet viam, et verior mihi videtur : idcirco amplius exponetur. Quum enim dicitur, Pater est Deus, Filius est Deus, Spiritus Sanctus est Deus : aliter signifi-

catur substantia per ly Deus, quod est A prædicatum; et aliter per hoc verbum, est, quum dicitur, Isti tres sunt unus Deus. Quum enim dicitur, Isti, etc., pronomen designat substantiam quæ supponitur atque distinguitur, et ly sunt, importat eamdem per respectum ad naturam communem, et ly Deus, importat eamdem ut communem. Unde dico, quod persona significat substantiam ut significatur per ly isti, et per ly sunt, et non ut significatur per ly Deus. Ideo quia non potest intelligi quod sunt tres, nisi talis substan- B tia cadat in significatum plurale, necesse est hoc nomen, persona, cadere in pluralitatem, quando de omnibus dicitur in summa.

Hæc autem substantia sic supposita non tantum importatur in intellectu personæ, sed etiam proprietas constituens personam indeterminate atque in ratione communi. Et quod ita sit, patet per tres auctoritates et per simile. Dicit namque Augustinus in principio libri septimi de Trinitate : Omnis essentia quæ relative di- C citur, est etiam aliquid relativo excepto, ut homo dominus; etsi non esset absolutum, nec relativum. Ex quo elicitur, quod persona hæc et illa dat intellectum substantiæ suppositæ, et etiam intellectum proprietatis. Ergo et persona, quæ dicit in communi substantiam suppositam, in intellectu suo claudit utrumque, videlicet personam et proprietatem. Secunda auctoritas est Boetii in libro de Duabus naturis in una persona Christi, qui venatur definitionem personæ ex substantia supposita D et proprietate distinguente, dicendo quod persona est individua substantia rationalis naturæ. Tertia est Richardi in libro suo de Trinitate dicentis : Persona significat substantiale esse ex aliqua singulari proprietate. Ideo ergo confidenter fatemur personas in divinis per substantiam dictas, et substantiam significare, et plures ibi esse personas, non plures substantias : quia sunt ibi plures habentes unum atque indifferens esse ex differenti proprietate.

lib. IV, c. 19.

Unitas itaque ibi est juxta modum essendi, pluralitas juxta modum exsistendi. Est (inquam) ibi unitas essentiæ, quoniam unum et indifferens esse; et plures personæ, quoniam plures exsistentiæ.

Per exemplum etiam hoc probatur : quia in inferioribus persona significat substantiam suppositam naturæ communi; supponitur autem naturæ communi per individuationem, quam habet ex materia et accidentibus. Verum ex ignobilitate sui contingit quod dividitur per materiam in qua est, ita quod illa quæ est in isto, non est in illo : sicque in duobus exstat ignobilitas, utpote, quia dividitur, et quia componitur cum eo quod individuat eam duplici compositione, videlicet essentiali cum materia, et accidentali cum accidentibus individuantibus eam. Si igitur demus Deo quod est nobilitatis, et tollamus ab eo quod est ignobilitatis, significabit persona in divinis substantiam suppositam proprietati, non tamen compositam nec divisam in quibus est. Ideo unitas personarum semper in substantia manet, et numerus penes modum exsistentiæ ab alio, ut dixit Richardus. Pluralitas ergo personarum referri non potest ad aliquid absolutum significatum in hoc nomine, persona : quia tunc aliquid de substantia esset in una persona, quod non esset in alia. Hinc caute loquendum est hic, scilicet ut persona significet substantiam suppositam cum singulari proprietate, in qua secundum exsistentiæ modum admittitur numerus, etsi non numeretur substantia significata : ut quum dicitur, Duæ sunt personæ, vel, Tres sunt personæ, referatur numerus ad personam secundum exsistentiæ proprietatem, et non secundum multitudinem substantiæ significatæ. — Hæc Albertus.

Concordat Udalricus, inter cetera loquens : Ex his solvitur quæstio multum gravis, habens pro utraque parte varias auctoritates Sanctorum, videlicet, an persona significet in divinis essentiam, an relationem. Dicendum enim quod tria significet : principaliter enim substantiam

significat quæ est suppositum sive hypostasis, et cum illa implicat proprietatem, connotatque substantiam quæ est communis essentia. Et quoniam in divinis non est determinatio nisi per proprietates, ideo dicit ibi suppositum distinctum sola proprietate ad dignitatem pertinente, quæ est relatio originis. Porro prima substantia non recipitur in divinis, quoniam ipsa in relatione dicitur ad secundam, quæ est universale, quod secundum Philosophum, nihil est aut posterius est. In divinis vero nihil est prius aut posterius. Hæc Udalricus.

Circa hæc asserit Thomas : Nomen personæ proprie competit Deo, non tamen ut creaturis, sed modo nobiliori. Salvatur enim ratio personæ in divinis, secundum quod persona seu Deus habet esse per se subsistens in natura intellectuali. — Si autem objiciatur, quia persona dicitur quæ substat alicui proprietati, Deus autem nulli substat : dicendum, quod in Deo nihil secundum rem ponitur sub alio, sed tantum secundum modum intelligendi, prout Deus intelligitur quasi substans suæ proprietati personali aut essentiali, secundum quod appellatur substantia; vel quasi substans suo esse, secundum quod dicitur subsistentia. Attamen quia secundum rem nihil est ibi sub alio, ideo Richardus de S. Victore volens proprie loqui, dicit quod personæ divinæ non subsistunt, sed exsistunt, in quantum videlicet distinguuntur proprietatibus originis, secundum quas una est ex alia, quibus non supponuntur per modum subjecti : ideo divinas personas non dicit esse subsistentias, sed exsistentias.

Præterea de significatione personæ invenitur multiplex doctorum sententia. Quidam etenim dicunt quod sit univocum, alii quod æquivocum. Æquivocatio vero nominis hujus a diversis tripliciter assignatur. Nam quidam assignant eam secundum temporis diversitatem, ita quod ante hæreticorum inquisitionem significavit divinam essentiam ut distinctam ab

A essentiis aliis ; postea vero significatio ejus fuit mutata, ita ut in plurali numero significet relationem; atque deinde ex usu modernorum tractum est ad significandum relationem etiam in singulari. Hoc autem rationabile non videtur, quia plurale non est nisi geminatum singulare : unde eadem est significatio in singulari et plurali sub consignificatione diversa. Insuper constat quod usus variatus significationis nominis hujus non est irrationabilis : oportet ergo quod in significatione nominis hujus aliquid attendatur

B secundum quod eo sic et sic possumus uti. Alii assignant multiplicitatem nominis hujus et diversa significata ipsius, non ex diversitate temporis, sed ex propria significatione nominis. Dicunt namque simpliciter, quod interdum designat essentiam, quandoque hypostasim, aliquando proprietatem, ut infra Magister sentire videtur. Sed nullum istorum trium videtur complete comprehendere significationem personæ. Imo persona videtur omnia illa includere:

C significat enim quid subsistens in natura intellectuali, distinctum aliqua proprietate. Alii assignant multiplicitatem significationis personæ ex adjuncto. Dicunt namque quod quando per se sumitur, designat substantiam; sed ex adjuncto termino partitivo aut numerali, trahitur ad significationem relationis : ut quum dicitur, duæ personæ, vel, alia persona. Quod non videtur, quoniam nomina significantia substantiam absolute, non recipiunt talem additionem : quia non dicimus plures Deos,

D nec alium Deum. — Conformiter qui dicunt quod sit nomen univocum variantur. Quidam etenim dicunt, quod in sua significatione claudit terminum unum, puta substantiam vel subjectum : et significat substantiam non quæ est essentia, sed quæ dicitur hypostasis vel substantia prima. Sed hoc non videtur sufficere, quoniam nihil absolutum in divinis numeratur : idcirco si nullo modo relationem importaret, non posset in plurali prædicari. Alii dicunt, quod in sua significatione

includit unum principaliter et quasi in recto, aliud secundario et oblique. — Hæc Thomas.

Qui consequenter recitat prætactas opiniones quemadmodum ex Alberto jam tactum est, nec multum objicit eis, quamvis non approbet eas. Et addit : Ut videatur quid veritatis sit in singulis opinionibus istis, et in quo deficiant, considerandum quia (ut dictum est) persona significat individuam substantiam. Individuum vero significari potest dupliciter, utpote : per nomen secundæ intentionis, sicque nomen hoc, individuum, seu singulare, non significat rem singularem, sed singularitatis intentionem; et item per nomen primæ intentionis, quod significat ipsam rem cui convenit intentio singularitatis : et ita significatur nomine isto, persona, quod significat rem cui accidit intentio individui. Itaque juxta hoc, dupliciter possumus loqui de significatione personæ, utpote : per se, secundum id quod hoc nomen, persona, secundum se significat ; atque per accidens, secundum quod accipitur in tali vel tali natura. Per se autem significat intellectualem substantiam, quæcumque sit illa, et qualitercumque individuetur. Si vero accipiatur natura humana, significat hoc quod est subsistens in tali natura, et distinctum tali distinctione qualis competit naturæ humanæ. Et sic loquimur hic de significatione personæ prout dicitur persona divina : et ita significabit hoc quod est distinctum exsistens in natura divina.

Ut igitur videamus quid sit ibi distinctum, et qualiter competat sibi nomen personæ, notandum est quod secundum necessitatem fidei, quæ in Deo unum et tres confitetur, oportet ponere aliquod commune, secundum quod sunt unum, et aliquod proprium, quod est distinguens, ex qua distinctione sunt tres : et unum illud exstat essentia, distinguens vero consistit relatio. Et quoniam in divinis nulla est compositio, oportet ut deitas intelligatur realiter idem quod Deus, paternitas

A quoque idem quod Pater. Si ergo accipiamus hæc quatuor, Deus, deitas, Pater, paternitas, constat quod deitati prout sic significatur ut natura quædam, non convenit ratio personæ : primo, quia non significatur ut per se subsistens; secundo, quia pluribus est communis, persona autem significat quid distinctum. Similiter hoc nomen, Deus, non habet rationem personæ. Nam quamvis significetur ut quid subsistens, tamen non habet rationem distinctionis : imo sicut Pater, Filius

B et Spiritus Sanctus conveniunt in hoc quod est deitas, ita in hoc quod est Deus. Sed verum est quod si tolleretur pluralitas personarum, et per consequens communitas Dei ac deitatis, Deus significaret personam ab aliis universis naturis distinctam proprietatibus essentialibus, et significaretur ut quædam persona. Similiter paternitas quum non significetur ut quid subsistens, nec ut distinctum, sed ut distinguens, non significatur per modum personæ. Pater quoque, quamvis significetur

C ut quid distinctum, non tamen significatur ut subsistens in natura aliqua, sed magis ut subjectum cuidam proprietati. Unde sicut album de ratione nominis sui non est persona, ita nec Pater; sed in quantum Deus et Pater sunt idem, non sicut accidens et subjectum, sed per omnimodam indifferentiam rei. Hinc dico, quod persona in divinis dicit relationem per modum substantiæ. Ipsa enim relatio quæ est distinguens, est distinctum : quia paternitas est Pater. Et quia persona signi-

D ficat quid distinctum exsistens in natura aliqua, ideo constat quod significat relationem, in quantum relatio est relatum, atque in quantum ipsum relatum est subsistens in tali natura. Ideo patet quod persona significat relationem per modum substantiæ, non quæ est essentia, sed quæ est suppositum habens essentiam.

Hinc omnes opiniones prætactæ quoad aliquid verum dixerunt. Qui enim asseruerunt quod nomen personæ est æquivocum, pro tanto verum locuti sunt, quod

quum in persona includantur et proprietas et hypostasis et essentia, quod significat relationem ut hypostasim, significat quoque essentiam, quæ est ipsa hypostasis, et etiam proprietatem, quæ est ipsum suppositum. Propterea quandoque poni potest pro uno, quandoque pro alio. Sed hoc accidit personæ ex hoc quod in divinis omnia prædicta sunt unum secundum rem. Conformiter qui dixerunt quod significat tantum hypostasim, attenderunt modum secundum quem significat nomen, quia significat per modum subsistentis. Qui autem dixerunt quod significat substantiam in recto, attenderunt substantiam quæ est hypostasis proprietate distincta. Qui autem dixerunt econtra, attenderunt substantiam quæ est essentia. Qui vero dixerunt quod significat hypostasim et proprietatem positam circa eam, non acceperunt hypostasim ex parte qua subsistit divinæ naturæ, nec ut significatur hoc nomine, Deus, quod indistincte convenit tribus personis; sed ex parte illa qua hypostasis est ipsa relatio distinguens hypostasim, quia in Deo idem est distinguens et distinctum. Demum qui dixerunt quod proprietas non ponitur circa substantiam ut distinguens ipsam, considerarunt econverso. — Hæc Thomas in Scripto.

Porro in prima parte Summæ, quæstione vicesima nona, fatetur : Circa significationem nominis hujus, persona, in divinis, difficultatem ingerit quod de tribus prædicatur pluraliter præter naturam essentialium nominum; nec etiam ad aliquid dicitur, sicut nomina quæ relationem significant. Unde quibusdam visum est, quod hoc nomen, persona, simpliciter et ex virtute vocabuli essentiam significet in divinis, sicut hæc nomina, Deus, sapiens; sed propter hæreticorum instantiam accommodatum sit ex ordinatione concilii, ut possit poni pro relativis, potissime in plurali atque cum termino partitivo. Sed hæc non videtur sufficiens responsio, quoniam si hoc nomen, persona, ex sua si-

A gnificatione non habet nisi quod designet essentiam in divinis, non fuisset hæreticorum quietata calumnia ex hoc quod dictum est Patrem et Filium et Spiritum Sanctum tres esse personas, imo majoris calumniæ data fuisset occasio. Ideo alii aliter dixerunt, ut supra jam tactum est.

Ad evidentiam igitur quæstionis istius, sciendum quod aliquid est de significatione minus communis, quod non est de significatione communioris. Aliud ergo est quærere de significatione personæ, et de B significatione personæ divinæ : quia persona in communi significat individuam substantiam rationalis naturæ; persona vero in quacumque natura significat quid distinctum in illa natura. Distinctio autem in divinis non est accidens, sed ipsamet divina essentia. Hinc distinctio seu distinctivum illud est subsistens, quemadmodum et divina essentia. Nam sicut Deus est deitas, ita Deus Pater est sua paternitas. Idcirco persona divina significat relationem ut subsistentem : quod est signi- C ficare relationem per modum substantiæ, quæ est subsistens hypostasis in natura divina, licet subsistens in natura divina non sit aliud quam natura divina. Et secundum hoc verum est quod hoc nomen, persona, significat relationem in recto, et essentiam in obliquo, non tamen relationem in quantum relatio, sed in quantum significatur per modum hypostasis. Similiter persona significat essentiam in recto, et relationem in obliquo, in quantum essentia est idem quod hypostasis. Hypostasis D vero in divinis significatur ut relatione distincta : sicque relatio per modum relationis significata, cadit in ratione personæ in obliquo. — Denique juxta hæc dici potest, quod hæc significatio nominis hujus, persona, non erat percepta ante hæreticorum calumniam : ideoque hoc nomen, persona, non fuit in usu Catholicorum nisi ut unum aliorum nominum absolutorum. Postmodum vero accommodatum est hoc nomen, persona, ad standum pro relativo, ex congruentia suæ significationis, ita ut

hoc quod stat pro relativo, non habeat solum ex usu, ut prima dixit opinio, sed etiam ex sua significatione. — Hæc Thomas in Summa. Et videntur in his Thomas, Albertus, Udalricus, satis concordes.

Ægidius demum de his scribit ita prolixe, quod tædium fuit perlegere. Contradicit etiam Thomæ in multis in ista materia, quamvis in principali conclusione parum aut nihil distet ab eo : quia concedit personam in divinis relationem insinuare.

Et verum est quod in positione Thomæ aliqua continentur quæ parvi sunt roboris, ut probationes quibus reprobare conatur acceptionem nominis personæ pro solo absoluto ad tempus, et quod deinde post inquisitionem hæreticorum impositum sit ad significandum relationem. Hoc enim B. Augustinus septimo de Trinitate diffuse et apertissime scribit, quemadmodum et Ægidius hic declarat atque in textu ostenditur. Et tunc habebant viri catholici valde rationabilem sufficientemque causam ad instituendum in hoc nomine personæ aliquid novæ significationis. — Item quod ait, quod sicut album non dicit personam de se, ita nec pater. Paternitas namque formaliter relationem importat, quæ convenire et inesse non potest nisi supposito. Nam sicut generare, ita patrem esse solius exstat suppositi. Verum est tamen, quod nomen hoc, pater, secundum se sumptum, commune est et convenit multis.

Insuper Petrus consonanter his ait : Hoc nomen, persona, primo fuit in moralibus institutum ad significandum personam larvatam, larvali sono proprietates alicujus exprimentem. Hinc a boatu vocis sonoræ, quam sonoram reddit larvale instrumentum, vocatur persona, quasi per se sonans, media producta, non correpta : et hoc, respectu habito magis ad proprietatem rei, quam compositionis nominis, secundum Boetium libro de Duabus naturis Christi. Inde extensum est nomen personæ ad irrationalia. Unde grammatici A suppositum verbi vocant personam, dicentes primam personam quæ loquitur, secundam, cui loquitur, tertiam, de qua loquitur, etiam in verbis quæ non significant actus rationales, ut latrare. Inde translatum est nomen personæ ad naturalia, atque ad significandum suppositum rationalis naturæ, distinctum proprietate ad dignitatem pertinente. Unde persona dicitur quasi per se una : unum vero vocatur quod est indivisum in se, et divisum ab aliis. Inde translatum est ulterius secundum B usum hominum, ad significandum hominem famosum, in statu alicujus dignitatis aut perfectionis seu eminentiæ constitutum, ut præsulem aut decanum. Et hoc rursus prout dicitur persona a per se sonando : sic quippe notat dignitatem notabilem. Inde translatum est ad supernaturalia et divina, in quibus improportionabiliter eminentiori est modo quam in creatis. Salvatur etenim ratio personalitatis in divinis secundum hoc quod est per se subsistere in natura intellectuali, et C distingui proprietate ad dignitatem pertinente.

Insuper Petrus : Persona, inquit, tam in singulari quam in plurali significat substantiam simul et proprietatem; sed quoniam proprietatem significat quasi ultimam differentiam completivam, ideo simpliciter dicitur significare relationem, substantiam vero secundum quid : quia significat rem de genere substantiæ, sed sub relativa proprietate. Hoc quoque quod relationem designet, convenit ei prout accipitur D in divinis loco materiæ, non secundum generalem rationem personæ. In definitione autem Boetii, qua persona dicitur rationalis naturæ individua substantia seu subsistentia, substantia dicitur a generali proprietate subsistendi per se; rationalis, a speciali proprietate intelligendi; individua, a singulari proprietate distinguendi. Persona igitur in divinis est quæ habet hæc tria : hoc autem est suppositum divinæ essentiæ, non ipsa essentia. Et est res naturæ et res habens divinam naturam,

non ipsa natura : quamvis divina natura A habeat proprietatem per se subsistendi et intelligendi, non tamen distinguendi, quum sit tribus personis communis. Ipsum vero divinum suppositum a generali natura habet rationem subsistendi per se, et a natura speciali habet rationem intelligendi, atque a forma singulari rationem distinguendi. Persona igitur in divinis significat tria illa, sed ultimum principalius, tanquam completivum. Dico igitur quod persona significat suppositum divinæ essentiæ tanquam id cui nomen imponitur, et B ideo significat hoc in recto ; divinam vero essentiam, tanquam id a quo nomen imponitur, ideo in obliquo, quemadmodum homo humanitatem. Et in divinis tria illa non solum constituunt unum, imo etiam unum sunt : proprietas namque est ipsa hypostasis, et utrumque est essentia. Unde Sancti videntur asserere quod persona designet essentiam, attendentes non tam ad modum significandi, quam ad rei significatæ naturam. Hæc Petrus.

His concordat quod aliqui dicunt, quod C significatio dictionis consideratur dupliciter : primo, formaliter, quantum ad id ad quod significandum nomen imponitur secundum communem nominis rationem ; secundo, quasi materialiter, quantum ad id cui nomen attribuitur in re aliqua speciali. Nomen ergo personæ, quia impositum est ad significandum rem subsistentem, distinctam ab aliis rebus subsistentibus in eadem natura, formaliter significat primam substantiam, quæ est suppositum, non autem substantiam quæ est essentia D vel quidditas. Quoniam vero subsistens distinctum in divinis non potest esse quid absolutum, sed solummodo relativum, ideo quasi materialiter persona in divinis significat relationem, quia relatio in divinis est subsistens.

Concordat quoque præhabitis Richardus : Persona, inquiens, est suppositum intellectualis aut rationalis naturæ, distinctum proprietate ad dignitatem pertinente. Et quamvis Deus non sit natura rationalis, est tamen natura intellectualis. Si autem objiciatur, quod individuum est superius ad personam, sed individuum non convenit in divinis, ut patuit supra, ergo nec nomen personæ : dicendum, quod individuum est superius ad personam creatam ; accipiendo tamen personam in generalitate suæ analogiæ, prout complectitur personam creatam et increatam, non est verum. — Nomen quoque substantiæ convenit Deo, non prout substantia dicitur a substando, sed a per se exsistendo. Creaturæ autem dicuntur substantiæ etiam primo modo, quoniam substant accidentibus suis. Insuper nomen essentiæ competit Deo : quia in omni re per se exsistente, considerari possunt *quod est* et *quo est ;* id autem quo est, est ipsa rei essentia, et ipsum quod est, est suppositum. Quum igitur Deus sit per se exsistens, in ipso considerantur *quo est* et *quod est,* id est essentia et persona ; sed aliter quam in creaturis : quia in Deo secundum rem sunt penitus idem, non sic in creaturis. Hæc Richardus.

Bonaventura etiam concors est præinductis, præsertim ex Petro. Addit tamen, quod substantia dicitur a substando dupliciter : primo, quia substat alicui ut inhærenti, et ita non convenit Deo ; secundo, quia substat alicui ut distinguenti, et ita convenit Deo, nec penitus proprie, nec prorsus improprie. Personæ enim proprietatibus suis aliquo modo dicuntur substare, tanquam distinguentibus ipsas personas, non tanquam inhærentibus accidentaliter ipsis personis.

Præterea de distinctione inter essentiam, substantiam, subsistentiam, et personam, scribit Bonaventura : Sicut in rebus creatis inveniuntur *quo est* et *quod est,* propter quod significantur in concretione et abstractione, ut dicatur homo, et humanitas ; sic intelligimus in divinis, quamvis intelligamus illa duo ibi indifferentia esse : et *quo est,* significamus abstractive hoc nomine, deitas ; et *quod est,* concretive hoc nomine, Deus. Et imposuimus

nomen quo significetur *quo est*, quod est A essentia; et ipsum *quod est*, et hoc est substantia. Et ita hæc duo nomina accipiuntur in divinis ex parte communis seu communicabilis. Est quoque in divinis accipere aliquid incommunicabile, et hoc est quid distinctum, seu quis distinctus. Quod contingit dupliciter intelligi seu significari, videlicet : in quantum distinguibile, et ita significatur per nomen subsistentiæ sive hypostasis; et item in quantum distinctum, sicque significatur per nomen personæ. Et quamvis in Deo non differant B distinguibile et distinctum, quia in ipso potentia æternaliter conjuncta est actui, tamen contingit ea duplici nomine significari prout dupliciter considerantur. Itaque differunt hæc quatuor nomina secundum modum intelligendi, sicut quo est et quod est, et qui est et quis est. Et quoniam in Deo idem est quo est et quod est, et distinguibile et distinctum ex alia parte, Sancti frequenter accipiunt essentiam et substantiam pro eodem : sic et hypostasis nomine utuntur Græci pro suppo- C sito actu distincto. Sicque distinctio per *quo est* et *quod est*, et per distinguibile et distinctum, non facit differentiam in divinis, nisi secundum rationem intelligendi. — Insuper quum fides dicat Deum esse unum et trinum, non possumus intelligere esse unum, nisi intelligendo quo est unum, et quod est unum. Primum est essentia, secundum substantia. Nec possumus intelligere quod sit trinus, nisi intelligendo distinctum, et quo distinguuntur : et illud quo distinguuntur, sunt proprieta- D tes; qui autem distinguitur, significatur ut distinctus. Quod potest esse dupliciter : primo, ut distinctus proprietate quacumque; secundo, ut distinctus proprietate ad dignitatem et nobilitatem spectante. Primum significatur nomine subsistentiæ, quæ dicitur prima substantia, et convenit non solum individuis rationalibus, sed etiam irrationalibus. Secundum significatur per hoc nomen, persona, pro quo Græci utuntur nomine hypostasis, quod convenit rationalibus tantum. Hinc ait Boetius, quod Græci utuntur nomine hypostasis pro supposito rationalis naturæ. Hæc Bonaventura.

Amplius de materia ista præ ceteris scribit diffusius Alexander : cujus dicta jam pro parte virtualiter sunt inducta. Tenet autem, quod persona in divinis dicatur secundum substantiam, non secundum relationem : ad quod allegat Richardum de S. Victore. Definitiones quoque personæ a Boetio et Richardo digestas eleganter exponit. — Insuper quærit de suppositione nominis hujus, persona, videlicet an supposita persona, supponatur essentia. Et respondet : Quamvis in divinis realiter idem sint essentia et persona propter simplicitatem divini esse, modus tamen qui non derogat simplicitati convenit personæ, qui non convenit essentiæ. Et hic modus est differentia habitudinis et proprietatis originis, qua dicitur : Pater est, sed non est ab alio; Filius est a Patre per generationem, Spiritus Sanctus ab utroque per processionem. Etenim secundum istius exsistentiæ modum distinguuntur personæ, non essentia. Quum ergo suppositio sequatur modum significationis, patet quod persona supposita, non supponatur essentia. Nam persona distinguitur, multiplicatur, gignit et gignitur : quorum nullum convenit divinæ essentiæ. — Præterea quærit, an persona idem significet in singulari et in plurali. Ad quod respondet : Secundum Boetium et Richardum, hoc nomen, persona, in singulari et in plurali significat substantiam quæ est hypostasis, hoc est per modum substantiæ singularis. Quum enim dicitur persona, intelligitur aliquis unus, qui tamen sit rationalis naturæ; et quum dicitur, tres personæ, intelliguntur tres aliqui, qui tamen rationalis naturæ consistant. — Rursus quærit, an nomen subsistentiæ sit essentiale vel personale. Et respondet : Quemadmodum secundum Boetium libro de Duabus naturis Christi, intentio (id est ratio) substantiæ duobus modis exponitur, puta, negatione,

ut dicatur substantia, quia non est in subjecto, id est, quia per se exsistit; et affirmatione, ut dicatur substantia quoniam ceteris subest : sic in divinis substantia duobus dicitur modis, videlicet substantialiter pro essentia, et personaliter pro re proprietati subsistente, sicque substantia idem est quod hypostasis : tamen propter hæreticos modo non utimur hac significatione substantiæ in divinis, ne dicendo tres substantias, detur simplicibus erroris occasio. Conformiter ratio subsistentiæ dupliciter dicitur. Primo, quia non indiget accidentibus ut sit : et ita substantialiter dicitur, sicut οὐσίωσις. Secundo dicitur ab actu subsistendi : et sic personaliter sumitur, estque idem quod hypostasis; et dicuntur in divinis tres subsistentiæ, sicut tres hypostases. Hæc Alexander.

Quocirca mirum videtur, quod tantus doctor ait personam in divinis essentialiter seu secundum substantiam dici, quum tamen testetur subsistentiam atque substantiam personaliter dici ibidem, secundum quod dicuntur a substando seu subsistendo proprietati, atque ut tantum valent sicut hypostasis, quam etiam personaliter relativeque dici fatetur : quæ re et ratione cum persona coincidit in divinis juxta modum præhabitum, siquidem proprietas seu relatio est de ratione personæ in divinis, ut patuit.

Amplius etiam Alexander quærit, quæ sit communitas personæ in divinis. Nihil enim videtur commune tribus personis nisi essentia divina secundum rem; sed significatum per nomen personæ est tribus commune : ergo significat idem quod essentia. Contra, una numero essentia est in tribus, non una persona. Hinc quidam dixerunt duplex esse commune in divinis : unum secundum rem, quod est essentia; aliud secundum intellectum, quod est persona. Tres enim personæ conveniunt in hoc quod est esse distinctum personali relativave proprietate. Alii dicunt, quod persona est commune tribus sicut essentia, sed alio modo, videlicet

A commune proportione seu habitudine trium ad unum. Hæc Alexander.

De hac item materia scribit Antisiodorensis in Summa sua, primo libro : Hoc nomen, persona, partim dicitur secundum essentiam, et partim secundum relationem : quia in definitione personæ expresse significatur essentia, quum dicitur, rationalis naturæ; designatur etiam in definitione illa relatio sive discretio, quum dicitur, individua substantia. Et quantum ad hoc quod dicitur secundum essenti-
B am, excipitur a communi regula illa quod nomina essentialia dicuntur de divinis personis simul sumptis singulariter, non pluraliter. Et quoniam primo significat distinctionem, idcirco pluraliter dicitur de Patre et Filio ac Spiritu Sancto, magis quam nomina mere essentialia. Persona igitur dicitur secundum relationem, et includit in se id ad quod dicitur sua relatio, quia is est sensus : persona, id est, res rationalis naturæ distincta ab alia. Communitas autem personæ ad Patrem et Fili-
C um ac Spiritum Sanctum, est communitas secundum rationem. Hæc Antisiodorensis, qui de his loquitur copiose.

Circa hæc quærit Durandus, an persona sit nomen rei vel intentionis. Ad quod respondet : De hoc sunt duæ opiniones. Una, quod significat intentionem : quia quod dicit individuum in omni genere, et suppositum in genere substantiæ, hoc dicit persona in genere intellectualis naturæ. Sed individuum et suppositum sunt
D nomina intentionum, non rerum : igitur et persona. Vocatur autem hic intentio, non ratio quam format circa rem ipse intellectus, ut sunt genus et species; sed large accipitur hic pro conditione rei quæ ex opposito correspondet intentioni universalitatis proprie sumptæ, ut singularitas, individuatio, suppositatio, quæ contrahunt speciem, quemadmodum species ipsum genus. Alia opinio est, quod persona non significat intentionem, sed rem intentioni subjectam : quia hoc nomen,

persona, impositum est ad significandum suppositum intellectualis naturæ, quod dignitatem importat; intentiones autem non important aliquam dignitatem, sicut universalitas non importat majorem dignitatem in homine quam in asino. Dicunt igitur isti, quod sicut aliquis homo non significat intentionem, sed rem intentioni subjectam, quæ est individuum vagum in natura humana; sic persona, quum sit individuum vagum in natura intellectuali, significat non intentionem, sed rem. Quocirca impossibile esse videtur quod persona dicat solum rem intentioni subjectam, quæ res est individuum vagum : quoniam res intentioni subjecta quæ est individuum vagum, de sua natura communicabilis est pluribus, imo et tot sicut natura subjecta intentioni speciei : nam de tot prædicatur aliquis homo, ut homo. Persona vero est quid incommunicabile. — Hinc puto, quod æquivoce utimur nomine personæ, videlicet interdum pro intentione, sicque definitur a Boetio et Richardo ; quandoque vero pro re subjecta, ut quum dicimus : Talis est bona persona. Insuper dico, quod si persona dicat solam intentionem, sic nec in Deo neque in creaturis significat substantiam neque relationem; si vero significet rem intentioni subjectam, sic quoque nec substantiam nec relationem significat, sed abstrahit ab utroque. Formalis namque intellectus et significatum definitionis personæ abstrahit ab essentia et relatione. Boetius namque personam definit dicendo : Persona est rationalis naturæ individua substantia (vel subsistentia). Quod idem est ac si diceretur, Persona est suppositum. Ibi enim ponitur substantia individua pro supposito seu hypostasi. Sed extra significatum et intellectum hujus definitionis, est essentia atque relatio, ut patet de se. Nam etsi in divinis non esset nisi unum suppositum essentiale, ut gentiles imaginantur, adhuc ei ratio conveniret personæ. Hæc Durandus.

Cujus dicta videntur patere calumniæ, quoniam juxta præhabita ex verbis SS. Augustini, Ambrosii, Boetii, quidquid proprie dicitur in divinis, dicitur essentialiter aut relative, et vel essentiam vel relationem significat. Denique in definitione Boetii, individua substantia (vel subsistentia) tantum valet sicut substantia incommunicabilis : per quod notatur relatio seu proprietas distinctiva, quæ incommunicabilitatis est ratio. Sicque in definitione illa Boetii tam substantia quam relatio formaliter includuntur. Quod si juxta infidelium imaginationem, non esset in divinis nisi unum essentiale suppositum, dico quod illi supposito non conveniret definitio personæ a Boetio tradita secundum veram atque catholicam intelligentiam definitionis illius, præsertim quum juxta illius definitionis tenorem, in divinis sint tres personæ : quod verum non esset, nisi in ratione personæ includeretur relatio, quæ teste Boetio, sola multiplicat Trinitatem. Nec verum censetur quod persona prout a Boetio definitur, solam intentionem designet, quia intentio illa non est individua subsistentia rationalis naturæ : sicut nec homo quum definitur esse animal rationale, dicit solam intentionem, quæ nec est animal, nec prædicabilis de individuis hominis. Sed sumuntur in definitionibus illis res ipsæ, puta persona et natura, prout in ipsis et super ipsas fundatur sive fundabilis est secunda intentio, quæ vocatur respectus per rationis exercitium fabricatus et adinventus super et circa rem ipsam. Unde logica dicitur esse de intentionibus secundis, adjunctis primis, id est fundatis super res ipsas seu super earum essentias, quæ primo ab intellectu concipiuntur, antequam super eas fundentur respectus communitatis, quæ intentiones secundæ vocantur.

Præterea etiam Scotus movet hic quæstionem hanc, utrum persona secundum quod dicit aliquid commune Patri et Filio ac Spiritui Sancto, dicat præcise aliquid secundæ intentionis. Et respondet : In definitione Richardi dicentis, Persona est

intellectualis naturæ incommunicabilis exsistentia, quæ definitio est expositio definitionis Boetii: in hac, inquam, definitione nil ponitur quod significet intentionem secundam: quoniam ex natura rei sine opere intellectus, est in Patre natura intellectualis et entitas incommunicabilis. Et incommunicabilitas ista est duplex, secundum quod communicabile dicitur modis duobus. Primo, prout id quod communicabile est, est realiter idem cuilibet eorum quibus communicatur, ita quod quodlibet illorum sit ipsum: sicque universale communicatur inferioribus de quibus et prædicatur. Secundo, communicatur aliquid ut forma qua aliquid est, sed non est ipsum: quemadmodum anima communicatur corpori, quæ non est corpus. Et utroque modo deitas communicabilis est, persona autem neutro modo; et utraque incommunicabilitas ista est de ratione personæ. Propter quod anima separata non est persona, quia quamvis habeat primam incommunicabilitatem, non tamen secundam. Et utraque incommunicabilitas requiritur ad rationem personæ, et est in re ex natura rei: sicque nihil de ratione personæ dicit intentionem secundam. Hæc Scotus.

In cujus verbis videtur obscurum, quod ait divinitatem utroque modo communicabilem. Non enim communicatur personis divinis neque ad intra nisi his cum quibus realiter idem est, et quarum quælibet est realiter Deitas ipsa; nec communicatur rebus creatis ut forma. Nisi forsan Scotus dicere velit, quod in Christo communicata est naturæ assumptæ: cui tamen non est communicata ut forma qua ipsa natura assumpta formaliter sit, ita quod sit forma ejus intrinseca et informans. — Præterea, quamvis ut Scotus affirmat, nihil dicatur in definitione illa personæ quod ad secundam intentionem sit pertinens, persona tamen prout in quadam generalitate ita describitur, videtur etiam aliquid secundæ intentionis includere. Omne enim commune pluribus com-

A municatum univoce et multiplicatum in eis, dicitur de eisdem secundum aliquam rationem universalis, vel saltem habentis se per modum universalis. — Postremo, quod persona prout a Boetio ac Richardo definitur, non dicat intentionem secundam præcise, etiam sic probatur: quia personæ taliter definitæ convenit esse terminum productionis realis seu generationis æternæ, ac adorari, et esse omnium creatorem: quæ secundæ intentioni nequaquam conveniunt. Quamvis autem per-
B sona sic definita atque aliqualiter communiter sumpta, dicat aliquid secundæ intentionis, hoc tamen est in concreto, non in abstracto: ideo potest prædicari de rebus primæ intentionis, et supponere pro eisdem.

Quoniam teste Alberto, materia ista una est de difficilioribus hujus libri materiis, ideo tam diffuse scripsi de ea.

Præterea circa distinctionem hanc quærit Bonaventura, Petrus, Richardus, et alii
C quidam, An sicut in divinis dicuntur plures personæ, ita dici possent plures dii, plures essentiæ sive substantiæ.

Ad quod Bonaventura respondet: In omni substantia cui convenit esse et operari, necessario intelligimus naturam et habentem naturam; quumque Deo conveniat esse et operari, ponimus in eo naturam, id est substantiam sive essentiam, et habentem naturam, id est personam. Quemadmodum autem rationalis creatura habet plures naturas, videlicet corporalem
D ac spiritualem, seu corpus et animam; sic econverso in Deo propter summam ipsius simplicitatem, in pluribus personis est una natura, quæ alio et alio modo a personis habetur. Quum ergo sit ibi una numero natura, non divisa nec numerata, ideo non sunt in divinis plures substantiæ, nec plures essentiæ; sed quia habentes naturam sunt plures, recte dicuntur plures personæ. — Hinc quoque non licet dicere Patrem et Filium ac Spiritum esse plures aut tres deos, quoniam numerus

pluralis significat plurificationem termini A singularis secundum suppositum, et formam in nomine substantivo : quia plurale geminat suum singulare. Quumque forma importata hoc nomine, Deus, utpote deitas, non multiplicetur, non sunt plures aut multi dii, nisi participative. Hæc Bonaventura. — Idem Richardus.

Imo in isto concordant omnes. Quod enim pure essentialiter et absolute dicitur in divinis, non multiplicatur. Distinctio autem in divinis accipitur a proprietatibus personalibus relativis, quæ penes ori- B ginem opponuntur (ideo plures personæ dicuntur), non a proprietatibus essentialibus, quæ oppositionem non habent ad invicem, neque ab invicem realiter distinguuntur sicut relationes originis, prout Thomas, Albertus Ægidiusque declarant.

Porro ut hæc clarius pateant, adjiciendum quod de quæstione hac scribit Petrus, inquiens : Divinorum essentialium nominum quædam significant essentiam non pure, sed cum relatione inclusa, ut æqualis et similis : quæ ratione relationis inclusæ dicuntur in divinis pluraliter, quia personæ æquales sunt et invicem coæquales. Quædam vero significant essentiam pure, et hoc dupliciter : primo, per modum substantiæ seu substantive; secundo, per modum accidentis, ut nomina adjectiva, et verba ac participia. Et quoniam adjectiva et accidentia numerantur secundum numerum suorum substantivorum et subjectorum seu suppositorum, ideo ista pluraliter prædicantur in divinis; non autem quæ substantive dicuntur, ut Deus, essentia. Hæc Petrus.

DISTINCTIO XXIV

A. *Quid significetur his nominibus, unus vel una, duo vel duæ, tres vel tria, trinus vel trinitas, plures vel pluralitas, distinctio vel distinctæ, quum his utimur de Deo loquentes.*

HIC diligenter inquiri oportet, quum in Trinitate non sit diversitas vel singularitas, nec multiplicitas vel solitudo, quid significetur his nominibus, scilicet, unus vel una, duo vel duæ, tres vel tria, trinus vel trinitas, plures vel pluralitas, distinctæ vel distinctio, quum dicitur, unus Deus, duæ personæ vel tres personæ, plures personæ, distinctæ sunt personæ; vel quum dicitur, distinctio personarum, pluralitas personarum, trinitas personarum, et hujusmodi. Videmur enim hoc dicentes, numerorum quantitates et rerum multitudinem vel multiplicitatem in Deo ponere. Quid ergo ista ibi significent, ipso de quo loquimur aperiente, insinuare curemus.

B. *Magis illa dicuntur ad excludendum ea quæ non sunt in Deo, quam ad ponendum aliqua.*

Si diligenter præmissis auctoritatum verbis intendimus ut dictorum intelligentiam capiamus, magis videtur horum verborum usus introductus ratione removendi atque excludendi a simplicitate Deitatis quæ ibi non sunt, quam ponendi aliqua.

C. *Quid per unum significetur, quum dicitur, unus Deus.*

Quum enim dicitur, unus Deus, multitudo deorum excluditur, nec numeri quantitas in Divinitate ponitur : tanquam diceretur, Deus est, nec multi sunt vel plures dii. Unde Ambrosius in libro de Trinitate ait : Quum unum dicimus Deum, unitas excludit numerum deorum, nec quantitatem in Deo ponit, quia nec numerus nec quantitas in Deo est*.

Ambr. de Fide ad Gratian. lib. I, n. 19.
* ibi est

D. *Quo sensu dicitur, Unus est Pater, vel, Unus est Filius.*

Similiter quum dicitur, Unus est Pater, vel, Unus est Filius, et hujusmodi; ratio dicti hæc est, quod non sunt multi Patres vel multi Filii, ita et de similibus. Item, quum dicimus plures esse personas, singularitatem atque solitudinem excludimus, nec diversitatem nec multiplicitatem ibi ponimus : quasi diceretur, Sine solitudine ac singularitate personas confitemur. Unde Hilarius in quarto libro de Trinitate sic ait : Dixit Deus, Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram. Quæro nunc, an solum Deum sibi locutum existimes, an hunc sermonem ejus intelligas ad alterum exstitisse. Si solum fuisse dicis, ipsius voce argueris dicentis : Faciamus, et, Nostram. Sustulit enim singularitatis ac solitudinis intelligentiam professio consortii : quia aliquod consortium esse non potest ipsi solitario, neque solitudo solitarii recipit *faciamus*, nec alieno a se diceret *nostram*. Attende, lector, his verbis, et vide quia nomine consortii pluralitatem significavit. Professio ergo consortii, est professio pluralitatis, quam professus est dicens, Faciamus, et, Nostram. Pluraliter enim utrumque dicitur. Sed hac professione pluralitatis, non diversitatem vel multitudinem posuit, sed solitudinem et singularitatem negavit. Sic ergo quum dicimus plures personas, vel pluralitatem personarum, singularitatis et solitudinis intelligentiam excludimus.

Hilar. de Trinitate, lib. IV, n. 17.
Gen. I, 26.

E. *Quid per ternarium significetur, quum dicitur, tres personæ.*

Ita etiam quum dicimus tres personas, nomine ternarii non quantitatem numeri in Deo ponimus, vel aliquam diversitatem; sed intelligentiam non ad alium nisi ad Patrem et Filium et Spiritum Sanctum dirigendam significamus, ut sit hujus dicti intelligentia : Tres personæ sunt, vel tres sunt, Pater et Filius et Spiritus Sanctus : id est, nec tantum Pater, nec tantum Filius, nec tantum Pater et Filius in Deitate sunt, sed etiam Spiritus Sanctus, et non alius ab his; similiter, non tantum est ibi hæc persona vel illa, vel hæc et illa, sed hæc et illa et illa, et non alia. Et hoc fore ita intelligendum Augustinus satis ostendit, ubi dicit, quod illo nomine non diversitatem intelligi voluit, sed singularitatem noluit.

Aug. de Trinitate, lib. VII, n. 9.

F. *Quid per duo, quum dicitur, duæ personæ, vel, Pater et Filius duo sunt.*

Similiter quum dicitur, Duo sunt Pater et Filius, non dualitatis quantitatem ibi ponimus; sed hoc significamus, quod non est tantum Pater, nec tantum Filius, sed Pater et Filius, et hic non est ille; ita et de aliis hujusmodi. Ita etiam quum dicimus, Pater et Filius sunt duæ personæ, hoc significamus, quod non tantum Pater est persona, nec tantum Filius est persona, sed Pater est persona, et Filius est persona, et hæc non est illa.

G. *Ex quo sensu dicitur in personis distinctio, vel personæ distinctæ.*

Quum autem dicimus, Distinctæ sunt personæ, vel, Distinctio est in personis; confusionem atque permixtionem excludimus, et hanc non esse illam significamus. Quumque addimus, Distinctæ sunt personæ proprietatibus, sive, differentes proprietatibus : aliam esse hanc personam et aliam illam suis proprietatibus significamus; et quum dicimus, aliam et aliam, non diversitatem vel alienationem ibi ponimus, sed confusionem Sabellianam excludimus.

H. *Quomodo ibi accipiatur discretio.*

Ita etiam quum dicuntur discretæ personæ, vel quum dicitur discretio in personis esse, eamdem intelligentiam facimus. Eodem enim modo ibi accipitur distinctio, quo discretio. Et congrue dicitur ibi esse discretio vel distinctio, non diversitas vel divisio sive separatio. Unde Ambrosius in primo libro de Trinitate : Non est ipse Pater qui Filius, sed inter Patrem et Filium expressa distinctio est. Ambr. de Fide ad Gratian. lib. I, n. 16.

I. *Quomodo trinitas ibi accipiatur.*

Quum vero dicitur, Deus trinus, vel quum dicitur, trinitas, id significari videtur quod significatur quum dicitur, tres personæ : ut sicut non potest dici, Pater est tres personæ, vel, Filius est tres personæ; ita non debeat dici, Pater est trinitas, vel, Filius est trinitas.

K. *Hoc videtur contrarium esse prædictis.*

Hic non est prætermittendum, quod quum supra dictum sit, Deum nec singularem nec multiplicem esse confitendum, idque Sanctorum auctoritatibus sit confirmatum, in contrarium videtur sentire Isidorus, dicens : Distinguendum est inter trinitatem et unitatem. Est enim unitas simplex et singularis, trinitas vero Isid. Etymol. lib. VII, c. IV. Different. lib. II, n. 3.

multiplex et numerabilis, quia trinitas est trium unitas. Ecce unitatem dicit esse singularem, et trinitatem multiplicem et numerabilem. Sed ad hoc dicimus, quia singularem accepit sicut et alii accipiunt unum ; multiplicem vero et numerabilem, sicut alii dicunt trinum.

SUMMA
DISTINCTIONIS VICESIMÆ QUARTÆ

In tota hac distinctione inquiritur et tractatur, qualiter Deo conveniant ea quæ numerum et diversitatem ac multiplicitatem important, et quid in divinis significent, qualiter etiam unus et unitas in Deo accipiantur.

QUÆSTIO PRIMA

Hic quæritur primo, **An Deo vere ac proprie competat unitas.**

Videtur quod non. Primo, quoniam S. Di-
cap. II, XIII. onysius in libro de Divinis nominibus protestatur, quod Deus est ante omne unum, et ante omnem unitatem ac multitudinem, et ante omnem diversitatem ac ordinem : ergo non convenit ei esse unum aut unitatem. — Secundo, quoniam unum aliquid superaddit enti, alioqui non distingueretur ab eo : in simplicissimo autem Deo non est additio. — Tertio, unitas est principium numeri, secundum Philosophum ; atque ut addit Boetius, unitas est potentia omnis numerus : idcirco est reductive in genere quantitatis, sicut et punctus. Deo autem non convenit quantitas : ergo nec numerus. — Quarto, unum dicitur indivisum in se, et divisum ab aliis : unde videtur quod omne unum sit in se terminatum. Deus autem in se interminatus est : non ergo est unus.

In contrarium sunt ratio naturalis et Scripturæ auctoritas, quum naturalis ratio (ut patuit) demonstret quod unus sit verus Deus.

A Ad hoc Alexander respondet : Inter omnes unitates quæ possunt esse aut intelligi, summa et maxima est unitas Dei ; nec ei repugnat pluralitas personarum aut notionum. Et quod dicitur, quod major est unitas sine pluralitate quam cum pluralitate, dicendum quod hoc verum est in rebus creatis, non in divinis : imo sicut unitatem summæ potentiæ magis declarat multitudo creaturarum atque effectuum, quam unitas ; ita pluralitas personarum amplius manifestat unitatem divinæ es-
B sentiæ, quam unitas personæ aut notionis. Unde secundum Augustinum, sicut verbum declarat id quod habetur in animo, sic pluralitas personarum virtutem ac unitatem divinæ pandit essentiæ. Itaque in hoc unitas ac simplicitas universalis essentiæ ab unitate divinæ essentiæ deficit, quod quamvis utraque communicata sit pluribus, universalis tamen essentia multiplicatur ac numeratur in his quibus communicatur, divina vero essentia permanet numero una et eadem in personis.
C Denique, quidquid est in divinis, ad unitatem reducitur ac refertur. Nam Patrem generare, nil aliud est quam Patrem esse Patrem ; et Patrem esse Patrem, nil aliud est quam Patrem esse ; et Patrem esse, non aliud est quam divina essentia. Idem dicendum de Filio ac Spiritu Sancto. Sicque omnia ista et omnes relationes ac notiones ad unitatem reducuntur essentiæ, atque ut divinus Dionysius loquitur, generationis De Divin.
fecunditas declarat essentiæ unitatem. — nom. c. IX.
Hinc ad Eugenium libro quinto scribit
D Bernardus : Inter omnia quæ recte unum dicuntur, arcem tenet unitas Trinitatis. Nempe in omnibus in quibus communicat creatura cum Creatore, Creator creaturam excedit in infinitum : ideo sicut in bonitate, potestate et sapientia, ita in unitate

et simplicitate Creator eminet omnibus incomparabiliter et penitus infinite. Hæc Alexander.

De hac materia dicta sunt multa supra in secunda et tertia distinctione, ubi de distinctione attributorum et personarum tractatum est. Ubi etiam ex dictis Henrici
tom. XIX, p. 157A et s. allegatum est et monstratum, quod omnia quæ in Deo sunt seu in divinis, sunt purissima ac simplicissima singularitas, quamvis nomen singularis juxta præhabita non dicatur proprie in divinis. Unde ut Alexander copiose declarat, unitas Dei non compatitur secum pluralitatem naturarum nec principiorum, sed personarum et idearum ac attributorum, imo et notionum et relationum : quæ ita a se invicem realiter distinguuntur, quod tamen in essentia unum et idem sunt.

Consonat Thomas : Deus, inquiens, vere ac propriissime unus est : quia secundum quod aliquid habet se ad indivisionem, ita se habet ad unitatem. Nam teste Philosopho, ens dicitur unum, quoniam indivisum. Ideo illa quæ sunt indivisa per se, ut Socrates, verius unum sunt quam quæ sunt indivisa per accidens, ut Socrates et album, quæ sunt unum per accidens. Et inter ea quæ sunt unum per se, verius unum sunt quæ sunt indivisa simpliciter, quam quæ sunt indivisa respectu alicujus generis vel speciei aut proportionis : quæ etiam non dicuntur simpliciter unum, sed unum genere vel specie aut proportione; sed quod simpliciter indivisum est, simpliciter unum est, utpote unum numero. In hoc tamen est gradus. Aliquid enim indivisum est actu, quod tamen divisum est in potentia, vel divisione quantitatis, vel divisione essentiali, vel secundum utrumque, ut materialia ista composita, vel intellectu, ut cœlum. Aliquid etiam indivisibile est actu et potentia : et hoc multipliciter. Quoddam enim habet in sua ratione aliquid præter rationem indivisibilitatis, ut punctum, quod præter indivisionem importat situm; aliquid vero est quod nihil aliud importat, sed est ipsa sua

A indivisibilitas : ut unitas, quæ est principium numeri, et tamen inhæret alicui quod non est ipsa unitas, puta subjecto. Unde patet quod illud in quo nulla est compositio partium, nulla continuitas dimensionis, nulla accidentium varietas, et quod nulli inhæret, et quod nulli componibile est, est vere et summe unum, ut concludit Boetius. Et hoc est Deus, cujus unitas est principium omnis unitatis, atque mensura omnis rei : quia in omni genere id quod est maximum, est princi-
B pium ceterorum; et quod est simplicissimum, mensura est reliquorum in genere suo. Hæc Thomas in Scripto. — Qui etiam de unitate Dei scribit in prima parte Summæ, quæstione undecima, et in Summa contra gentiles libro primo.

Concordat Petrus. Qui etiam quærit hic, utrum unitas dicatur positive in Deo. Cujus quæstionis solutio valet ad intelligentiam horum. Itaque ait : De uno contingit loqui dupliciter : primo, quantum ad rem intellectam ; secundo, quoad intelligendi
C seu innotescendi principium : sicut de puncto. Punctum enim secundum rationem essendi, dicit positionem in quanto; secundum rationem vero innotescendi, dicit privationem, quoniam punctum est cujus pars non est. Quum enim sit simplex, minus notum est sensui : idcirco describitur per abnegationem partis quantitatis tanquam per rem notiorem. Similiter unitas secundum rationem essendi, dicit aliquid positive; secundum rationem vero innotescendi, dicit privationem. Quumque
D divisio sit notior sensui, ideo unitas notificatur per divisionis privationem. Hæc Petrus.

Concordat Richardus, dicendo quod unitas in Deo dicit divinam essentiam, nec aliquid aliud positivum. Quærit ergo Richardus, an unitas quæ est principium numeri, sit in Deo. Ad quod respondet : Unitatem esse principium numeri, intelligi potest dupliciter. Primo, quod sit effectivum principium numeri : sicque unitas divina est principium omnis numeri, et

unitas quæ sic est principium numeri, est in Deo. Secundo sic, quod unitas sit pars numeri simpliciter : et sic unitas quæ est in Deo, non est principium numeri. Quamvis enim in Deo sit numerus personarum, non tamen est in eo numerus simpliciter, ut infra patebit. Denique unitas Dei et unitas creaturæ non constituunt numerum simpliciter. Quæ namque constituunt simpliciter numerum univocantur in aliquo : quia quæcumque simpliciter numerantur, sub communi aliquo numerantur. Deo autem et creaturæ nihil est commune, similiter nec unitati Dei et creaturæ. Ideo non est proprie concedendum quod Deus et lapis sint duo, quamvis Deus sit unus et lapis sit unus, nisi eo modo quo contingit aliqua numerari sub uno communi de eis analogice dicto. Hæc Richardus.

Bonaventura demum : Quorumdam, inquit, et præsertim Magistri, fuit opinio, quod quidquid sit de hoc nomine, unum, in creaturis, in Deo non dicatur positive, sed privative dumtaxat. Et assumit auctoritatem a S. Hilario, quamvis ille aperte non dicat hoc, sed ait quod horum nominum usus inventus est magis causa privandi quam ponendi quidquam in Deo. Et ratio fuit Magistri, quoniam unum positive sumptum, principium est quantitatis ac numeri ; Deus autem in se quantitatem non habet, neque in se est numerabilis, nec connumerabilis aliis. Et quamvis positio ista videatur probabilis, tamen communiter non tenetur : quoniam unitas multo perfectius est in Deo quam in creaturis. Quum ergo in creaturis sit aliquid positive, multo magis in Deo. Rursus, quum omnis unitas ad primam unitatem finaliter reducatur, nec finalis reductio sistat in privatione, oportet quod unitas Dei sit aliquid positivum. Idcirco dicendum, quod loquendo de uno in creaturis quantum ad rationem intelligendi, sic dicitur privative, sed dicitur positive quantum ad rem intellectam. Et ratio est, quia unum habet rationem primi : prima autem non intelliguntur nec notificantur a nobis nisi per posteriora. Porro loquendo de uno quantum ad rem intellectam, sic in rebus inferioribus habet respectum tam ad materiam quam ad formam : et ratione respectus ad materiam, est in se indivisum, potentia tamen divisibile ; et quia potentia materialis se habet per modum privationis, idcirco et unum secundum istum respectum. Ratione vero respectus ad formam, quæ dat esse distinctum et limitatum, sic unum dicit quid positivum, videlicet esse divisum ab aliis. Quumque in Deo nihil sit materiale, sed formalitas summa et maxime actualis, unum in Deo non nisi positive accipitur ; in creaturis autem, in quibus attenditur secundum formam atque materiam, interdum accipitur positive, aliquando privative. — Si autem objiciatur, quod unum non est principium numerandi in Deo, ergo non convenit ei : dicendum, quod unum dicit privationem multitudinis secundum generalem sui nominis rationem ; sed privatio illa, quamvis nomine tenus exstet privatio, tamen realiter consistit positio : quoniam quanto plus est privatio divisionis in aliquo, tanto in eo est major perfectio. Quumque in Deo sit perfectissima unitas, ipsa in Deo accipitur per totius multitudinis privationem omnimodam ; sicque unum vocatur, quod non habet in se multitudinem actu neque potentia, nec per se neque per accidens, neque per divisionem nec per aggregationem : et hoc est unum perfectum, summum et infinitum, quod non est in potentia ad numerum proprie sumptum, nec est connumerabile alii ; sicque soli convenit Deo. Unde constat quomodo Deus dicitur unus positive, et qualiter differt unitas ejus ab unitate creaturæ. Hæc Bonaventura.

Circa hæc quærit Albertus, an Deus sit magis unus quam unitas ipsa. Videtur quod non, quia in unitate nihil est nisi unitas : ergo est simplicissima. Item, si Deus est simplicior unitate et magis unus quam illa, ergo ante unitatem est aliquid, quum tamen ipsa sit primum. — Ad quod

respondet : Deus est magis unus quam unitas creata, quæ per respectum ad Deum se habet sicut effectus, et est in potentia atque componibilis alteri : quorum nullum convenit unitati increatæ quæ Deus est, qui est ante omnem unitatem creatam tanquam causa ipsius. Hinc dicunt philosophi, quod omne quod est citra Deum, est hoc et hoc. Atque Avicebron in libro Fontis vitæ fatetur: Primum creatum quod recipit a primo increato, recipiendo est duo, quia recipiens et receptum. Recipit enim esse a primo, et est quid unum receptum et participatum. Consideratur namque in eo aliquid per modum actus, et aliquid per modum potentiæ. Et ita secundum diversas considerationes unitas creata dicitur unitas et duo : siquidem ratione indivisibilitatis dicitur unitas, et dicitur duo in quantum quid creatum constitutum in specie creaturæ. Hæc Albertus.

Verumtamen de hac re, an scilicet unitas et numerus dicant aliquid positive in Deo, oportet plenius perscrutari.

Nunc igitur respondendum ad objecta. Atque ad primum dicendum, quod divinus Dionysius vult dicere, quod Deus est ante unitatem creatam tanquam exemplar et finis effectivaque causa illius, et quod ipsemet Deus est unus et unitas superessentialiter, et infinite eminentius quam capere valeamus. Unde ipsemet S. Dionysius iterum contestatur, quod Deus est unus et unitas, ordo et numerus : quia videlicet unus et unitas ex natura rei competunt ei, ordo vero et numerus per exemplar et causam. Tamen quomodo numerus Deo conveniat, mox clarius exprimetur. — Ad secundum, quod unitas Deo conveniens, est unitas entis non determinati ad aliquod genus. Hinc Thomas ad istud respondet : Unum dupliciter dicitur. Est enim unum quod convertitur cum ente, quod non est determinatum ad genus quantitatis, imo in omnibus entibus invenitur : et sicut Deus est ens non aliquo esse quod

(De Divin. nom. cap. XIII.)

A non sit ipse, ita est unus non aliqua unitate quæ non sit ipse, sed per essentiam suam, ideo maxime unum. Aliud est unum quod non convertitur cum ente, quod non potest transumi ad divina quantum ad genus suum, quod est quantitas, sed quoad differentiam suam, quæ ad perfectionem est pertinens, sicut indivisibilitas et prima ratio mensurandi, seu aliquid tale. Hoc autem unum quod cum ente convertitur, nihil reale superaddit eidem, sicut nec verum nec bonum, quæ convertuntur cum

B ente. — Et per hoc patet solutio tertii. Unde et unitas quæ est Deus, est omnis numerus activa potentia exemplarique ratione et superessentiali perfectione, qua omnium rerum ac numerorum perfectionem in se supereminenter comprehendit, habet et continet. — Ad quartum Thomas respondet, quod Deus est aliquid determinatum in se : alias de ipso negari non possent creaturarum conditiones et proprietates. Non tamen dicitur determinatus quasi termino ullo finitus, sed quia per excellen-

C tiam sui simplicissimi esse, quod additionem non suscipit, a creaturis cunctis distinguitur.

QUÆSTIO II

SEcundo principaliter quæritur, **Utrum in Deo vere sit numerus ; et an unitas ac numerus dicant in Deo quid positivum.**

D Videtur quod in Deo non sit numerus. Primo, quia de ratione numeri est numeratorum diversitas : nam et teste Isidoro, numerus dicitur quasi nutus memoris, id est diversitatis. In Deo autem, ut patuit, nulla consistit diversitas. — Secundo, Philosophus nono Metaphysicæ loquitur : Numerus est multitudo mensurata per unum. Deus autem est infinitus et immensuratus. — Tertio, quia Boetius in libro suo de Trinitate disseruit : Hoc vere est unum, in quo nullus est numerus. Et intelligit

(Cf. tom. XIX, p. 424 C.)

de divinis. Non ergo in Deo est numerus, quum ipse sit verissime ac simplicissime unus. — Quarto, Ambrosius asserit super Lucam : Nihil circumscriptum, nihil præscriptum, nihil mensum, nihil dimensum Trinitas habet. In summa igitur Trinitate nulla est numeratio. — Idem probatur auctoritate rationibusque Magistri in littera, auctoritatibus quoque Sanctorum quos allegat.

In oppositum est quod in Canonica sua prima beatissimus ait Joannes : Tres sunt qui testimonium dant in cœlo, Pater, Verbum, et Spiritus Sanctus. (1 *Joann.* v, 7.) — Rursus, in divinis est vera et realis distinctio personarum, imo verissime tres personæ, quæ designantur quum dicitur, Trinitas personarum. Ergo est ibi numerus verus. Quod si ita est, constat quod unitas et numerus positive in Deo dicantur.

Ad hæc respondet Albertus : Numerus multipliciter consideratur. Quidam namque est numerus quantitatis discretæ, qui est aggregatio unitatum, ita quod facit in eo discretionem defectus continuationis inter unitatem et unitatem, ut dicit Philosophus. Si enim continuatio esset inter unitatem et unitatem, sicut inter punctum et punctum in linea, non esset discreta quantitas. Et hunc numerum videtur Magister auferre a Deo. Nulla etenim discretio separans unum ab alio, est in divinis, ubi una persona est in alia per substantialem identitatem. — Secundo accipitur numerus ex parte rei numeratæ, quia res numerata secundum quod accipit rationem unius quod potentia est numerus, sic rationem accipit numeri. Porro res numerata accipit rationem unius a forma sua, non secundum quod forma est, sed secundum quod terminat id cui dat esse. Sunt enim tres actus formæ seu ejus quo res est. Primus est dare esse. Secundus est dare rationem naturæ seu speciei. Tertius est terminare : et ab hoc actu formæ est ratio unius, quia per hoc efficitur res in se indivisa, et divisa ab aliis. Sicque bene dicimus, quod Deus est unus ; sed non debemus personaliter hoc modo dicere, Pater est unus, Pater et Filius sunt duo ; Pater, Filius et Spiritus Sanctus sunt tres : quum non sint a se invicem per formam et esse divisi. Et sic denuo recte ait Magister, quod non est numerus in personis. — Tertio dicitur numerus id quod exit per multitudinem numerans potentiam unius : et hoc dupliciter, puta secundum materiam et secundum formam. Secundum materiam, sicut dicimus decem ulnas esse numerum quantitatis panni, quoniam ulna decies iteratur in ipsa panni quantitate. Secundum formam autem, sicut dicimus ea quæ facta sunt, fiunt et fient, esse numerum exemplarium divinorum : sicque unum vocatur mensura per modum principii ad esse atque per modum formæ exemplaris, ut prima causa est unum increatum numerans causata : non quod iteretur in illis, vel quod numeratio sua activa quantitas sit illorum, ut quidam male intellexerunt ; sed quod uniuscujusque forma per relationem ad ipsum Deum tanquam ad exemplar, facit unum et unitatem in re, et omnes formæ exemplatæ faciunt multitudinem. Itaque hoc modo solum Deum dicimus unum, qui est principium effectivum et exemplar totius multitudinis creaturarum : et hoc unum non est potentia seu potentialiter multa per sui iterationem, quum non sit multiplicabile, sed potestate sua productiva effectuum et exemplatorum multorum. Hæc est intentio Philosophi quum ait : Unum est quod non dividitur, etc. Hoc quoque est quod B. Dionysius ultimo de Divinis nominibus capitulo ait : Theologia totam Thearchiam, id est divinam majestatem, sicut omnium causam laudat nominatione unius ; et dicitur unus Deus Pater, et unus Dominus Jesus Christus, et unus et idem Spiritus Sanctus, (1 *Cor.* VIII, 6 ; XII, 11.) propter excedentem totius Divinitatis simplicitatem, in qua omnia singulariter congregata sunt et superunita, et supersubstantialiter præsunt. Propter quod ad ipsam omnia merito revertuntur ac re-

ponuntur, a qua, ex qua, per quam, in qua, et ad quam omnia sunt, et coordinata sunt, et manent. Quod et Algazel in sua Metaphysica tangit. — Quarto dicitur numerus ex parte rei numeratæ, secundum quid et non simpliciter, scilicet causata pluralitas a distinguente quocumque modo : quemadmodum etiam dicimus punctum in medio continuantem, esse duo, quoniam ut duobus utimur eo, videlicet ut fine et ut principio; centrum quoque in circulo dicimus esse multa in ratione principii, in quantum multæ lineæ egrediuntur ab eo ad circumferentiam. Sicque personam sua proprietate distinctam et determinatam, dicimus unam ; et duas personas distinctas, plures : atque hoc solo modo numerus positive est in divinis, tali originis proprietate. Et in hac numeri consideratione diminutus est Magister, quoniam iste numerus non est simpliciter numerus, sed numerus quidam, quem agit proprietas determinans et distinguens ; numeratumque illo numero, est persona. Hæc Albertus.

Denique idem Doctor supra distinctione nonadecima de hac ipsa scribit materia : Concedendum est, quod duæ seu tres personæ in divinis sunt plures quam una, loquendo de numero quem facit ibi relatio; tamen una non est pars duarum aut trium, nec unitas illa est pars binarii alicujus. Quod patet, quia in inferioribus est forma substantialis uniuscujusque, cujus actus est rem in se terminare, atque ab aliis separare, in quibus non est eadem numero forma. Per actum igitur illum forma facit rem esse unam, et est unitas ejus. Quumque unitates duarum rerum sequantur formas substantiales, non sunt una nec unum : ideo unitas hujus unitasque illius pariter sumptæ, reddunt binarium, et tres ternarium. In divinis autem essentia non dividit sed potius unit personas : ideo unitas personæ ut est persona, non est essentia. Sed notio seu relatio distinguit personas, et numerum facit in eis. Attamen quoniam notio aut relatio non

A dividit personam a persona essentialiter, ideo non simpliciter facit pluralitatem : ergo nec simpliciter facit binarium aut ternarium. Unde quamvis in divinis sint duæ personæ, non tamen binarius ; et quamvis sit ibi pluralitas personarum, non tamen multitudo. Idcirco non æstimo concedendum, quod unum in divinis sit pars duorum etiam discreta, sicut unitas est pars binarii vel ternarii : quoniam numerus quem notio sive relatio agit in divinis, non est simpliciter numerus. Hæc
B Albertus.

Rursus quærit ibidem, utrum personæ differunt numero. Videtur quod sic, quoniam numero discernuntur, nec una est alia. — Damascenus quoque affirmat quod differentia causa est numeri. Quum igitur differant ab invicem, videtur quod numero. — Iterum, non differunt genere nec specie, ergo numero.

Ad quod respondet, quod non differunt numero qui sit simpliciter numerus, sed differunt numero relationum seu persona-
C rum : quod non est simpliciter differre numero, quoniam forma dividens in quantum dividens, causa est numeri. — Quamvis ergo personæ ab invicem discernantur, non tamen proprie differunt, quia non habent differentias; sed per relationes distinguuntur : quod non est substantialiter diversificari, neque simpliciter numerari. Ideo proprie loquendo, non differunt genere, nec specie, nec numero : quoniam illa divisio locum habet ubi numerus sequitur multiplicationem seu
D divisionem essentiæ. In personis autem essentiæ unitas perseverat. — Hæc Albertus.

Concordat Udalricus in Summa sua in pluribus locis, præsertim in ultimo tertii libri capitulo.

Præterea Thomas hic asserit : Quemadmodum unitatis ratio consistit in indivisione, sic ratio numeri ac multitudinis consistit in divisione distinctioneve aliqua. Unde ea quæ invenimus divisa simpliciter, dicimus multa simpliciter; et quæ

invenimus divisa secundum quid, dicimus multa secundum quid. Divisio autem simpliciter attenditur vel secundum essentiam sive formam, vel quantitatem sive materiam. Hinc ea quæ differunt secundum essentiam, dicimus esse multa, ut hominem et leonem ; similiter duas partes lineæ jam divisæ, dicimus lineas duas. Divisio autem secundum quid, est quæ attenditur secundum rei proprietates : sicut hominem album dicimus alium a se nigro. Et adhuc magis est divisio secundum quid in his in quibus attenditur distinctio relationum rationis, non rei : velut si punctus dicatur multiplex, in quantum est diversarum principium linearum. — Itaque in divinis non est numerus simpliciter, qui est per divisionem essentiæ aut quantitatis, sed numerus quidam, videlicet numerus relationum, non tamen rationis, sed vere realium. Sicque divinarum numerus personarum est medius inter numerum simpliciter dictum et numerum rationis. Si autem comparemus numerum personarum ad numerum proprietatum absolutarum quæ sunt in creaturis, habent se sicut excedentia et excessa, quia si attendatur ratio distinctionis, invenitur major distinctio in proprietatibus absolutis creaturarum, quam in divinis personis : quoniam, verbi gratia, color et sapor essentialiter distinguuntur, habentque aliud et aliud esse accidentale ; sed in divinis personis est unum et idem esse, nec essentialiter sunt distinctæ. Si vero consideretur perfectio distinctorum, sic numerus personarum excedit in ratione distinctionis ac numeri, quia relationes in divinis sunt subsistentes : idcirco ad numerum relationum sequitur numerus personarum; non autem ad numerum proprietatum in creaturis, quoniam proprietates illæ non sunt subsistentes, sed inhærentes. Hæc Thomas in Scripto.

Consonat Petrus, de hac re supra distinctione nonadecima loquens : Numerus proprie sumptus, est quantitas discreta, quæ in hoc differt a quantitate continua, A quod partes quantitatis continuæ copulantur ad terminum unum communem, ut lineæ partes ad punctum, et partes temporis ad instans; quantitas vero discreta, est cujus partes ita non copulantur ad terminum communem. Numerus ergo importat et distinctionem et separationem. Pater vero et Filius et Spiritus Sanctus non separationem habent, sed distinctionem, ut sanctus ait Ambrosius : idcirco non differunt numero simpliciter, sed numero cum additione determinante, utpote numero B personarum, qui distinctionem tantum, non separationem importat. Et quantum ad hoc, veritatem sortitur quod loquitur Damascenus libro primo : Hæ tres sanctæ hypostases differunt numero. Porro communis illa auctoritas, Quæcumque differunt re, differunt genere, specie aut numero, vera est de rebus in genere substantiæ, non de aliis quibuscumque. Hæc Petrus.

Concordat Alexander : In divinis, inquiens, non est numerus simpliciter, quia non est ibi differentia secundum substan- C tiam; sed est ibi ut numerus, id est numerus secundum quid, vel cum additione. Ad intelligendum vero cur S. Dionysius dicat Deum esse numerum, advertendum De Divin. quod secundum Boetium libro de Trinita- nom. cap. te, duplex est numerus, scilicet numerans XIII. et numeratus. Deus ergo non est numerus numeratus, sed numerus numerans, quia ipse dinumerat omnia. Hæc Alexander.

Durandus quoque circa hæc multa scribit, in quibus præallegatis contradicit doctoribus in nonnullis, sed inepte : quod D prolixitatem vitans, non prosequor.

Sed et dominus Antisiodorensis circa hæc multa scribit in Summa sua, primo libro, satis concorditer ad præallegatos doctores : cujus dicta sententialiter sunt inducta.

Insuper Scotus circa hæc loquitur : Si dicatur quod numerus habeat unitatem formalem, respectu cujus formalitatis unitates sunt materiales et quasi materia formæ illius, sic non est numerus in divinis : quoniam quælibet persona divina est infi-

nita, et quælibet proprietas personalis est A idem et eadem infinito, et nihil tale est potentiale aut pars alicujus. Si autem dicatur quod numerus sit tantum unus aggregatione unitatum, sicut acervus lapidum, sic etiam non est numerus in divinis : quia sic aggregata sunt simpliciter diversa, nec sunt nec faciunt aliquid unum per se ; divinæ autem personæ sunt substantialiter idem alicui vere uni, puta divinæ essentiæ. Si demum dicatur quod numerus habeat esse solum in intellectu plura una seu plures unitates simul con- B cipiente : quum intellectus aliquis possit concipere tres personas simul, vel unam, non concipiendo tres, nec sit tam perfectus conceptus concipiendo unam personam sicut tres personas concipiendo ; posset poni quod ibi est unus numerus, quasi unus totalis conceptus Trinitatis in intellectu. Sed omittendo an numerus sit in intellectu, et loquendo de numero in re, dico quod numerus simpliciter dictus non est in divinis ; sed est ibi numerus secundum quid et cum hac additione, persona- C rum, ut dictum est, et in numero illo fit abstractio ab omni quod imperfectionis est in numeris. Hæc Scotus.

At vero de hac quæstione, utrum unitas et numerus aliquid ponant in divinis, ita quod non dicantur ibi tantum per remotionem, diffuse hic S. Thomas scribit : De quidditate unitatis diversa fuit opinio inter philosophos atque theologos. Avicenna etenim dixit, quod unum quod convertitur cum ente, est idem quod unum quod est D principium numeri ; et quod multitudo quæ est numerus, idem est cum multitudine quæ dividit ens. Sicque vult, quod utrumque positive aliquid addat supra ea quibus adjungitur, eo quod in uno intelligitur esse, non solum ut in subjecto, sed et sicut id quod in suo clauditur intellectu. Unde unum est quoddam esse quod non dividitur. Et hoc esse non dicit quod sit esse substantiæ, quia sic non invenirentur in generibus accidentis unitas et numerus ; nec etiam est esse commune ad substantiam et accidens, quia sic esset aliquis numerus qui non esset accidens. Sed dicit quod est esse accidentis, et per illud esse adveniens post completum esse substantiæ, substantia dicitur una, sicut per albedinem dicitur alba ; et inde probat quod numerus est accidens tantum. Et secundum hoc, unitas dicit intentionem accidentalem, atque ex talium aggregatione intentionum efficitur numerus qui est species quantitatis. Quam positionem sequentes quidam theologi, dicunt quod unitas et numerus transferuntur in prædicationem divinam, non quantum ad esse accidentis aut quantitatis, sed quoad rationem propriam unitatis ac numeri : sicque in Deo dicunt aliquid positive, sicut scientia. — Alii philosophi, ut Aristoteles et Averroes, dicunt quod unum et multa quæ dividunt ens, realiter differant ab uno quod est principium numeri, et a multitudine quæ est species quantitatis. Et hoc rationabile est. Non enim convenit aliquid contentum sub inferiori, esse differentiam superioris, sicut rationale non est differentia substantiæ : ita nec multitudo quæ est sub quantitate, potest esse differentia entis simpliciter. Ideo dicunt quod unum quod convertitur cum ente, nil addit reale ei cui adjungitur : quoniam res non dicitur una per dispositionem adjunctam, quia sic esset ire in infinitum, si dispositio illa adjuncta esset una per aliquam additam unitatem. Itaque dicunt, quod unum in suo intellectu claudit ens, et superaddit privationem seu negationem, utpote indivisionem : et ita unum quoad id quod addit super ens, non dicit nisi negationem, estque convertibile cum ente, et sola ratione differt ab eo. Eadem ratione multitudo quæ dividit ens, non addit supra res multas nisi rationem divisionis. Porro prima ratio divisionis, qua unum ab alio distinguitur, in affirmatione et negatione consistit. Ideo multitudo in sua ratione dicit negationem, prout multa sunt quorum unum non est alterum : cujus

divisionis negatio importatur in ratione A unius. Unum vero prout est principium numeri, superaddit enti esse mensuræ : cujus ratio primo invenitur in unitate, deinde in aliis numeris, ac deinceps in quantitatibus quoque continuis, et exinde translatum est nomen mensura ad omnia alia genera, ut dicitur decimo Metaphysicæ. — Præterea quidam mediam viam tenent, consentientes Aristoteli in hoc quod unum quod cum ente convertitur, nihil reale addat enti cui adjungitur; Avicennæ vero, in hoc quod dicit unum quod con- B vertitur cum ente, et quod est principium numeri, non differre realiter. Et ita secundum eos, unum quolibet modo sumptum, nil addit reale ei cui adjungitur. Sed hoc stare non valet : quia si unitas quæ est principium numeri dicat privationem, tunc non erit nisi in anima, et ita nec numerus cujus exstat principium ; et ita non posset esse species in aliquo genere.

Itaque dico, quod unitas et numerus secundum quod sunt in genere quantitatis, non inveniuntur nisi in quibus inve- C nitur commensuratio quantitatis : propter quod inveniuntur tantum in rebus habentibus quantitatem continuam. Propter quod, juxta Philosophum, non cognoscimus numerum nisi divisione continui. Et hic numerus subjectum est arithmetici, ut Avicenna testatur. Sicque numerus iste et unitas non veniunt in prædicationem divinam, sed unum et multitudo prout consequuntur ipsum ens universaliter : et ita nil addunt in divinis nisi rationem negationis, sicut Magister dicit in littera. — D Hæc Thomas in Scripto.

Insuper in prima parte Summæ, quæstione undecima : Unum, inquit, non addit super ens nisi divisionis negationem : idcirco cum ente convertitur. Nam omne ens aut simplex est, aut compositum. Quod autem est simplex, est indivisum actu atque potentia; compositum vero non habet esse quamdiu partes ejus ab invicem sunt divisæ, sed postquam componunt et constituunt ipsum. — Qui autem dixerunt idem esse unum quod convertitur cum ente, et quod est principium numeri, in duas opiniones contrarias sunt divisi. Nam quoniam unum quod convertitur cum ente, non addit enti quidquam reale, sed significat substantiam rei prout est indivisa, Pythagoras et Plato opinati sunt idem esse dicendum de uno quod est principium numeri; et quoniam numerus componitur ex unitatibus, crediderunt quod numeri essent substantiæ omnium rerum. Econtrario Avicenna considerans quod unum quod est principium numeri addit aliquid supra substantiam rei, credidit quod etiam unum quod convertitur cum ente, addat aliquid supra essentiam entis : quod falsum est. Hæc Thomas in Summa.

Ad argumenta dicendum, quod probant dumtaxat quod in divinis non sit numerus proprie ac simpliciter dictus, qui diversitatem et essentialem distinctionem includit, sicut est declaratum. Nec in Deo est proprie multitudo, nisi pluralitas ex relationibus originis manans. Qualiter autem incircumscriptibili Deo conveniat habere mensuram aut mensurari, tactum est paulo ante, et plenius supra, ubi tractatum est de æternitate, qualiter sit mensura Dei. Hæc namque mensuratio non est per aliquid realiter additum Deitati; nec numerus in divinis realiter differt a numeratis personis. Boetius quoque numerum essentialem ac proprie dictum, non personalem, a divinis excludit. Ex his omnia illa solvuntur de facili argumenta.

QUÆSTIO III

Tertio quæritur, An dictiones numerales in divinis dicant aliquid positivum; et si aliquid dicant, an dicant substantiam vel relationem potius.

Hæc quæstio duo includit. Primum est, an dictiones illæ aliquid ponant in Deo

vel solum removeant. Secundum est, an prædicent essentiam vel relationem.

Prima pars quæstionis istius dependet ex introductis. Si enim unitas et numerus sunt in divinis, certum est quod dictiones numerales et partitivæ, et quæ comprehendunt utrumque, sicut nomen hoc, trinitas, dicant aliquid positivum in Deo. Et quia Magister dixit numerum non convenire divinis, consequenter asseruit quod dictiones istæ in divinis nil ponant, sed solum removeant, sicut in textu diffuse habetur. Quum ergo ostensum sit, qualiter unitas et numerus Deo aliquo modo conveniant, unitas utique proprie, numerus vero secundum quid, dicendum quod dictiones illæ aliquid positive dicunt in Deo.

Hinc ait Bonaventura : Opinio fuit Magistri, quod nomina numeralia in divinis nil ponunt, quia si ponerent aliquid, hoc esset numerus. Numerus autem non convenit in divinis, quoniam ubi numerus, ibi divisio, separatio et aggregatio : quæ in Deo locum non habent. Verum nec ista opinio nec ratio ejus conveniens est. Positio enim ista destruit semetipsam. Ponit namque quod nomina significantia pluralitatem dicantur privative in Deo, similiter nomina designantia unitatem. Et si hoc ita est, id est, si hæc sic invicem opponuntur ut utrumque sit privatio alterius, erit ibi circulatio in notificando; et si utrumque privatio exstat alterius, quum privatio non sit privatio privationis, sed habitus alicujus, utrumque aliquid ponit : et ita si dicantur privative, dicuntur et positive. Idcirco positio in se ipsa non valet. Ratio quoque ejus non est convenienter accepta. Nam numerus importat distinctionem, et ultra hoc, aggregationis compositionem. Quamvis autem in divinis non sit aggregatio nec compositio, est tamen ibi distinctio : ideo numerus non est penitus removendus a divinis, sed numerus talis. Magister autem omnino removet, ideo deficit. Unde in isto articulo communiter non tenetur a magistris Parisiensibus. Hæc Bonaventura.

A Præterea de secunda parte quæstionis idem asserit Doctor : Quidam dixerunt, quod dictiones istæ numerales in Deo nihil dicunt nisi quod hoc nomen, personæ, pluraliter; ut si dicatur, Personæ sunt tres, idem subjiciatur et prædicetur. Ratio autem et modus intelligendi hoc, iste est : Quia si ponerentur formæ ab æterno fuisse, sicut fertur Plato posuisse ideas, tunc formæ hujusmodi plures essent, atque in aliquo numero certo; et numerus iste non esset proprietas nec B passio sequens, sed ipsæmet formæ numerales : sicque dicere *tres* in divinis, non est aliud nisi dicere ipsas personas. Verumtamen non oportet sic dicere : quia si omnino est idem dicere, personæ, et tres, esset nugatio dum dicitur, tres personæ, seu una persona, vel duæ personæ ; et videretur nihil plus dici, quum dicitur, Tres sunt personæ, quam quum dicitur, Personæ sunt personæ. — Hinc est alius modus dicendi, quod hujusmodi dictiones numerales dicuntur secundum C relationem, et important ipsas notiones : quia in divinis important distinctionem, quæ est a proprietatibus in divinis. Sicque ly tres, importat trium personarum proprietates in concretione. Notio autem in quantum convenit soli, vocatur proprietas ; in quantum vero distinguit ab alio, dicitur unitas. Unde dicuntur personæ tres proprietatibus suis distinctæ. Et si quæras quid dicitur, quando dicitur, tres notiones : dicendum, quod se ipsis distinguuntur proprietates (seu no- D tiones), idcirco non dicunt nisi notiones ipsas.

Sed his objici potest, quia hæ dictiones numerales dicunt numerum, qui exprimit quantitatem. Quantitas autem in divinis in substantiam transit, ut Augustinus Boetiusque testantur : ergo hæ dictiones substantiam dicunt, non relationem. — Præterea, omnia nomina quæ ad se dicuntur, secundum substantiam prædicantur. Sed hæc nomina, duo et tres, dicuntur ad se, ergo non relative.

Dicendum ad primum, quod numerus in creaturis est quantitas, sed in Deo dicit relationem : quoniam in divinis distinctio est per originem, non per additionem. — Ad secundum, quod nomen dicitur ad se dupliciter, scilicet intra et extra, seu implicite et explicite. Dictio autem numeralis dicit relationem intra atque implicite, quia importat numeratorum distinctionem, et implicat relationem; sed nomen quod nec intra nec extra ad aliud dicitur, dicitur secundum substantiam. — Hæc Bonaventura.

Insuper quærit hic Doctor, utrum unus dicatur secundum substantiam in divinis. Et respondet : Quum ratio unitatis sit distingui ab aliis et indivisum esse a se, et in divinis ponamus essentiam ab aliis distinctam essentiis et personas distinctas per proprietates, necesse est in divinis ponere unitatem tam essentialem quam personalem. Quumque persona non sit aliud quam essentia, unitas essentiæ et personæ non sunt realiter duæ unitates, sed una differens ratione. Ideo unitas de hac et illa non prædicatur æquivoce, quia nec huic nec illi specialiter imponitur, sed utrique convenit generalis ratio unitatis. Quoniam ergo concretum specialem significationem non suscipit ab abstracto, hoc nomen, unus, in divinis importat unitatem essentialem et personalem, et dum adjective tenetur, indifferenter importat utramque; sed determinatur ad hanc vel illam per adjunctum : quia quum additur termino essentiali, importat unitatem essentialem; quum vero additur termino notionali aut personali, sicut quum dicitur, unus Pater, importat unitatem notionalem seu personalem. Porro dum substantivatur, necesse est quod ex se determinetur : quumque neutrum genus significet sub indistinctione, idcirco in neutro genere convenienter appropriatur et attribuitur unitati essentiali ; in masculino autem, quia importat distinctionem ac certum suppositum in divinis, dicitque rationem producentis, appropriatur unitati personali.

A Hinc unum non accipitur ut convertibile cum ente, nisi in genere neutro. Idcirco non sequitur, Pater et Filius et Spiritus Sanctus sunt unus Deus, ergo sunt unus : imo est ibi fallacia figuræ dictionis. Quamvis enim non varietur significatio per substantivationem neque per generis diversitatem, potest nihilo minus variari modus significandi, præsertim si usus id faciat, et ratio consonet usui. Hæc Bonaventura.

Concordat Thomas : In divinis, inquiens,
B non est aliqua unitas et multitudo, nisi secundum quod unum et multa dividunt ens commune : et ita non addunt reale aliquid supra ens de quo dicuntur. Propterea, sicut ens communiter se habet ad absoluta et relativa, et consimiliter indistinctio, quam addit unitas, et distinctio, quam addit multitudo; ita unum et multa : hinc secundum quod diversis junguntur, significant essentiam vel notionem. Unitas quippe essentialis est ipsa divina essentia in quantum est indivisa, et unitas
C personalis est unitas proprietatis ut est indivisa. Multitudo quoque seu pluralitas personarum sunt ipsæ personæ secundum quod sunt distinctæ : et quoniam non est ibi aliqua distinctio essentiarum, ideo nec aliqua pluralitas essentialis. Hæc Thomas in Scripto.

Amplius in prima parte Summæ, quæstione tricesima : Omnis (ait) pluralitas consequitur divisionem. Est autem duplex divisio. Una materialis, quæ fit ex divisione continui; et hanc sequitur numerus
D qui est species quantitatis : idcirco non est numerus talis nisi in rebus materialibus quantitatem habentibus. Alia est divisio formalis, quæ fit per formas oppositas seu diversas : quam divisionem sequitur multitudo seu numerus non exsistens in genere speciali, sed transcendens, sicut et ens, quod dividitur per unum et multa; talisque multitudo non est nisi in rebus immaterialibus. — Quidam ergo non considerantes nisi multitudinem quæ est species quantitatis discretæ, quæ in divinis

non est, dixerunt quod termini numerales nil ponunt in Deo, sed removent tantum. Alii vero eamdem multitudinem considerantes, dixerunt quod sicut scientia ponitur in Deo non secundum rationem generis sui, quod est qualitas non conveniens Deo, sed secundum propriam rationem quantum ad id quod perfectionis includit; ita et numerus sit in Deo secundum propriam rationem, non secundum rationem generis sui, quod est quantitas. Nos vero dicimus, quod termini numerales secundum quod veniunt in prædicationem divinam, non sumuntur a numero qui est species quantitatis, quia sic non nisi metaphorice dicerentur de Deo, quemadmodum aliæ proprietates corporalium rerum, ut longitudo et latitudo; sed sumuntur a multitudine secundum quod est transcendens. Multitudo vero sic sumpta, ita se habet ad multa de quibus prædicatur, sicut unum quod convertitur cum ente, ad ens, cui nil reale superaddit. Hinc multitudo ita accepta, designat res multas cum indivisione circa unamquamque earum. Verum numerus qui est species quantitatis, ponit quoddam accidens additum rebus numeratis; similiter unum quod est principium numeri. Termini ergo numerales in divinis significant ea de quibus dicuntur, nihil addendo nisi negationem. Et quantum ad hoc, veritatem dixit Magister : quia quum dico, Personæ sunt plures, significantur illæ personæ et indivisio circa unamquamque earum, quia de ratione multitudinis est quod ex unitatibus constet. Verumtamen auctoritates a Magistro inductæ, non probant sufficienter ejus propositum. Quamvis enim in divinis pluralitate excludatur solitudo, et unitate pluralitas deorum, non tamen sequitur quod his nominibus hoc solum significetur : sicut albedine nigredo excluditur, non tamen nomine albedinis sola nigredinis exclusio designatur. Hæc Thomas in Summa.

Petrus etiam his concordans : In divinis, inquit, nulla est realis distinctio in

A essentia, sed solummodo in personis. Nomina igitur quæ important realem distinctionem oportet dici non secundum substantiam, sed secundum personarum relationes. Quumque termini numerales designent realem in Deo distinctionem, dicunt relationem, non tamen distincte, sed indistincte, nisi ex adjuncto ad certam relationem determinentur. — Ad quæstionem demum qua quærit, an unum dicatur de Deo secundum essentiam vel relationem, respondet sicut ex Bonaventura re-
B sponsum est, et addit quod unum dictum essentialiter, non est principium multitudinis personarum, sed unum dictum notionaliter.

Idem Richardus, qui etiam quærit, an omnis numerus sit accidens. Et respondet : Numerus potest considerari dupliciter, scilicet, secundum esse suum reale quod habet in entibus numeratis, et secundum esse suum imaginatum. Primo modo loquendo de numero, non est verum quod omnis numerus sit accidens,
C sicut nec verum est quod omnis unitas sit accidens. Essentialis etenim unitas est ipsa essentia rei : quumque ex quibuslibet unitatibus constituatur numerus, constat quod numerus ex talibus unitatibus constitutus, sit idem cum rebus, non accidens, neque in genere, sed transcendens. Loquendo autem de numero secundum esse suum imaginatum, omnis numerus est accidens : quoniam imaginatio nostra non comprehendit substantiam nisi per imaginationem et nisi per accidens, quem-
D admodum nec videri nisi per accidens potest. Hæc Richardus. — In ceteris scripta Richardi sententialiter sunt inducta.

Albertus demum in Scripto, et Udalricus in Summa, consonant præinductis.

Ad quæstionem vero qua quæritur, an unum et unitas ac numerus dicantur de Deo et creaturis univoce, respondet Albertus : Nec unum, nec unitas, nec numerus dicitur univoce de Deo et creaturis, quoniam Deo et rebus creatis nihil univoce convenit ; sed dicitur de eis æqui-

voce : non quidem æquivocatione per casum et fortunam, ut canis et asinus, vas et animal; sed æquivocatione analogiæ ad unum : et non sicut ens est analogum ad substantiam et accidens, vel sanum ad animal et urinam, vel medicum ad artificem et clysterem; sed secundum analogiam causati et exemplati ad causam atque exemplar. — Si autem objiciatur : Quæcumque dicuntur secundum magis et minus, sunt comparabilia mutuo. Deus et creatura dicuntur secundum magis et minus, quoniam Deus est magis unus, bonus et sapiens, quam creata : ergo sunt comparabilia. Quæ autem sunt comparabilia exstant univoca, secundum Philosophum. Ad hoc respondendum, quod Deus creator et creata non sunt proprie comparabilia : quia quæ comparantur, secundum comparationis naturam susceptiva sunt æqualitatis. Idcirco abusiva est comparatio qua dicitur, Deus est magis unus quam creatura; et tantum valet : Deus est magis unus, quoniam est per se et primo imo et incomparabiliter unus, ut causa et exemplar; et creatura, minus una, id est, a Deo et ad Dei imitationem exemplata atque relata, est quid unum.

QUÆSTIO IV

Quarto quæritur, **An sit in Deo diversitas.**

Videtur quod sic. Tres enim superbenedictæ et superessentiales personæ sunt tria supposita, et Augustinus in libro de Trinitate affirmat quod sunt tria. Hilarius quoque in libro suo de Trinitate ait : Pater et Filius et Spiritus Sanctus sunt quidem per substantiam tria, sed per consonantiam unum. Doctores item scholastici in scriptis suis interdum utuntur nomine diversi ac diversitatis in divinis, ut patuit sæpe.

In oppositum est auctoritas litteræ.

Ad hæc Thomas respondet : Circa fidem Trinitatis fuerunt hæreses duæ pernicio- A sæ. Una Arii, asserentis personas in essentia differentes; alia Sabellii, affirmantis quod solo nomine sint distinctæ. Concedenda sunt ergo quæ utrique hæresi adversantur, et neganda sunt quæ utrique sunt consona. Unde contra Arium quatuor ponit Ecclesia, scilicet : essentiæ unitatem, et ex hoc confitetur Deum unum, et negat diversitatem. Secundo ponit divinæ essentiæ simplicitatem : ideo confitetur esse Deum simplicem, et negat eum esse multiplicem; et negat a Deo multiplicita- B tem vel divisionem, quæ ponit rationem totius et partis, quæ simplicitati adversantur; similiter separationem, quoniam propter essentiæ identitatem inseparabiles sunt personæ. Tertio ponit similitudinem in natura deitatis prout significatur ut forma quædam. Hinc fatetur Filium similem Patri, et eum alienum esse a Patre negat, quamvis sit alius : quoniam alienum vocatur quod est a natura alicujus extraneum. Quarto ponit indivisam virtutem et magnitudinem trium personarum : C idcirco concedit unam personam alteri esse æqualem et parem, negatque inæqualem ac disparem. — Consimiliter Ecclesia quatuor ponit contra Sabellium. Primo, naturæ communicationem suppositis pluribus : ideo prædicat in Deo pluralitatem, et excludit singularitatem. Secundo ponit quod pluralitas ista non solum est rationis, sed etiam rei, quoniam sunt tres res : ideo prædicat in Deo distinctionem, excluditque unicum. Tertio ponit in rebus istis esse originis ordinem : hinc asse- D rit in divinis discretionem, quæ ordinem quemdam importat; et excludit confusionem. Quarto ponit tres personas esse unitas societate amoris, qui est Spiritus Sanctus. Propterea confitetur in divinis consonantiam atque consortium, solitudinem vero excludit. — Hilarius ergo dicendo Patrem et Filium ac Spiritum Sanctum esse per substantiam tria, substantiam accipit pro hypostasi seu persona, et tria pro *tres*, sicut et Augustinus. Hæc Thomas in Scripto.

Per quæ patet ad duo objecta solutio. Proprie namque loquendo non est concedendum quod personæ divinæ sunt tria, quamvis sint tria supposita. Doctores autem utendo nomine diversitatis in divinis, extense sumunt hoc nomen.

Concordat Bonaventura, circa textum dicendo : Quum dicimus plures esse personas, singularitatem solitudinemque excludimus : quoniam in divinis recipimus unitatem, non singularitatem nec solitudinem, quia singularitas excludit communicabilitatem, solitudo pluralitatem. Nos autem unam ponimus essentiam in tribus personis. Notandum quoque ex parte pluralitatis, quod recipimus ista quatuor in divinis, alietatem, pluralitatem, distinctionem, discretionem ; et econtrario quatuor ista vitamus, diversitatem, multiplicitatem, divisionem, separationem. Separatio namque supponit divisionem, divisio multiplicitatem, multiplicitas diversitatem ; diversitas autem notat formæ seu naturæ distinctionem. Econverso discretio præsupponit distinctionem, distinctio pluralitatem, pluralitas alietatem : alietas quippe non tantum attenditur penes formæ, sed etiam quoad personæ distinctionem. Differentia vero nominum horum est, quia alietas et pluralitas important distinctionem a parte rei, distinctio et discretio per comparationem ad nostram cognitionem ; sed alietas per modum substantiæ seu personæ, pluralitas per modum quantitatis, quamvis in Deo non sit proprie quantitas. Diversitas vero attenditur penes substantiæ distinctionem, multiplicitas quantum ad veram quantitatem, divisio penes positionem seu discontinuationem, separatio quantum ad *ubi*. Hæc Bonaventura.

QUÆSTIO V

Quinto quæritur, **Qualiter trinus ac trinitas Deo conveniant,** et qualiter ista sit vera, Deus est unus et trinus, A an etiam trinus ac trinitas essentialiter in divinis dicantur.

Circa hæc in Summa sua, libro primo, Antisiodorensis loquitur : Videtur quod ista sit falsa, Deus est trinus et unus : quia si Deus est trinus, ergo est unus Deus, et alius seu secundus Deus, et tertius Deus : quod nequaquam conceditur. Item in hac oratione, Deus est trinus et unus, hoc nomen, Deus, aut supponit pro essentia, aut pro persona. Non pro persona, quia nulla est trina ; nec pro essenB tia, quia nec illa est trina, sed tantum una. Si dicatur quod supponit pro omnibus divinis personis simul, ergo pro Trinitate, et iste est sensus, Trinitas est trina et una : quod falsum est, quoniam Trinitas non est nisi una. — Ad hoc quidam dixerunt, quod hoc nomen, Deus, quandoque supponit tantum pro una persona, ut quum dicitur, Deus generat ; aliquando pro duabus, sicut dum dicitur, Deus spirat ; nonnunquam pro tribus simul, ut quum dicimus, Deus est Trinitas. Et hoc C ideo est, quoniam una et eadem deitas est in Patre, in Patre quoque et Filio, et item in Patre et Filio ac Spiritu Sancto. Et hoc videtur velle Damascenus, qui ait primo libro : Oportet scire quod in personis divinis unitas et indivisio est in re. Hinc quoque secundum Augustinum, in verbis illis Apostoli, Regi autem sæculorum im- *1 Tim.* 1, 17. mortali, invisibili, soli Deo honor et gloria, per solum Deum intelligitur Trinitas tota. Hinc nobis videtur, quod quum dicitur, Deus est unus et trinus : hoc noD men, Deus, indistincte supponit pro tribus personis ; et hæc dictio, unus, supponit formam tantum ; et dictio ista, trinus, significat ternarium theologicum personarum prout indistincte supponuntur per hoc nomen, Deus, quia determinat illum ternarium in personis secundum quod sunt unius naturæ : quoniam *trinitas* dicitur ab istis nominibus, tres et unus ; sicque respicit et suppositionem et formam significatam : quia per significatum primo, puta ternarium, respicit tantum

suppositionem; quantum vero ad significatam secundo unitatem, respicit formam. — Hæc Antisiodorensis, qui de hoc scribit subtiliter ac diffuse.

Albertus quoque hinc loquitur : Trinitas, secundum Isidorum, dicitur quasi trium unitas, et quamvis secundum nomen importet essentiam in recto, quum dicitur, unitas trium; tamen secundum rei significationem est econtrario : ideo trinitas est tres uniti seu tres personæ unitæ in una essentia. Ideo hæc est vera, Deus est unus et trinus; et ly Deus, supponit essentiam in supposito in communi seu indistincte : ideo gratia essentiæ convenit ei prædicatum hoc, unus; et gratia suppositorum convenit ei hoc nomen, trinus. Hæc Albertus.

Præterea Thomas hic ait : In nomine trinitatis importatur unitas et numerus quidam. Unitas autem in divinis est duplex, videlicet essentialis ac personalis, ut dictum est. Itaque secundum quosdam, nomen trinitatis importat unitatem personalem, tamen indistincte; et secundum hoc, exponitur nomen trinitatis hoc modo : Trinitas, quasi ter unitas, quia sunt ibi tres unitates personales. Et secundum hoc, nomen trinitatis absolute relationem significat. Alii dicunt, quod unitas importata in nomine trinitatis, est unitas essentialis; sicque exponunt : Trinitas, id est trium unitas. Quod videtur convenientius esse, quia et Isidorus sic exponit; et nos Deum dicimus trinum a trinitate; nec potest dici ter unus, quia quum dicitur Deus unus, significatur unitas essentialis. Et juxta hoc, trinitas designat utrumque, videlicet unitatem essentiæ distinctionemque personarum. Unde quum dicitur, Deus est trinus, significatur quod est habens tres personas in una essentia : imo quantum ad veram nominis significationem, quum dicitur, Deus Trinitas, tantum est dicere, tres personæ unius essentiæ, sicut Magister exponit in littera. Hæc Thomas in Scripto.

Insuper in prima parte Summæ, quæ-

A stione tricesima prima : Nomen (inquit) trinitatis in divinis significat determinatum numerum personarum. Quemadmodum ergo ponitur personarum pluralitas in divinis, ita utendum est nomine trinitatis : quia hoc idem quod significat pluralitas indeterminate, significat hoc nomen, trinitas, determinate. — In Trinitate autem divina datur intelligi tam numerus quam personæ numeratæ. Quum ergo in Symbolo dicitur, Trinitas in unitate, non ponitur numerus in unitate essentiæ, sed
B personæ numeratæ dicuntur subsistere in unitate essentiæ, sicut supposita dicuntur esse in natura sua specifica. Nec tamen est concedendum quod Trinitas sit trina, quia insinuarentur novem res esse in Deo : quia quum dicitur, Trinitas est trina, [illegible]tione numeri importati significatur multiplicatio ejusdem numeri in se ipsum, quum trinitas importet distinctionem in suppositis de quibus dicitur. Hæc Thomas in Summa.

His concordans Bonaventura, disseruit :
C In divinis singulari modo est numerus, scilicet ex distinctione suppositorum, servata unitate essentiæ : ideo speciali modo exprimenda est nomine quod simul dicit pluralitatem ac unitatem. Quoniam ergo hæc nomina, trinus et trinitas, pluralitatem et unitatem important, idcirco similia sunt nominibus collectivis. Sed quoniam unitas collectivorum est unitas aggregationis, quæ pluralitatem consequitur, in divinis autem est unitas formæ, quæ non est pluralitatem consequens; ideo tale no-
D men non est proprie collectivum. Propter quod dicit Magister, quod nomen trinitatis est quasi collectivum. Unde hæc nomina aptissima sunt ad exprimendum divinarum numerum personarum simul cum unitate naturæ. — Denique de hoc, qualis unitas sit quam important hæc nomina, trinus et trinitas, solet sic dici : Hoc nomen, trinitas, duplicem habet etymologiam. Uno etenim modo dicitur trinitas quasi ter unitas : sicque nomen numerale in eo includitur, et dicit relationem ut

termini numerales; et unitas ejus est unitas personalis, quæ plurificatur, non essentialis. Alia etymologia est : Trinitas, id est trium unitas. Et tunc unitas non multiplicatur, sed significatur ut communicabilis tribus : et quia ista est unitas essentialis, ideo nomen trinitatis hoc modo designat unitatem essentialem. Et hæc etymologia secunda habet sine dubio veritatem. Sed prima non videtur veritatem habere. Nam quum eamdem habeant significationem trinus et trinitas, si prima etymologia est vera, tunc trinus diceretur B ter unus : quod non convenit Deo. Idcirco dicendum, quod nomina talia important unitatem formalem, puta essentiæ, cum pluralitate : ideo quodammodo habent naturam termini substantialis, in hoc quod de tribus singulariter prædicantur, et item naturam termini numeralis, in hoc quod de nulla persona divina dicuntur per se, quia nec Pater est trinus aut trinitas, nec Filius. — Si autem quæratur, an essentia divina vel deitas ipsa possit dici trina : dicendum, quod hoc nomen, C trinus, importat unitatem ut in concretione, et ita quasi pluribus inhærentem : idcirco de eo dicitur tantum quod concretive unitatem importat, sicut hoc nomen, Deus, quod supponit personas. Unde conceditur ista, Deus est trinus; non ista, Deitas est trina : quoniam deitas non supponit personam, neque hoc nomen, trinitas. Hæc Bonaventura.

Sed huic ultimo dicto obviare videtur, quod in hymno cantat Ecclesia : Te, trina Deitas unaque, poscimus. Et est hymnus D a S. Thoma compositus. Ad quod forsitan dici potest, quod abstractum ibi capitur pro concreto, videlicet Deitas pro Deo.

His Richardus prorsus concordat. Qui etiam quærit hic, an unitas et simplicitas sint distincta attributa in Deo. Et respondet : Extendendo nomen attributi ad omnes perfectiones et absolutas proprietates divinæ essentiæ quæ de Deo vere ac proprie prædicantur, sic unitas atque simplicitas sunt attributa distincta ratione, non A re. Nam et alia est formalis ratio unitatis, alia simplicitatis : quoniam ea quæ excluduntur per ea, distincta sunt. Unitas namque divisionem, simplicitas compositionem excludit : imo divisio est quasi opposita compositioni. Hæc Richardus.

QUÆSTIO VI

Quæritur adhuc pro evidentiori intelligentia inductorum, An unum convertibile cum ente et unum quod est principium numeri realiter differant.

Videtur quod sic, quia sunt in diversis prædicamentis.

Ad hoc respondet quarto Quodlibeto Henricus : Ad intelligendum diversitatem unitatis substantialis ab unitate accidentali, sciendum quia ut quinto capitulo de Divinis nominibus S. Dionysius ait, in monade omnis numerus ante subsistit. Quod intelligi potest dupliciter : primo, secundum virtutem et perfectionem in esse; secundo, secundum substantiam et naturam. Primo modo monas penitus prima substantialis (imo potius supersubstantialis) est unitas divinæ essentiæ : a qua primo intra se per sui communicationem ad intra, procedit primus numerus ternarius, divinarum videlicet personarum; secundo ab eadem ad extra procedit omnis numerus multitudinis creaturarum, secundum gradus et ordines differentium speciei naturarum. — Secundo modo est duplex monas seu unitas in creaturis, a qua numerus duplex procedit : una monas est substantialis, alia accidentalis. Unitas substantialis est quælibet forma substantialis creaturæ in esse specifico considerata, seu potius ipsa natura specifica secundum suum esse quidditativum accepta, ut humanitas, asininitas : quæ est pars numeri substantialis. A qua unitate procedit numerus suppositorum speciei ejusdem : qui numerus revera est substantialis, quia re-

aliter idem sunt natura et res naturæ, id A est suppositum ; est tamen accidentalis pro tanto quantum accidit naturæ a suppositis participari et per ea multiplicari. — Unitas vero accidentalis, quæ est principium numeri accidentalis, qui est species quantitatis discretæ, est in magnitudine continua solum; et est accidentalis in re, quia per formam continuitatis, qua totum est accidentaliter unum actuque indivisum, tam quoad separationem partium realem ad invicem quam quoad distinctam signationem earum in ipso, natum est di- B vidi et signari in plura. A tali etenim uno continuo procedit numerus quantitatis discretæ, quum unum illud continuum actu, dividitur aut signatur in partes suas integrales : qui numerus accidentalis est, quoniam quælibet unitatum suarum est accidentalis. Pluralitas quippe ex aggregatione est unitatum : quæ quum fuerint disgregatæ, faciunt multitudinem; si vero fuerint congregatæ seu indivisæ ab invicem, faciunt magnitudinem. Sicque licet secundum intellectualem abstractionem C prior sit simplicitate quantitas discreta quam quantitas continua, tamen natura et re prior est quantitas continua, quum ex ea quantitas generetur discreta, quæ per solam signationem partium in continuo præcedit abstractione continuum : et utriusque quantitatis una est radix, puta materia. Generatio quoque quantitatis discretæ ex continuo, duobus fit modis : primo, per realem continui divisionem et partium ejus separationem; secundo, per intellectualem divisionem seu actualem D signationem in continuo permanente integro factam, secundum quod aliqua magnitudo dicitur pedalis, bipedalis aut tripedalis : sicque magnitudines in se ipsis quodammodo, scilicet potentialiter, numeri sunt, secundum Philosophum libro Posteriorum. Hæc Henricus.

His consonare videtur quod ait Durandus : Unum quod est principium numeri, dicit aliquid positivum in quanto, cui competit ratio mensuræ respectu multitudinis ; tamen mensura, quæ est relatio, non est de significato ipsius. Non enim idem est, esse aliquid numeri, et esse mensuram ejus, nisi sicut fundamentum et relatio sequens sunt idem. Ex quo patet quid dicat unum quod est principium numeri, sub uno quod cum ente convertitur : quoniam dicit specialem indivisionem in natura quantitatis, et ultra hoc dicit aliquid numeri : et in hoc dicit aliquid positivum, quod convenit ei ratione sui fundamenti; rationem autem mensuræ non importat nisi extrinsece. Hæc Durandus.

Sed istud videtur contrarium positioni Thomæ, qui (ut paulo ante in secunda hujus distinctionis patuit quæstione) affirmat, quod unum quod est principium numeri, superaddit enti esse mensuræ. p. 180 A. Contra quam positionem Ægidius quoque prolixe hic scribit, inter cetera loquens : Hoc dictum stare non potest, quoniam sicut reprobatur opinio dicentium, quod unum quod est principium numeri non dicit nisi quid privativum (quod reprobatur, quoniam unum istud constituit numerum, qui est realis species quantitatis), ita improbatur quod unum dicat esse mensuræ, quum mensura exsistat relatio, et ex relatione non constituitur absolutum seu species quantitatis. Verum ad hoc pro defensione S. Thomæ poterit responderi, quod dicat unum hoc addere esse mensuræ materialiter : quoniam ei quod addit ultra ens, competit ratio mensuræ respectu multitudinis, ut etiam Durandus fatetur, et Thomas auctoritate Aristotelis idonee probat; non tamen dicit unum hoc mensuram aut relationem formaliter : et per hoc omnia dissolvuntur argumenta Ægidii.

QUÆSTIO VII

ULtimo quæritur, **An sicut in divinis ponitur unitas duplex, videlicet essentialis et personalis,**

ita ponenda sit in divinis bonitas duplex, utpote essentialis et personalis. A

Videtur quod imo, quia non videtur major ratio de uno quam alio. — Et rursus, quoniam bonum convertibile est cum ente, quemadmodum unum : ergo sicut ens est duplex, videlicet absolutum et relativum seu personale, etiam in divinis, ita et bonum.

Ad hoc Doctor solennis in primo Quodlibeto respondet : Aliquid distingui in divinis penes essentiale et personale, non B contingit nisi ex hoc quod ipsum alia ac alia ratione convenit essentiæ et personæ. Idcirco, si aliquid sub una atque eadem ratione essentiæ ac personæ conveniat, hoc solum est essentiale; si vero ex sua speciali ratione conveniat solum personæ, non essentiæ, solum est personale : sicut hoc nomen, Pater, proprie sumptum. Si vero sit nomen aliquod cujus ratio conveniat tam essentiæ quam personis, non tamen eodem modo aut simili ratione, hoc est essentiale et personale : quemadmodum C unitas ex sua formali significatione in Deo dicit indistinctionem, sicut in creaturis dicit indivisionem; et alia est ratio indistinctionis essentiæ, alia vero ratio indistinctionis personæ. Idcirco in Deo distinguitur duplex unitas, scilicet essentialis et personalis : essentialis, propter suæ substantiæ simplicitatem, qua a se est indivisus, et ab aliis cunctis creatis divisus; et personalis, propter simplicitatem et proprietatem relativam, qua quælibet persona divina in se est una ac indistincta, et ab aliis personis distincta. Deitas vero et bonitas sub eadem ratione conveniunt essentiæ ac personis : idcirco sunt essentialia tantum; nec in Deo distinguitur deitas aut bonitas duplex, videlicet essentialis et personalis, sed solum essentialis bonitas convenit Deo. Et hujus causa rationabilis assignatur, quia videlicet unitas aliam habet rationem quam bonitas : quia in sua ratione indivisionem includit, quæ alia ratione convenit essentiæ quam personæ; bonitas vero vocatur quod appetibile est atque amabile, quod maxime convenit ei qui est omnium ultimus finis : et hoc eadem ratione convenit deitati et essentiæ, et unicuique divinæ et increatæ personæ. Hæc Henricus. — Concordat Richardus.

DISTINCTIO XXV

A. *Quid significetur quum dicitur pluraliter, tres personæ, vel, duæ personæ.*

PRÆTEREA considerandum est, quum hoc nomen, persona, ut prædictum est, secundum substantiam dicatur, quæ sit intelligentia dicti, quum pluraliter profertur, tres personæ, vel, duæ personæ; et quum dicitur, Alia est persona Patris, alia est persona Filii, alia est persona Spiritus Sancti. Si enim in his locutionibus personæ vocabulum essentiæ intelligentiam facit, plures essentias confiteri videmur, et ita plures deos. Si vero essentiæ significationem ibi non tenet, alia est hujus nominis ratio quum dicitur, Pater est persona, vel, Filius est persona ; et alia quum dicitur, Pater et Filius et Spiritus Sanctus sunt tres personæ ; et quum dicitur, Alia est persona Patris, alia Filii, et hujusmodi.

B. *Quod videtur secundum essentiam dici, Alia est persona Patris, alia Filii, sive, tres personæ, ut quum dicitur, Pater est persona, Filius est persona.*

Cf. dist. XXIII. Aug. de Trinitate, lib. VII, n. 11. Persona enim, ut supra ait Augustinus, ad se dicitur, et idem est Deo esse personam quod esse, sicut idem est ei esse quod Deum esse. Unde manifeste colligitur, quod essentiam divinam prædicamus, dicentes : Pater est persona, Filius est persona, Spiritus Sanctus est persona, id est essentia divina. Et omnino unum et idem significatur nomine personæ, id est essentia divina, quum dicitur, Pater est persona, et, Filius est persona, quod significatur nomine Dei, quum dicitur, Pater est Deus, Filius est Deus. Ita etiam idem significatur, quum dicitur, Deus est Deus, et, Deus est persona. Utroque enim nomine essentia divina intelligitur, quia utrumque secundum substantiam dicitur. Quum vero dicitur, Pater et Filius et Spiritus Sanctus sunt tres personæ : quid nomine personæ significamus? An essentiam? Hoc enim videtur, si supra posita verba Augustini diligenter scrutemur. Supra enim
Ibid. n. 7, 8. dixit, quod ideo tres personas dicimus, quia id quod persona est, commune est tribus. Et item, quia Pater est persona, et Filius est persona, et Spiritus Sanctus est persona, ideo tres personæ dicuntur. Videtur ergo eamdem tenere significationem hoc nomen, persona, quum dicitur, tres personæ, quam habet quum dicitur, Pater est persona, Filius est persona, Spiritus Sanctus est persona. Quia ut ostendit
Ibid. n. 8. Augustinus, hoc dicitur, id est, tres personæ, propter illud : quia id quod persona est, commune est eis. Id ergo quod commune est eis, id est Patri et Filio et Spiritui Sancto, videtur significari nomine personæ, quum dicitur, tres personæ.

C. *Aliter etiam videtur posse ostendi, quod secundum essentiam dicatur, etiam quum pluraliter profertur.*

Aliter etiam videtur posse ostendi, quod ibi nomine personæ significetur essentia,
Ibid. n. 9. quum dicitur, tres personæ. Ut enim supra dixit Augustinus, ea necessitate diximus tres personas, ut responderemus quærentibus quid tres, vel quid tria. Quum ergo quæritur quid tres, vel quid tria, convenienter respondetur quum dicitur, Tres personæ. At quum quæritur quid tres, vel quid tria, per *quid* de essentia quæritur. Non enim invenitur quid illi tres sint, nisi essentia. Si ergo quæstioni recte respondemus, oportet ut respondendo essentiam significemus : alioqui non ostendimus quid tres sint. Si vero respondentes, essentiam significamus, ipsam essentiam personæ nomine intelligimus, quum dicitur, Tres personæ.

D. *Opinio quorumdam qui putant essentiam significari nomine personæ, quum dicimus tres personas.*

Quibusdam videtur, quod nomine personæ significetur essentia, quum dicitur,
Ibid. n. 8. tres personæ, propterea quia Augustinus dicit, ideo dici tres personas, quia commune

est eis id quod est persona : ut sit talis intelligentia, Pater et Filius et Spiritus Sanctus sunt tres personæ, id est, sunt tres id habentes commune quod est persona, id est, tres sunt quorum quisque est persona, id est essentia. Sed quomodo juxta hanc intelligentiam dicetur, Alia est persona Patris, alia Filii? Et hoc etiam ita volunt intelligere, scilicet : alius est Pater, et alius est Filius, id tamen commune habentes quod est persona. Et hoc confirmant auctoritate Augustini, qui in septimo libro de Trinitate ait : Tres personas ejusdem essentiæ, vel tres personas unam essentiam dicimus; tres autem personas ex eadem essentia non dicimus, quasi aliud ibi sit quod essentia est, aliud quod persona est. Hac auctoritate et præmissis conantur asserere, in prædictis locutionibus nomen personæ essentiam significare. Sed quid respondebunt ad id quod ipse Augustinus in libro de Fide ad Petrum dicit, scilicet quod alius est Pater in persona sive personaliter, alius personaliter Filius, alius personaliter Spiritus Sanctus? Quomodo enim alius personaliter Pater, alius personaliter Filius, alius personaliter Spiritus Sanctus, si in esse personam omnino conveniunt, id est, si persona essentiæ tantum intelligentiam facit? Ideo nobis videtur aliter hoc posse dici congruentius, juxta catholicorum doctorum auctoritates.

Aug. de Trinitate, lib. VII, n. 11.

Idem, de Fide ad Petrum, c. I, n. 5.

E. *Quod hoc nomen, persona, tripliciter in Trinitate accipitur; et hæc est utilis et catholica doctrina de persona et personis.*

Sciendum est igitur, quod hoc nomen, persona, multiplicem intelligentiam facit, non unam tantum. Et ut Hilarius ait in libro quarto de Trinitate : Intelligentia dictorum ex causis est assumenda dicendi : quia non sermoni res, sed rei sermo subjectus est. Discernentes ergo dicendi causas, hujus nominis, scilicet persona, significationem distinguimus, dicentes quod hoc nomen, scilicet persona, proprie secundum substantiam dicitur, et essentiam significat, sicut supra ostendit Augustinus quum dicitur : Deus est persona, Pater est persona. Quadam tamen necessitate, ut supra dixit Augustinus, translatum est hoc nomen, ut pluraliter diceretur, Tres personæ, quum quæreretur quid tres, vel quid tria : ubi non significat essentiam, id est naturam divinam, quæ communis est tribus personis, sed subsistentias, vel hypostases secundum Græcos. Græci quippe, ut supra dixit Augustinus, aliter accipiunt substantiam, id est hypostasim, aliter nos. Nos enim substantiam dicimus essentiam sive naturam; personas autem dicimus, sicut illi dicunt substantias, id est hypostases. Si ergo nos ita accipimus personas ut illi accipiunt substantias vel hypostases; at illi aliter accipiunt hypostases quam nos substantiam : aliter ergo nos accipimus personas quam substantiam. Quum ergo dicimus tres personas, non ibi personæ nomine essentiam significamus. Quid ergo dicimus? Dicimus quia tres personæ sunt, id est tres substantiæ*, scilicet tres entes : pro quo Græci dicunt tres hypostases.

Hilar. de Trinitate, lib. IV, n. 14.

Aug. de Trinitate, lib. VII, n. 7.

Ibid. n. 8.

* *alias* subsistentiæ

F. *Ostendit verba Augustini convenire huic sententiæ.*

Et hic sensus adjuvatur ex verbis Augustini præmissis, si interius intelligantur. Quia enim Pater est persona, id est essentia, et Filius est persona, et Spiritus Sanctus est persona; ideo dicuntur tres personæ, id est tres subsistentiæ, tres entes. Non enim possent dici tres subsistentiæ vel tres entes, nisi singulus eorum esset persona, id est essentia. Quia ergo eis commune est id quod est persona, id est essentia, ideo recte dicuntur tres personæ, id est subsistentiæ vel subsistentes : ut sicut essentia, quæ eis est communis, vere ac proprie est, ita illi tres vere ac proprie subsistentiæ vel entes intelligantur. Ideoque Augustinus causas dictorum discernens, dicit tres personas esse unam essentiam vel ejusdem essentiæ, non ex eadem essentia, ne aliud intelligatur ibi esse persona, aliud essentia. Tres enim personæ, id est subsistentiæ, una sunt essentia et unius essentiæ; non autem sunt una persona vel unius personæ, licet persona secundum substantiam dicatur aliquando : nam si hoc diceretur, confusio fieret in personis.

Aug. de Trinitate, lib. VII, n. 11.

G. *Objectioni illorum hic respondet, qua nituntur probare personas secundum essentiam accipi, quia respondemus quærentibus quid tres vel quid tria.*

Ad hoc autem quod illi dicunt, quum quæritur quid tres, vel quid tria, de essentia quæritur, quia non invenitur quid illi tres sint nisi essentia (per hoc volentes nos inducere ut nomine personæ essentiam intelligamus, quum respondemus, tres personas), ita dicimus : Indubitabiliter verum est quia non invenitur unum aliquid quod illi tres sint, nisi essentia. Unum enim sunt illi tres, id est essentia divina. Unde Veritas ait : Ego et Pater unum sumus. Verumtamen quum quæritur quid tres, vel quid tria, non de essentia quæritur, nec ibi *quid* ad essentiam refertur. Sed quum fides catholica tres esse profiteretur, sicut Joannes in epistola canonica ait, Tres sunt qui testimonium perhibent in cœlo; quærebatur quid illi tres essent, id est, an essent tres res, et quæ tres res, et quo nomine illæ tres res significarentur. Et ideo loquendi necessitate inventum est hoc nomen, persona, ad respondendum, et dictum est, tres personæ.

Joann. X, 30.

I *Joann.* V, 7.

H. *Quid tres res et quid una res hic dicitur.*

Non autem te moveat quod diximus, tres res. Non enim hoc dicentes, diversarum rerum numerum ponimus in Trinitate; sed ita tres res dicimus, ut easdem esse unam quamdam summam rem confiteamur. Unde Augustinus in primo libro de Doctrina christiana sic ait : Res quibus fruendum est, nos beatos faciunt. Res ergo quibus fruendum est, sunt Pater et Filius et Spiritus Sanctus. Eademque Trinitas una quædam summa res est, communisque fruentibus ea : si tamen res, et

Aug. de Doct. christ. lib. I, n. 3 et 5.

non rerum omnium causa sit. Non enim facile potest inveniri nomen quod tantæ excellentiæ conveniat, nisi quod melius dicitur Trinitas hæc unus Deus. Sicut ergo tres res dicuntur, et hæ sunt una res; ita tres subsistentiæ dicuntur, et hæ sunt una essentia. Ecce ostensum est quæ sit intelligentia hujus nominis, persona, quum dicimus tres personas.

I. *Ex quo sensu dicatur, Alia est persona Patris, alia Filii, alia Spiritus Sancti.*

Nunc inspiciamus utrum secundum eamdem rationem et causam dicatur, Alia est persona Patris, alia Filii, alia Spiritus Sancti. Quod utique sane intelligi potest, ut sit sensus talis : Alia est subsistentia vel hypostasis Patris, alia subsistentia Filii, alia subsistentia Spiritus Sancti; et alia subsistentia Pater, alia Filius, alia Spiritus Sanctus.

K. *Quomodo hæc intelligantur, Alius est Pater in persona, alius Filius, alius Spiritus Sanctus.*

Deinde quæritur, utrum secundum eamdem rationem accipiatur, quum dicitur, Alius est Pater in persona, alius in persona Filius, alius in persona Spiritus Sanctus; sive, Alius personaliter Pater, alius personaliter Filius, alius personaliter Spiritus Sanctus. Ad quod dicimus, quia etsi possit eodem modo accipi, congruentius tamen ex ratione dicti alia variatur intelligentia, ut hic personæ nomine proprietas personæ intelligatur, ut sit sensus talis : Alius est in persona vel personaliter Pater, id est, proprietate sua Pater alius est quam Filius, et Filius proprietate sua alius quam Pater. Paternali enim proprietate distinguitur hypostasis Patris ab hypostasi Filii, et hypostasis Filii filiali proprietate discernitur a Patre, et Spiritus Sanctus ab utroque processibili proprietate distinguitur.

L. *Quod secundum hunc modum etiam in prædictis locutionibus potest accipi.*

Hoc etiam modo sane potest accipi persona in præmissis locutionibus, quum dicitur, Alia est persona Patris, alia Filii, id est, alia est proprietas qua Pater est Pater, alia qua Filius est Filius, alia qua Spiritus Sanctus est Spiritus Sanctus. Ita etiam nomine personæ quidam proprietates intelligere volunt, quum dicuntur tres personæ; sed melius est ut subsistentias vel hypostases intelligamus, quum dicimus tres personas.

Ex prædictis colligitur, quod nomen personæ in Trinitate triplicem tenet rationem. Est enim ubi facit intelligentiam essentiæ, et est ubi facit intelligentiam hypostasis, et est ubi facit intelligentiam proprietatis.

M. *Auctoritatibus Sanctorum ostendit quod dixit.*

Quod autem secundum substantiam dicatur, et etiam essentiam aliquando significet, supra ex dictis Augustini aperte ostendimus. Quod vero pro hypostasi atque proprietate accipiatur, auctoritatibus Sanctorum ostendi oportet, ne conjecturis nostris aliquid ausi dicere videamur. De hoc Hieronymus in Expositione fidei catholicæ ad Alipium et Augustinum episcopos ita ait : Non est prorsus aliquis in Trinitate gradus, nihilque quod inferius superiusve dici possit; sed tota Divinitas sui perfectione æqualis est, ut exceptis vocabulis quæ proprietatem indicant personarum, quidquid de una persona dicitur, de tribus possit dignissime intelligi. Atque ut confutantes Arium, unam eamdemque Trinitatis dicimus esse essentiam vel substantiam, et Deum unum in tribus personis fatemur; ita etiam impietatem Sabellii declinantes, tres personas expressas sub proprietate distinguimus : non ipsum sibi Patrem, non ipsum sibi Filium, non ipsum sibi Spiritum Sanctum esse dicentes; sed aliam Patris, aliam Filii, aliam Spiritus Sancti esse personam. Non enim nomina tantummodo, sed etiam nominum proprietates, id est personas, vel ut Græci exprimunt, hypostases, id est subsistentias, confitemur. Nec Pater Filii vel Spiritus Sancti personam aliquando excludit, nec Filius nec Spiritus Sanctus Patris nomen personamque recipit; sed Pater semper Pater, et Filius semper Filius, et Spiritus Sanctus semper Spiritus Sanctus. Itaque substantia unum sunt, sed personis ac nominibus distinguuntur. Ecce hic aperte dicit Hieronymus, proprietates esse personas, et personas esse subsistentias. Unde manifestum fit quod diximus, scilicet personæ nomine significari et hypostasim et proprietatem. Joannes etiam Damascenus personas dicit esse hypostases, et eas dicit entes, ita inquiens : In Deitate unam naturam confitemur, et tres hypostases secundum veritatem entes, id est personas.

Pelagius, Libellus fidei. pars I, n. 5, 6, 7.

Damasc. de Fide orthod. lib. III, c. 5.

SUMMA

DISTINCTIONIS VICESIMÆ QUINTÆ

HIC rursus discutit et scrutatur, quid et qualiter accipiatur in divinis nomen personæ, quid significet, et qualiter exponendæ ac intelligendæ sint quædam orationes in quibus hoc nomen, persona, continetur : et breviter, quantum capio, tota distinctio ista virtualiter sententialiterque præhabita est supra, præsertim in distinctione immediate præcedente, atque in illa quæ ipsam immediate præcedit. Circa quas motæ et determinatæ sunt quæstiones quæ circa hunc locum possent aut A solent moveri, videlicet : quæ sit definitio personæ, et qualiter sit intelligenda; utrum ratio personæ univoce conveniat divinis personis, utrum univoce competat personis increatis et creatis; utrum persona sit nomen primæ aut secundæ intentionis. Multæque similes quæstiones quæ hic possent adduci, in prætactis sunt locis discussæ. Insuper, an tres personæ possint dici tres res, et nihilo minus una res, supra distinctionibus primis hujus voluminis copiose et clare tractatum est, et qualiter B sint unum ens et tres entes. Idcirco de omnibus istis, prolixitatem et superfluitatem vitans, pertranseo, et ad distinctionem vicesimam sextam, in qua pelagus est difficultatum, accedo.

DISTINCTIO XXVI

A. *De proprietatibus personarum; et prius de hoc nomine, hypostasis.*

NUNC de proprietatibus personarum, quas frequenter in hoc tractatu commemoravimus, aliquid loqui nos oportet. Sed primum audiamus quid de hoc nomine, hypostasis, Hieronymus dicit. Ait enim sub hoc nomine venenum latere. Sed hoc dicit secundum quod hæretici eo utebantur ut simplices seducerent, scilicet pro persona et pro essentia : ut sive diceretur una tantum hypostasis, sive tres, minus peritos ad inconveniens deducerent, quum non erat hoc nomen ita apud Catholicos vulgatum nec ita ejus significatio determinata ut modo. Et ideo Hieronymus dicit hoc nomine non utendum fore sine distinctione vel expositione, tunc scilicet quando cum hæreticis contendebatur, ita scribens de fide catholica ad Damasum Papam : Ab Arianorum præsule* hypostaseon novellum nomen a me homine Romano exigitur. Interrogamus, quid tres hypostases arbitrentur intelligi. Tres personas subsistentes, aiunt. Respondemus, nos ita credere. Non sufficit eis sensus. Ipsum nomen efflagitant, quia nescio quid veneni in syllabis latet. Clamamus : Si quis tres hypostases, id est tres subsistentes personas, non confitetur, anathema sit. Si quis autem hypostasim οὐσίαν intelligens, non tribus personis unam hypostasim indicit, alienus a Christo est : qui scilicet tres hypostases dicens, sub nomine pietatis tres naturas conatur asserere. Sufficiat nobis dicere unam substantiam et tres personas perfectas æquales; taceamus tres hypostases, si placet. Nomen hoc non bonæ suspicionis est, quum in eodem verbo sensus dissentiunt. Aut si rectum putatis tres hypostases cum interpretationibus suis debere nos dicere, non negamus. Sed mihi credite, venenum sub melle latet. Transfigurat enim se angelus Satanæ in angelum lucis. His verbis non negat utendum esse nomine hypostasis, sed hæreticos eo prave usos ostendit, contra quos cautela opus erat in distinctione significationis : alioqui sibi contradiceret, qui supra tres hypostases confitetur.

Hieron. Epist. xv, n. 3, 4.

* prole

II Cor. xi, 14.

B. *De proprietatibus personarum, et de nominibus earum relativis.*

Jam de proprietatibus personarum videamus, quæ etiam notiones sive relationes in Scriptura plerumque dicuntur in illa sancta Trinitate : quæ ideo a nobis repetitur, ut cordi nostro tenacius infigatur. Ait Augustinus in libro de Fide ad Petrum : Aliud est genuisse quam natum esse, aliudque est procedere quam genuisse vel natum esse. Unde manifestum est, quod alius est Pater, alius Filius, alius Spiritus

Aug. de Fide ad Petrum, n. 6, 7.

Sanctus. Et est proprium solius Patris, non quia non est natus ipse, sed quod unum Filium genuit; propriumque est solius Filii, non quia ipse non genuit, sed quia de Patris essentia natus est; proprium vero Spiritus Sancti est, non quia nec natus est ipse nec genuit, sed quia solus de Patre Filioque procedit. Ecce breviter assignavit tres proprietates trium personarum, quarum una non est alia. Hoc enim significavit, quum dixit : Aliud est genuisse quam natum esse, aliudque procedere, id est, alia proprietas sive notio est generatio, et alia nativitas, et alia processio : quæ aliis nominibus dicuntur, paternitas, filiatio, spiratio. Has proprietates designant nomina personarum, scilicet Pater, Filius, Spiritus Sanctus : quæ relativa sunt et ad se invicem dicuntur, quia notant relationes quæ non sunt Deo accidentales, sed in ipsis personis ab æterno sunt immutabiliter, ut non modo appellationes sint relativæ, sed etiam relationes sive notiones in rebus ipsis, scilicet in personis sint.

C. *Quod non omnia quæ de Deo dicuntur, secundum substantiam dicuntur; quædam enim secundum relationem dicuntur, nihil tamen secundum accidens.*

Quocirca sciendum est, non omne quod dicitur de Deo, dici secundum substantiam, quia quædam dicuntur secundum relationem : quæ non est accidens, quia non est mutabilis. Unde Augustinus in quinto libro de Trinitate ait : Nihil in Deo secundum accidens dicitur, quia nihil ei accidit. Nec tamen omne quod dicitur, secundum substantiam de Deo dicitur. In rebus creatis atque mutabilibus quod non secundum substantiam dicitur, restat ut secundum accidens dicatur. In Deo autem nihil quidem secundum accidens dicitur, quia nihil in eo mutabile est aut amissibile. Nec tamen omne quod dicitur de Deo, secundum substantiam dicitur. Dicitur enim ad aliquid, sicut Pater ad Filium, et Filius ad Patrem : quod non est accidens, quia et ille semper est Pater, et ille semper est Filius, et ita semper, quia semper natus est Filius, nec cœpit unquam esse Filius. Quod si aliquando esse cœpisset aut aliquando desineret esse Filius, secundum accidens diceretur. Et quia Pater non dicitur Pater nisi ex eo quod est ei Filius, et Filius non dicitur Filius nisi ex eo quod habet Patrem : non secundum substantiam hæc dicuntur, sed ad invicem ista dicuntur; neque tamen secundum accidens, quia et quod dicitur Pater et quod dicitur Filius, æternum atque incommutabile est eis. Ecce aperte his verbis ostenditur, quædam dici de Deo secundum substantiam, quædam secundum relationem, nihil tamen secundum accidens. Ostenditur etiam proprietas Patris esse quod habet Filium, et proprietas Filii, quod habet Patrem. Ideoque quum dixit æternum et incommutabile esse quod Pater dicitur et quod Filius dicitur, ita intelligi voluit, id est, proprietas qua Pater est Pater, et proprietas qua Filius est Filius, æterna est et incommutabilis, quia et Pater semper est Pater, et Filius semper Filius. Unde et Hilarius proprietates personarum assignans, in duodecimo libro de Trinitate ait :

Aug. de Trinitate, lib. v, n. 6.

Si semper Patri proprium est quod semper est Pater, necesse est semper Filio proprium esse quod semper est Filius : ubi enim semper Pater est, semper et Filius est. Ergo qui non semper Pater est, non semper genuit. Item in eodem : Nato Deo manifestum est proprium esse quod Filius est. Hilar. de Trinitate, lib. XII, n. 23. Ibid. n. 15.

D. *Quare dicatur esse proprium Unigenili, quod est Filius Dei, quum etiam homines sint filii Dei.*

Hic quæritur, quomodo dicatur proprium esse nato Deo, quod est Dei Filius vel genitus ex Deo, quum etiam homines filii Dei dicantur et sint, secundum illud : Filii Excelsi omnes. Et ad Moysen de populo Israel Dominus ait : Filius meus primogenitus Israel. Sed magna est distantia. Homines enim filii Dei sunt factura, non nativitatis proprietate; Deus autem Filius, originis proprietate Filius est, et veritate nativitatis, non factura vel adoptione. Et illi quidem ante sunt, quam filii Dei sunt : fiunt enim filii, non nascuntur filii Dei. Unde Hilarius solum Deum natum originis proprietate Dei Filium ostendens, inter ipsum et homines filios Dei evidentissime distinguit, in duodecimo libro de Trinitate ita dicens : Vero Patri solus qui ex Deo nascitur vere Filius est. Et nos quidem filii Dei sumus, sed per facturam : fuimus enim aliquando filii iracundiæ, sed filii Dei per adoptionem effecti sumus potius quam nascimur. Et quia omne quod fit, antequam fiat non fuit, nos quum filii non fuissemus, efficimur. Ante enim filii non eramus, sed per gratiam facti sumus, non nati neque generati, sed acquisiti : acquisivit enim nos Deus sibi, et per hoc dicitur nos genuisse. Genuisse enim Deum filios, nunquam cum proprietatis significatione cognoscimus dici. Ex adoptione enim homo factus est filius Dei, non ex generatione; neque ei proprietas est, sed nuncupatio : ac per id non vere filius est, quia nec proprie natus dicitur, nec semper fuit filius. Unigenitus autem Deus nec fuit aliquando non Filius, nec fuit aliquid antequam Filius, nec quidquam ipse nisi Filius. Atque ita qui semper est Filius, nascibilitatis proprietate ac veritate Filius est ejus solius qui genuit; et ille tantum qui genuit, Pater ipsius est : quia sicut ille Filius origine, ita ille Pater generatione. Ps. LXXXI, 6. Exod. IV, 22. Hilar. op. cit. n. 12, 13. Ephes. II, 3. Hilar. op. cit. n. 15.

E. *Quod homo dicitur filius Trinitatis, et Trinitas potest dici pater hominum.*

Homo vero, qui filius Dei est factura, non tantum Patris, sed et Filii et Spiritus Sancti filius est, id est totius Trinitatis, et Trinitas ipsa pater ejus dici potest. Unde Augustinus in quinto libro de Trinitate dicit : Non potest Trinitas dici pater, nisi forte translative ad creaturam propter adoptionem filiorum. Quod enim scriptum est, Audi, Israel, Dominus Deus tuus, Deus unus est, non utique excepto Filio aut Spiritu Sancto oportet intelligi, quem et unum Dominum Deum nostrum recte dicimus, etiam patrem nostrum per gratiam suam nos regenerantem. De hoc etiam Aug. de Trinitate, lib. V, n. 12. Deut. VI, 4.

Hilar. de Trinitate, lib. VI, n. 30. Hilarius in sexto libro de Trinitate ait : Omnibus per fidem Deus pater est, quibus est pater per eam fidem qua Jesum Christum Dei Filium confitemur.

Ecce ostensum est, quare proprium dicatur esse Dei nati, quod Filius est : quia scilicet ipse solus natus proprie dicitur. Unde Hilarius in libro tertio de Trinitate ait : Dominus dicens, Clarifica Filium tuum, non solo nomine contestatus est se esse Filium, sed et proprietate. Nos filii Dei sumus, sed non talis hic Filius. Hic enim verus et proprius est Filius origine, non adoptione; veritate, non nuncupatione; nativitate, non creatione.

Ibid. lib. III, n. 11. *Joann.* XVII, 1.

F. *Quod Spiritus Sanctus dicitur proprie donum Dei, quia proprietate est donum, ut Filius nativitate; et utroque modo dicitur relative et secundum eamdem relationem.*

Ita etiam de Spiritu Sancto dicendum est, qui proprie dicitur donum Dei, quum tamen et alia plura sint dona Dei. Sed Spiritus Sanctus ita proprietate immutabili et æterna donum est, sicut Filius proprietate est Filius. Eo enim dicitur donum, quo Spiritus Sanctus : et utroque utique nomine relative dicitur; eademque relatione dicitur Spiritus Sanctus et donum, licet ipsa relatio non ita appareat in hoc nomine, Spiritus Sanctus, sicut in hoc nomine, donum. Unde Augustinus in quinto libro de Trinitate ait : Spiritus Sanctus, qui non est Trinitas, sed in Trinitate intelligitur, in eo quod proprie dicitur Spiritus Sanctus, relative dicitur, quum et ad Patrem et ad Filium refertur, quia Spiritus Sanctus et Patris et Filii spiritus est. Sed ipsa relatio non apparet in hoc nomine. Apparet autem, quum dicitur donum Dei : donum enim est Patris et Filii, quia a Patre procedit et a Filio. Ergo Spiritus Sanctus ineffabilis quædam Patris Filiique communio est. Et ideo fortasse sic appellatur (ut jam diximus, nec iterare piget), quia Patri et Filio potest eadem appellatio convenire. Nam hoc ipse proprie dicitur, quod illi communiter : quia et Pater spiritus, et Filius spiritus; et Pater sanctus, et Filius sanctus. Ut ergo ex nomine quod utrique convenit, utriusque communio significetur, vocatur donum amborum Spiritus Sanctus. Ecce habes quare Spiritus Sanctus proprie dicatur donum, et quod relative dicitur sive donum, sive Spiritus Sanctus, et quod nomen sibi proprium tenet, quod communiter Patri et Filio convenit, sed divisim. Et est sciendum, quod quum Pater vel Filius dicitur spiritus, sive sanctus, neutrum relative dicitur, sed secundum substantiam.

Aug. de Trinitate, lib. V, n. 12.

G. *An Pater vel Filius vel Trinitas ipsa possit dici Spiritus Sanctus.*

Hic quæri potest, utrum Pater vel Filius vel etiam ipsa Trinitas possit dici Spiritus Sanctus, sicut disjunctim dicitur et spiritus et sanctus. De hoc Augustinus in quinto libro de Trinitate sic ait : Trinitas nullo modo potest dici Filius. Spiritus vero Sanctus potest quidem universaliter dici, secundum id quod scriptum est, quoniam Deus spiritus est. Itaque Pater et Filius et Spiritus Sanctus, quoniam

Ibidem. *Joann.* IV, 24.

unus Deus est, et utique Deus sanctus est, et Deus spiritus est, potest appellari Trinitas et Spiritus Sanctus. Sed tamen tunc Spiritus Sanctus relative non dicitur, sed secundum essentiam : quia proprie Spiritus Sanctus, qui non est Trinitas, sed in Trinitate, dicitur relative.

H. *Quidam putant Spiritum Sanctum non dici relative ad Patrem et Filium, quia non vicissim respondent sibi vocabula; sed falso.*

Quidam tamen putant Spiritum Sanctum vel donum non dici relative ad Patrem vel ad Filium. Si enim, inquiunt, hæc relative ad se dicuntur, suis invicem sibi respondent vocabulis : ut sicut dicitur Pater Filii Pater, et Filius Patris Filius, ita dicatur Pater Spiritus Sancti vel doni Pater, et Spiritus Sanctus vel donum, Patris Spiritus vel donum. Sed non ita est in omnibus relativis : non enim omnia quæ relative dicuntur, suis ad se invicem* respondent vocabulis. Unde Augustinus horum elidens opinionem, in quinto libro de Trinitate : Non te moveat, inquit, quoniam diximus Spiritum Sanctum, non ipsam Trinitatem, sed eum qui est in Trinitate, relative dici, licet non ei respondeat vicissim vocabulum ejus ad quem refertur. Dicimus enim Spiritum Sanctum Patris, sed non vicissim dicimus Patrem Spiritus Sancti, ne Filius ejus intelligatur Spiritus Sanctus; item dicimus Spiritum Sanctum Filii, sed non dicimus Filium Spiritus Sancti, ne pater ejus intelligatur Spiritus Sanctus. In multis enim relativis hoc contingit, ut non inveniatur vocabulum quo sibi vicissim respondeant. Quum ergo dicimus donum Patris et Filii, non quidem possumus dicere Patrem doni aut Filium doni; sed ut hæc vicissim respondeant, dicimus donum donatoris et donatorem doni : quia hic potuit inveniri usitatum vocabulum, illic non potuit. Donum ergo donatoris et donatorem doni quum dicimus, relative utrumque ad invicem dicimus. Donator tamen non fuit Deus nisi ex tempore, quum Spiritus Sanctus sit donum etiam ab æterno.

* vicissim

Aug. de Trinitate, lib. v, n. 13.

SUMMA

DISTINCTIONIS VICESIMÆ SEXTÆ

HOC loco tractat Magister de his per quæ personæ summæ ac adorandæ a se invicem formaliter ac proprie distinguuntur; præmittit tamen de significatione nominis hujus, hypostasis, et qualiter interdum sub usu et significatione ipsius obscura, latuit fraudis venenum, prout istud jam in duabus præcedentibus distinctionibus est expressum. Consequenter ostendit, qualiter esse filium Dei differenter competat naturali et unigenito Filio et A creaturis quibusdam. Docet quoque Spiritum Sanctum referri ad Patrem ac Filium, quamvis non habeamus nomina relationes quæ sunt inter Spiritum Sanctum et Patrem ac Filium proprie significantia. Hæc est distinctionis hujus materia, in qua profundissimæ difficultates erumpunt.

QUÆSTIO PRIMA

B QUæritur igitur primo. **An in divinis ponendæ sint relativæ proprietates per quas personæ ab invicem distinguantur.**

Videtur quod non. Primo, quoniam quælibet increata persona tam simplex est sicut divina essentia, nec proprietas, notio aut relatio reale aliquid superaddit essentiæ : ergo proprietas non potius est in persona quam in essentia; aut si sunt proprietates in personis, non sunt in eis nisi secundum rationem, id est, non realiter nec positive, sed solum secundum nostram considerationem, quemadmodum sapientiam, justitiam, sanctitatem dicimus esse in Deo. — Secundo, simplicissima distinguuntur ab invicem immediate se ipsis, non per aliquid distinguens inexsistens sive adjunctum, ut patet de generibus generalissimis, et de puro actu ac pura potentia, atque de differentiis ipsis. Divinæ autem et supergloriosæ personæ sunt simplicissimæ, sicut divina essentia : ergo non distinguuntur ab invicem per proprietates aut relationes. — Tertio, si relatio nihil est in re nisi ipsa divina essentia, non videtur quod possit esse ratio sive principium realis et personalis distinctionis inter personas, quæ in ipsa essentia vere conveniunt, imo substantialiter idem sunt.

Quarto, Hilarius protestatur in libro de Trinitate, quod Pater et Filius et Spiritus Sanctus solis differunt nominibus. Si ergo in divinis sunt proprietates, illæ erunt vocales, non reales. — Damascenus quoque primo libro fatetur, quod divinæ personæ differunt cogitatione seu consideratione vel ratione, non re. — Quinto, si personæ relativis proprietatibus distinguuntur, ergo non erunt personæ proprietatibus illis abstractis. Et tamen illis per intellectum abstractis, adhuc manet divina essentia, quæ est res intellectualis naturæ, per se perfecte subsistens : ideo est persona. Est quoque præhabitum, quod Deus se ipso persona est, non aliquo adjuncto, ut asserit Augustinus.

Verum de isto, quod scilicet personæ divinæ per relationes originis distingui non valeant, inductæ sunt multæ rationes
quæst. v. supra distinctione secunda, ubi quæsitum

A est, an in simplici Deo queat esse vera et realis pluralitas personarum.

In oppositum sunt quæ inducuntur in littera, et quod sanctus ait Gregorius, Ut in confessione veræ sempiternæque Deitatis, et in personis proprietas, et in essentia unitas, et in majestate adoretur æqualitas.

Ad istud Thomas respondet : Apud omnes Catholicos certum est relationes esse in divinis; sed in positione relationum
B inveniuntur diversæ doctorum sententiæ. Quidam enim, ut Porretani, id est sequaces Gilberti Porretani episcopi, dixerunt quod relationes in divinis tantum sunt adsistentes, seu extra affixæ, non inexsistentes. Quidam vero, ut Præpositivus et eum sequentes, dixerunt quod relationes in divinis sunt ipsæ personæ; et quod aliquando in abstracto significantur, hoc est per modum loquendi quo communiter dicimus, Rogo tuam benignitatem, id est te benignum, utentes abstracto pro con-
C creto; atque quod ita sint resolvendæ et exponendæ omnes locutiones in quibus relationes seu proprietates in abstracto dicuntur. Alii dicunt, quod relationes sunt personæ, et sunt in personis secundum rei veritatem. Omnesque illi quantum ad aliquid verum dicunt : ultima tamen ista positio plenam continet veritatem.

Pro cujus intellectu sciendum, quod in relatione, sicut in cunctis accidentibus, duo considerantur : unum est esse suum secundum quod in subjecto fundatur, se-
D cundum quod aliquid ponit in subjecto, in quantum est accidens. Secundum est ratio sua secundum quam refertur ad aliud, secundum quam in determinato genere collocatur : et ex hac ratione non habet relatio quod aliquid ponat in eo de quo dicitur, sicut omnes aliæ formæ absolutæ ex sua ratione habent quod aliquid ponant in eo de quo dicuntur. Hinc inveniuntur quædam relationes nihil ponentes in eo de quo prædicantur. Quod attendentes quidam philosophi, asseruerunt quod relatio

non est aliquod entium genus, nec aliquid in rerum natura, sed solum quidam respectus respersus in omnibus entibus, et quod relationes sunt de intentionibus secundis, quæ non habent esse nisi in anima. Quorum opinioni consentire videtur etiam Porretanorum opinio. Sed hoc falsum est, quia quod est tantum ens in anima, non est in aliquo genere determinato. — Hinc distinguendum est inter relationes. Quædam enim sunt quæ habent aliquod fundamentum in re super quod esse earum fundatur, sicut æqualitas super quantitatem : et illæ sunt relationes reales. Aliæ sunt relationes quæ non habent fundamentum in re de qua dicuntur, sicut dextrum et sinistrum in illis in quibus non sunt determinatæ illæ positiones secundum naturam sicut determinatæ sunt in partibus animalis : in quibus istæ relationes realiter sunt, quia fundantur in diversis naturalibus viribus determinatarum partium ; in aliis vero non sunt nisi secundum rationem habitudinis unius ad alterum, idcirco in eis sunt relationes rationis. Et hoc, scilicet quod sunt relationes rationis, contingit quatuor modis. Primo, ut tactum est, quando relatio non habet fundamentum in rei natura super quod fundetur. Unde contingit quod relatio quandoque realiter est in uno, et non in alio : quia in uno habet motum quemdam supra quem fundatur, quem non habet in alio ; ut est in omnibus relationibus quibus Creator refertur ad creaturam, quæ realiter sunt in creaturis, non in Deo. Secundo, quando relatio non habet realem diversitatem inter extrema, sicut relatio identitatis : idcirco nil ponit secundum rem, sed solum secundum rationem, ut quum dicitur, Idem eidem idem. Tertio, quando designatur relatio aliqua entis ad non ens, ut quum dicitur, Nos sumus priores futuris : quæ prioritas non est realis relatio, sed rationis, quia realis relatio exigit utrumque extremorum in actu. Quarto, quando ponitur relatio relationis, videlicet quando una relatio est
A alterius relationis extremum. Ipsa namque relatio per se ipsam refertur, non per aliam relationem. Et duos ultimos modos hos ponit Avicenna. Duo vero primi modi eliciuntur ex verbis Philosophi. Quum ergo istæ relationes, paternitas et filiatio, fundamentum habeant in re, videlicet naturam quæ communicatur, et ejus communicationem per generationem ; constat quod realiter sunt in Deo : tamen propter Dei simplicitatem sunt idem realiter cum personis in quibus sunt, et propter veri-
B tatem relationum oportet quod alio modo seu diversimode designentur.

Primi igitur, utpote Porretani, attendentes in relationibus solum quod ad alterum sunt, et non fundamentum quod habent in re, dixerunt relationes esse adsistentes, quasi ex habitudine alterius advenientes. Secundi autem, videntes fundamentum rei, et simplicem esse Deum, dixerunt relationes non esse in personis, sed esse ipsas personas. Tertii, considerantes utrumque, dixerunt quod sunt in personis pro-
C pter veram rationem relationis, et quod tamen sunt ipsæ personæ propter simplicitatem divinæ naturæ : quemadmodum deitas, bonitas, sapientia, sunt in Deo, et tamen sunt ipsemet Deus. — Hinc quod in libro de Trinitate ait Boetius, quod *ad aliquid* non prædicatur, intelligendum est in quantum est ad alterum, non prout ponit aliquid in suo subjecto. — Hæc Thomas in Scripto.

Præterea de hac re Thomas loquitur in prima parte Summæ, quæstione vicesima
D octava : Solum in his quæ sunt ad aliquid, invenitur aliquid secundum rationem tantum. In aliis namque generibus significatur aliquid absolute ac positive ; *ad aliquid* vero secundum propriam rationem dicit solum respectum ad aliud. Qui respectus interdum est in ipsa rerum natura, quando videlicet aliquæ res secundum naturam sunt ad invicem ordinatæ, et inclinationem mutuam habent : et tales relationes oportet esse reales ; sicut in corpore gravi est ordo ac inclinatio ad locum

deorsum. Aliquando vero respectus significatus per ea quæ dicuntur ad aliquid, est tantum in apprehensione rationis unum alteri conferentis : et tunc est relatio rationis tantum; sicut dum comparat hominem ad animal sicut speciem ad genus. Porro dum aliquid procedit a principio ejusdem naturæ, oportet quod ambo, videlicet tam procedens quam id a quo procedit, in eodem conveniant ordine : sicque necesse est ut reales respectus ad invicem habeant. Cumque personæ in divinis procedentes, procedant in identitate naturæ, necesse est ut relationes quæ secundum divinas accipiuntur processiones, sint relationes reales. — Si autem objiciatur, quod relationes in divinis fundantur super actum intellectus et voluntatis, ergo sunt rationis dumtaxat : dicendum, quod relationes quæ sequuntur solam operationem intellectus, sunt in ipsis rebus intellectis relationes rationis solummodo, quoniam ratio nostra adinvenit eas circa et inter res intellectas. Relationes vero quæ consequuntur operationem intellectus, quæ sunt inter verbum intellectualiter procedens et id a quo procedit, non sunt relationes rationis tantum, sed rei : quia et ipse intellectus ac ratio res quædam est, et comparatur realiter ad id quod intelligibiliter ab ipso procedit, quemadmodum res corporalis ad id quod corporaliter ab ipsa procedit. Hinc paternitas et filiatio sunt reales relationes in divinis. — Hæc Thomas in Summa. Et consequenter ostendit ibidem, quod in Deo sint idem essentia atque relatio, per ea quæ jam ex Scripto suo sunt introducta.

His consonans Bonaventura : Omnes, inquit, catholici tractatores posuerunt proprietates personarum in divinis, sed in modo ponendi diversificati sunt. Nam quidam perpendentes summam simplicitatem esse in personis sicut in essentia, posuerunt quod sicut in essentia penitus idem est *quod est* et *quo est,* sic in personis idem sit qui distinguitur et quo, scilicet suppositum atque proprietas : sic-

A que differrent solo modo loquendi. Quod stare non potest, quia in eadem persona sunt proprietates differentes non solum in modo loquendi, sed et realiter. Videmus enim quod una persona uno modo refertur ad unam, ut Pater ad Filium. Videmus quoque unam personam uno modo seu una habitudine comparari ad plures, ut Spiritum Sanctum ad Patrem et Filium; et item unam personam pluribus modis comparari ad plures, ut Filium ad Patrem et Spiritum Sanctum. Si-

B militer videmus plures personas eodem modo comparari ad unam, ut Patrem et Filium ad Spiritum Sanctum. Ergo unitas habitudinis non potest accipi ex parte essentiæ, nec ex parte personæ quæ refertur, neque ex parte personæ ad quam refertur. Restat ergo quod sit alius modus dicendi ex parte rei.

Hinc jam communis tenet positio, in divinis esse proprietates personales realiter differentes ab invicem, ac per hoc differentes etiam a personis aliquo modo.

C Quemadmodum enim quia in essentia non plurificata ponimus plures personas, ideo modus dicendi essentialiter a modo dicendi personaliter differt, non solum differentia sumpta ex parte nostri, sed et ex parte rei; sic sentiendum est de modo dicendi personaliter, atque de modo dicendi notionaliter. Idcirco distinguunt magistri tres modos dicendi in divinis ex parte rei, videlicet essentialem, personalem, et notionalem; diciturque communiter quod tres sunt in divinis modi prædi-

D candi, videlicet *in quid, in quis,* et *in quo*. Unde incidit fallacia figuræ dictionis ex commutatione horum modorum, sicut in creaturis ex commutatione prædicamentorum. Quemadmodum ergo in divinis est vera essentia et veræ sunt personæ, ita et veræ proprietates personarum. Proprietatis namque est distinguere : ergo sicut inter personas est vera distinctio, sic in personis sunt veraciter proprietates distinguentes. — Denique sicut est alius modus quærendi de essentia et persona,

ita est alius modus quærendi de essentia et proprietate : siquidem de essentia quæritur per *quid*, de proprietate per *quomodo*. Ergo sicut ponitur in divinis essentia et persona secundum veritatem, ita et proprietas. — Probatum est quoque superius, quod generatio et processio differunt realiter, alioqui non differrent personæ : ergo generatio et spiratio differunt realiter. Sed tam generatio quam spiratio est in una persona ut in Patre. Quum ergo persona sit una realiter, et proprietates realiter plures, oportet ponere proprietates in divinis realiter differentes; sed non differentia essentiali nec personali, quum sint in eadem persona : ergo notionali. Quod si non differunt generatio atque spiratio, ergo sicut hæc est vera, Pater spirat Spiritum Sanctum; ita et hæc, Pater generat Spiritum Sanctum : sicque Spiritus Sanctus esset Filius. — Insuper, sicut præhabitum est, Pater et Filius sunt unum principium Spiritus Sancti : non unitate naturæ, quum et eadem natura sit in Spiritu Sancto, sicque esset principium sui ipsius; nec unitate personæ, quum sint duæ personæ : ergo unitate proprietatis; sicque oportet ponere proprietates in divinis realiter, non solum vocaliter. — Hæc Bonaventura.

Præterea secundum eumdem Doctorem, has proprietates personales oportet esse relationes : primo, quia sunt incommunicabiles, uni soli convenientes; secundo, quia realiter differunt, ut modo probatum est. Sola autem relatio manet in divinis distincta a divina essentia. Ad cujus intelligentiam est notandum, quod relatio in aliquibus convenit cum aliis generibus, in aliquibus differt. Convenit namque in hoc, quod est prædicamentum et genus entis et accidens; differt vero, quoniam præter alia genera habet respectum non solum ad subjectum, sed etiam ad objectum, secundum habitudinem ac dependentiam quamdam. Sed quantum ad primas illas conditiones, relatio non convenit Deo, propter ejus simplicitatem et perfectionem :

A non enim relatio in Deo est prædicamentum, nec accidens. Sed quantum ad habitudinem ponitur in divinis, omni imperfectione ac dependentia prorsus seclusa : et hoc, propter veram distinctionem quæ est in divinis, et propter veram originem ac habitudinem seu respectum. Alia ergo prædicamenta in divinis simpliciter transeunt in substantiam; relatio autem quodammodo manet, et quodammodo transit : quoniam alia genera non habent respectum nisi ad subjectum, et quantum

B ad illum transeunt; relatio vero ultra hoc dicit respectum ad objectum, et quantum ad illum manet. Non est ergo in Deo quantum ad id quod notat compositionem, dependentiam aut imperfectionem : propter quod non est genus, neque in genere, nec accidens, nec aliud a substantia. Unde in divinis non habet minus de ente, ubi realiter idem est cum essentia, sed in rebus creatis. Hæc Bonaventura.

His per omnia Petrus concordat. Qui inter cetera quærens, an convenienter di-

C catur, Alia est persona Patris, alia Filii, alia Spiritus Sancti, respondet : In Deo est essentiæ unitas ac personarum pluralitas; nec unum repugnat alteri, quoniam personarum pluralitas sumitur penes proprietates relativas, non absolutas. Quamvis ergo dici non queat, alia essentia, attamen recte dicitur, alia persona. — Et si objiciatur, quod persona commune quid est tribus personis sicut essentia, ergo non magis dici fas est, alia persona, quam essentia alia : respondetur, quod non est

D simile, quia communitas essentiæ est communitas rei ejusdem in numero, communitas autem personæ est communitas rationis. Hæc Petrus.

Richardus quoque respondens ad duas quæstiones prætactas, videlicet, an proprietates sint in divinis, et an sint ipsæ relationes, omnino concordat præinductis responsis Bonaventuræ, et parum aut nil superaddit; sed movet hic alias quæstiones quas Bonaventura non movet, quæ infra tangentur atque solventur.

Scripta demum Alberti videntur præhabitis consonare, quamvis in verbis ejus unum videatur esse obscurum. Sic etenim loquitur : Dico relationes esse in divinis, et loquor de relationibus quæ sunt personæ et in personis secundum modum intelligendi : quia licet realiter loquendo relatio nihil sit in persona in divinis, tamen secundum modum intelligendi, distinguens est in distincto, et supposita persona, non supponitur relatio : sicque ponimus in una persona plures relationes.

In verbis his Alberti videtur obscurum quod ait : Realiter loquendo relatio nihil est in persona in divinis. Paternitas quippe realiter est in Patre, filiatioque in Filio. Et si relatio non est realiter in persona divina, ergo relatio non multiplicat divinas personas, ut scribit Boetius, nec per relationes ab invicem distinguuntur. Idcirco Albertus (ut puto) vult dicere, quod pro tanto relatio realiter nihil est in persona, quia nec realiter aliquid superaddit, nec accidentaliter inest. Nam et postea subdit : Relationes aliter sunt in divinis, et aliter in inferioribus. In divinis namque relationes sunt exsistentiæ modi, in inferioribus vero causantur ex exsistentiæ modis : et hoc ideo, quoniam in divinis relationes sunt distinguentes, atque secundum intellectum ante relativa. Unde et iterum postea scribit : In numero generum nihil ita competit in divinis sicut relatio, et in speciebus relationis nihil in divinis sic convenit sicut relatio originis. Quod Albertus affirmat ad declarandum quod sola relatio multiplicat Trinitatem, prout hoc infra magis tractabitur.

His consonant scripta Udalrici in Summa sua, tertio libro, dicentis : *Ad aliquid* est in divinis vere, non transumptive : quia Scriptura docet Patrem esse veraciter generantem, et Filium naturaliter genitum, ac Spiritum Sanctum ab utroque vere esse spiratum. Per quæ nomina designatur vera ratio eorum quæ ad aliquid sunt, quibus hoc ipsum est esse, ad aliquid se habere. Nec solum sunt ista in

A Deo ratione specierum suarum, ut ea quæ pertinent ad prædicamentum quantitatis et qualitatis, sed etiam secundum rationem generis sui, quod est *ad aliquid* sive relatio : quoniam relativa ista in Deo sunt ut distinctiva personarum; distinguere vero relativis non convenit nisi ut quidam respectus sunt quibus ea quæ sunt ad aliquid comparantur ad alia, id est, talis respectus est proprie ipsa relatio. Verumtamen non sic, quod genus relationis ut genus sit in Deo, cujus generis species

B sint Pater et Filius; sed quod nomen generis hujus commune sit Creatori et creaturis communitate analogiæ, quemadmodum et de prædicamento substantiæ diximus.

Distinctio autem in divinis non potest esse per absoluta : quoniam absoluta omnia dicunt substantiam in divinis, ut Augustinus Boetiusque testantur; quumque ea quæ aliorum sunt distinctiva oporteat esse distincta, oporteret in Deo esse distinctionem substantiæ, si per absoluta esset distinctio personarum. Hæc autem

C distinctio est perfectionis, et non dividit divinam essentiam. Sicque hæc duo prædicamenta, videlicet substantia et relatio, sunt in divinis sine compositione. Hoc namque prædicamentum *ad aliquid*, alium habet modum entitatis quam cetera genera : quæ ex eo quod dicunt aliquid absolutum, essentias habent constantes in suis principiis absque principiis sui subjecti; *ad aliquid* vero non dicit nisi respectum, ita quod respectus subjecti est sibi entitas et quidditas sua, atque hoc

D ipsum quod est, alterius est. Iste autem respectus habet duo in se, utpote esse suum quod est in concretione ad subjectum, et rationem respectus in quantum hujusmodi est. Primo modo *ad aliquid* in creaturis est accidens : quumque omnia nomina accidentium dicta de Deo sint divina substantia, etiam relativa ista sic sumpta, sunt idem quod divina essentia; nec ipso *ad aliquid* ut sic sumpto distinguuntur personæ, sed secundo modo, prout sunt respectus quidam ad alia sine

quibus intelligi nequeunt, quamvis illa non sint de ipsorum* essentia. — Et quia *ad aliquid* primo modo dicit esse respectus concretum cum subjecto, quidam dixerunt relationes in divinis non esse nisi secundum quod sunt ipsæ personæ, et eas in abstracto non esse nisi expressiones personæ : ut si dicamus, Rogo tuam benignitatem, id est te benignum. Attamen dicunt quod connotant coexsistentiam correlativorum. Ideo non intendebant negare simpliciter relationes esse in Deo, quoniam connotatio talis non est nisi secundum quod unum relativorum intelligitur in alio; sed verbis impropriis idem dixerunt, quia non nisi partem rationis relationis consideraverunt, videlicet ut habet esse in subjecto, et non formale ejus, quo relationis est referri ad alterum. — Itaque relatio secundum rationem respectus, potius est ad aliquid quam in aliquo; sed secundum esse sui respectus, est in persona, et transit in substantiam, retinens tamen suam proprietatem a proprietate substantiæ aut subjecti distinctam. — Hæc Udalricus.

* ipsarum

Ægidius in his concordat Thomæ ac Bonaventuræ, et ea declarat prolixe quæ illi succinctim.

Amplius Alexander : Suppositis, inquit, ratione et ordine originis in divinis personis, necesse est ponere reales relationes in Deo. Concesso namque quod natura divina habeatur ab aliquo, necessario sequitur distinctio secundum relationem, nihil detrahendo simplicitati divinæ essentiæ. Intelligendo namque divinam naturam, necesse est ut intelligatur in habente illam : et si intelligamus eam in habente ipsam ab alio, jam intelligimus eam cum proprietate incommunicabili, qua separatur vel distinguitur a non habente eam ab alio; et ex hoc introducitur differentia relationis, quia sic habetur sub duabus proprietatibus incommunicabilibus. Et idem dicendum de Spiritu Sancto, qui est ab utroque : qui quum habeat eamdem naturam a Patre et Filio, jam sequitur quod ibi sit relatio alia atque proprietas. Hæc Alexander.

Denique in alia quæstione plenius scribit de hoc : Nulla, inquiens, intentio (id est ratio) alicujus generis, nec quantitatis, nec qualitatis, nec ceterorum est, quæ non addat aut minuat vel mutet respectu substantiæ, præter relationem. Ergo sola intentio relationis accipi potest in divinis. — Item, ut supra ostensum est, in divino esse necessario ponitur natura et ordo naturæ secundum rationem originis. Verum, ut asserit Augustinus, quum dicitur, Pater et Filius, non indicatur substantia, sed origo, id est, non quid sit, sed unde quisque sit aut non sit. Si ergo quæratur origo, Pater est Deus de quo Filius Deus, nullus vero est Deus de quo sit Pater. Et hæc propinquitatis sunt nomina, non naturæ : hinc relativa dicuntur, sive *ad aliquid*. Relinquitur igitur quod vere est ponere in divinis intentionem *ad aliquid*, sive relationis.

Non tamen relatio illa intelligitur ut accidens sicut in creatura. Ratio namque relationis est accidens, quæ consequitur substantiam aliquo modo compositam, sicut in creaturis. In principiis namque substantiæ, quæ sunt materia et forma, consideratur quædam relatio quæ non est accidentalis, sed connaturalis : sicut in esse materiæ coaccipitur ratio quædam potentiæ (unde materia dicit possibile quid ad formam); in essentia quoque formæ coaccipitur relatio actus secundum quem est perfectio potentiæ materiæ. Relatio ergo potentiæ et actus accipitur in principiis substantiæ connaturaliter. Multo igitur imo in infinitum plus relatio in divinis accipietur connaturalis, non accidentalis. — Quocirca pensandum, quod *ad aliquid* prius est ratione accidentis simpliciter, tamen in creaturis mutabilibus sequitur. Intellectus enim accipit tria hæc : esse, et esse ad, et adesse. Esse, quod accipit absolute, est esse substantiæ. Adesse vero accipit secundum rationem accidentis : accidens

enim est quod adest et abest. Sed esse A ad, accipit secundum rationem relationis, quæ secundum esse suum refertur ad aliud. Quum igitur relatio est quod est esse ad, prior est ratione ejus quod est adesse. Hinc sequitur quod simpliciter loquendo, ratio relationis prior sit ratione accidentis. — Hæc Alexander.

Præterea de his in Summa sua, primo libro, tractat Antisiodorensis, recitans prætactas opiniones, et arguens contra eas, præsertim contra errorem Porretanorum. Verumtamen opinionem Præpositivi indu- B ctam affirmat esse multum probabilem : Videndum est, inquiens, quomodo sustineri possit opinio magistri Præpositivi, dicentis quod sicut paternitas est Pater, ita supposita paternitate supponitur Pater, nec est differentia, nisi in modo loquendi seu significandi. Cujus opinionis probabilitas apparet in hoc, quoniam sicut Deus propter hoc quod est omnimode simplex, non eget aliqua actione ad hoc ut agat in creaturam, sed se ipso agit in eam ; nec eget aliqua relatione qua referatur ad creata, C sed se ipso refertur ad ea : ita Pater quum sit omnimode simplex, se ipso refertur ad Filium. — Qui ergo opinionem istam vult sustinere, poterit ad instantias respondere, ut quum ita arguitur : Pater generat, et Pater spirat : si in utraque propositione non denotatur nisi Pater sic agens, idem erit dicere, Pater generat, et, Pater spirat. Ad quod diceretur, quod Pater propter suam simplicitatem, quantum in se est, eodem modo se habet ad Filium et Spiritum Sanctum, tamen diverso D modo se habet ad illos in quantum quasi ad plures effectus, id est productos : sicut Deus quantum in se est, eodem modo se habet ad homines universos, nihilo minus aliter habet se ad bonos quam ad malos. Similiter dico, quod verba hæc, generat et spirat, quantum ad Deum Patrem idem significant, sed connotant diversa ex modo significandi. Hæc Antisiodorensis.

Verum si præinducta motiva, præsertim Bonaventuræ, rite pensentur, solutiones istæ satisfacere non censentur. Nam et Pater per intellectum profert Verbum, et per voluntatem spirat amorem ; illaque maxima, quod idem in quantum idem, seu idem eodem modo se habens, facit seu agit idem, infallibiliter vera est apud theologos atque philosophos. Propter quod omnis distinctio productorum ex parte producentis aliquo modo habet originem, sicut de hoc superius inducta sunt multa ; atque ex argumentis Scoti et Francisci de Mayronis, opinio illa potest clarissime confutari. Idcirco quantum ad hoc, potius reor consentiendum Alexandro, Thomæ, Alberto, Bonaventuræ, Petro, Richardo, Ægidio : quorum positio in hac re nunc quasi ab omnibus observatur.

Ad primum ergo dicendum, quod proprietates sunt in personis non quasi realiter ab ipsis distinctæ, sicut et sapientia, pietas atque justitia est in Deo non tanquam quid realiter distinctum ab eo, et tamen aliud convenit Deo ratione justitiæ, aliud ratione misericordiæ. Neque negandum est quin et proprietates et relationes sint aliquo modo in divina essentia tanquam in fundamento, eo quod omne relativum in aliquo absoluto fundetur. Qualiter autem hoc sit, et qualiter in una et eadem divina essentia oppositæ relationes originis queant fundari, supra ex dictis doctorum, præsertim sancti Doctoris in Summa contra gentiles, quantum humanæ imbecillitati in præsenti possibile est, distinctione secunda et tertia, ostensum est. tom. XIX, Infra quoque tangentur rationes Durandi p. 149 et s. et Scoti, satis idoneæ ad reprobandum illam opinionem. Intendo quippe huic materiæ immorari, eo quod doctores præcipui valde in hujus distinctionis materiis videantur variis modis sentire, quatenus diversis opinionibus atque earum motivis hinc inde congruenter attentis, veritas evidentius elucescat. — Ad secundum dicendum, quod sicut divinæ et superbenedictæ personæ sunt simplicissimæ, ita quod in eis non est realis distinctio, quamvis

inter eas distinctio sit realis, utpote per- A sonalis; sic per eas* ab invicem distinguuntur, id est, non per aliquid reale adjunctum, sed per proprietates eis consubstantiales, quæ nihilo minus sunt in eis, et ratione distinguuntur ab ipsis : quæ ratio non est inanis aut ficta, quia fundamentum habet in re, quemadmodum inter intellectum et voluntatem Dei exstat talis distinctio, quamvis realiter unum et idem consistant. — Ad tertium respondetur, quod quamvis unaquæque relatio in divinis sit realiter ipsa divina essentia, B parelationes tamen originis inter se realiter sunt distinctæ : idcirco distinguere queunt personas. Denique in creaturis differentia prædicatur de specie, sicut rationale de homine; sicque realiter identificatur cum illa : et tamen distingnit eam ab aliis. Quid ergo miramur, si in divinis essentialiter idem sit distinguens atque distinctum, dummodo formaliter, id est ratione non cassa, distinguuntur?

* proprietates

Ad auctoritatem Hilarii responsio certa et clara est. Non enim intendebat assere- C re, quod divinæ personæ solis distinguantur vocabulis, quum hoc sit Sabellianæ perfidiæ; sed per distinctionem nominum exclusit distinctionem essentiæ, ita ut per nomina intelligantur proprietates nominibus designatæ. Ideo, secundum Bonaventuram, per nomina intellexit nominum significata. — Ad auctoritatem etiam Damasceni responsum est supra speciali in quæstione. Bonaventura vero hic scribit, quod differre ratione contingit tripliciter. Primo, ex parte nostræ apprehensionis : et D sic bonitas et sapientia differunt ratione in Deo. Secundo, ex parte attributionis, quia videlicet aliquis modus attribuitur uni, non alteri : sicque differunt ratione, essentia, persona, et notio. Tertio, differre ratione, est differre secundum pluralitatem distinctionis quæ non inducit diversitatem in essentia seu natura : et sic una persona differt ab alia ratione. Petrus autem breviter respondet, dicendo quod Damascenus sumit rationem pro relatione.

Dist. II, q. 7.

QUÆSTIO II

SEcundo quæritur, **An proprietates relativæ seu ipsæ relationes constituant in divinis personas, vel earum distinctionem solum ostendant.**

Videtur quod non constituant eas. Primo, quia relationes secundum ordinem naturæ ac intelligentiæ sequuntur actus personales et fundantur in eis, sicut paternitas in generatione : non enim est Pater nisi gignendo. Generare autem sicut et agere, est suppositorum. Ergo Deus Pater secundum ordinem naturæ et apprehensionis est persona ante paternitatem, imo et ante generationem : non ergo paternitas constituit eum personam. — Secundo, quod procedit ab alio, eo ipso quo procedit, ab ipso distinguitur, quoniam nihil producit se ipsum : ergo sola origine distinguuntur divinæ personæ. — Tertio, prima distinctio rerum debet esse per essentialia et absoluta, quatenus ordo distinguentium correspondeat ordini distinctorum. Prima autem distinctio est divinarum distinctio personarum, quæ etiam causa est distinctionis productionisque creaturarum. Ergo personæ illæ superdignissimæ per absoluta ab invicem distinguuntur. — Quarto, omne respectivum ad aliquod absolutum reducitur : ergo prima realis distinctio non est per respectiva et absoluta.

In oppositum est quod ait Boetius : Essentia servat unitatem, relatio multiplicat personas. — Personæ quoque non distinguuntur per absoluta : ergo per relativa.

Ad hoc Thomas respondet : Quidam dicunt, quod principium distinctionis hypostasum divinarum non est relatio, imo quod hypostases se ipsis distinguuntur per solam originem, et relationes manifestant distinctionem hypostasum : sicut in creaturis proprietates non faciunt dif-

ferre secundum numerum (imo talis dif- ferentia causatur ex divisione materiæ), sed eam tantum ostendunt. Hoc autem stare non potest, quoniam quæ se ipsis distinguuntur, ex se ipsis aliquam habent rationem distinctionis : sicut substantia a quantitate, per id quod in intellectu est utriusque, quod est esse subsistens, quantum ad substantiam, et esse mensuram, quoad quantitatem. Si autem considerentur duæ hypostases, una hypostasis in quantum hypostasis, non habet in intellectu unde ab alia distinguatur, quum utraque sit hypostasis. Ergo oportet quod habeat hoc, in quantum est hæc hypostasis per aliquam determinationem exsistentem in ea, vel secundum determinatam materiam, sicut est in creaturis (quod esse non valet in Deo), vel secundum aliquid aliud. Si autem dicatur quod hoc sit sola origo per quam determinate efficitur seu producitur ista hypostasis, tunc per originem intelligitur vel ipsa relatio originis, et hoc est quod ponimus; aut origo significatur per modum operationis, et sic nullo modo habet quod distinguat hypostases : imo oportet quod sit ab hypostasi distincta, quoniam omnis operatio est individuorum distinctorum, secundum Philosophum. — Ideo dicimus, quod nihil aliud est principium distinctionis in divinis nisi relatio. Cujus ratio est, quia omnis distinctio vel divisio, secundum Philosophum quinto Metaphysicæ, est vel per quantitatem, vel per formam. Porro in divinis non est divisio neque distinctio per quantitatem neque materiam, quum in Deo non sit quantitas neque materia : est ergo per aliquam formam. Omnis vero distinctionis formalis principium est aliqua oppositio, oppositionem large sumendo prout etiam imperfectum et perfectum opponuntur in quantum in uno est negatio privatiove alterius. In omnibus autem oppositionibus alterum est ut perfectum, alterum ut imperfectum, præter relationem : quod patet per se in affirmatione et negatione, in privatione quoque et ha-

A bitu; patet etiam in contrariis, quia secundum Philosophum Physicorum primo, semper unum contrarium est sicut nobilius, et alterum ut vilius. Ideo in divinis nulla talis potest esse distinctio, ubi est summa et pura perfectio. Sed in relativis neutrum est sicut privatio alterius, vel defectum ullum importans : quia in relativis nulla est oppositio secundum id quod relativum in aliquo est, sed secundum id quod ad aliud dicitur. Unde quamvis una relatio habet annexam negationem

B alterius in eodem supposito, non tamen ista negatio aliquem importat defectum : quia defectus non est nisi secundum aliquid quod natum est esse in aliquo. Unde quum id quod habet oppositionem relativam ad ipsum, secundum rationem oppositionis non ponat aliquid, sed ad aliquid, non sequitur imperfectio vel defectus. Hinc solum talis oppositio competit distinctioni personarum. Hæc Thomas in Scripto.

Insuper in prima parte Summæ, quæ-

C stione quadragesima : In quibuscumque (inquit) pluribus invenitur aliquid commune, oportet quærere aliquid distinctivum. Quumque divinæ personæ conveniant in essentia, necesse est quærere aliquid quo distinguantur, ita ut plures sint. Inveniuntur autem in divinis personis duo secundum quæ differunt, scilicet origo atque relatio. Quæ quamvis non differant re, differunt tamen in modo significandi : quia origo significatur per modum actus, ut generatio; relatio vero

D per modum formæ, sicut paternitas. — Quidam igitur attendentes quod relatio consequitur actum, dixerunt quod hypostases in divinis distinguuntur per originem, ita quod Pater distinguitur a Filio, quoniam Pater generat et Filius generatur; relationes vero seu proprietates manifestent consequenter distinctionem hypostasum, quemadmodum in creaturis proprietates manifestant distinctionem individuorum. Sed hoc stare non potest propter duo. Primo, quia ad hoc quod aliqua duo intel-

ligantur distincta, necesse est eorum distinctionem intelligi per aliquid utrique intrinsecum, sicut in rebus creatis, per materiam vel per formam. Origo autem rei non significatur ut aliquid ei intrinsecum, sed ut via quædam a re vel ad rem : sicut generatio significatur ut via ad genitum, et ut a generante progrediens. Ideo esse non potest ut generans et genitum sola distinguantur generatione, sed oportet intelligere tam in generante quam in genito ea quibus ab invicem distinguuntur. Sed in divinis personis non potest intelligi nisi essentia, et relatio sive proprietas ; quumque in essentia conveniant, relinquitur quod per relationes distinguantur. Secundo, quia distinctio in divinis personis non est sic intelligenda quod aliquid commune dividatur in eis, quia essentia communis remanet indivisa ; sed oportet quod ipsa distinguentia constituant res distinctas. Sic autem relationes seu proprietates distinguunt vel constituunt hypostases seu personas, in quantum sunt ipsæ personæ subsistentes, quemadmodum paternitas est Pater, quoniam in divinis non differt abstractum et concretum. Sed contra rationem originis est quod personam constituat : quia origo active sumpta, significatur ut progrediens a subsistente persona, sicque præsupponit eam ; origo vero passive accepta, sicut nativitas, significatur ut via ad personam, et nondum ut eam constituens. — Unde melius dicitur quod personæ distinguuntur relationibus, quam origine. Quamvis enim distinguantur utroque, prius tamen ac principalius per relationes secundum modum intelligendi. Nempe hoc nomen, pater, significat non solum proprietatem, sed etiam hypostasim ; sed hoc nomen, genitor, vel generans, significat tantum proprietatem : quia hoc nomen, pater, significat relationem quæ est distinctiva et constitutiva personæ ; hoc autem nomen, generans, seu genitus, significat originem quæ nec est constitutiva nec distinctiva personæ. Hæc Thomas in Summa.

At vero de hac re Albertus non scribit diffuse, sed introductis ad utramque partem motivis respondet : In speciebus relationis nihil sic competit in divinis sicut relatio originis, qua alius est ab alio, et per hoc distinguitur ab eo. Ex quibus verbis elicitur, quod positio Thomæ concordat Alberto.

Petrus quoque his consonans : Proprietates, inquit, in divinis personis sunt principium distinguendi, in quantum referuntur ad alterum ; et etiam principium exsistendi seu constituendi, in quantum dicunt originis principium. Nam quum in divinis tantum sint duo prædicamenta, substantia et relatio, nec possit esse personarum distinctio penes substantiam, oportet ut sit penes relationem. Harum autem relationum simpliciores sunt quæ immediatius se habent ad substantiam, ut sunt relationes originis : idcirco per hujusmodi relationes oppositas est distinctio personarum. Omnis namque distinctio fit per oppositionis naturam. Quum ergo in omnibus aliis oppositis unum extremorum perfectum sit, alterum imperfectum, præterquam in relativis, etc., ut supra in verbis Thomæ. Hæc Petrus. — Verumtamen huic ultimo verbo videtur objici posse, quod etiam in relativis unum extremorum perfectum est respectu alterius, aliud imperfectum, ut patet in his relativis : dominus, servus ; magister, discipulus ; causa, causatum ; et consimilibus.

Præterea circa hæc partim aliter sentire videntur Alexander, Bonaventura, et alii quidam.

Bonaventura quippe hic loquitur : Quidam dicunt, quod in divinis proprietates non solum dant personis innotescere, sed etiam esse, hoc est, proprietates relativæ non solum sunt principia cognoscendi seu manifestandi personas, sed etiam constituendi distinguendique eas. Alii dicunt, quod proprietates non sunt ratio distinguendi personas, sed cognoscendi et manifestandi distinctionem earum. Videtur autem utraque opinio aliquid probabilita-

tis habere. In divinis namque personis A intelligimus tam originem seu emanationem unius ab alia, quam habitudinem seu respectum unius ad aliam. Atque secundum rationem et ordinem intelligendi, origo præcedit ipsum qui oritur; similiter secundum rationem intelligendi, habitudo consequitur ipsum qui refertur. Potest ergo proprietas relativa importare habitudinem tantum : et ita sequitur rationem distinctionis, et per consequens distinctionem; estque ratio innotescendi distinctionem, non distinguendi, ut dixit secunda B opinio. Potest quoque proprietas importare utramque, videlicet habitudinem atque originem : et sic non solum est ratio innotescendi, sed etiam distinguendi, ut ait prima opinio. — Præterea advertendum, quod quamvis in divinis personis sint idem oriri et esse et ad alterum se habere, tamen secundum rationem et ordinem intelligendi sunt coordinata, ut primum sit oriri seu emanare, deinde esse in personis quæ emanant ab alia, deinde ad alterum se habere. Et quoniam idem sunt C in Deo, eodem nomine designantur : nam generatio originem et habitudinem dicit, proprie tamen originem. Quoniam ergo proprietas divina secundum communem usum loquendi, originem habitudinemque importat, idcirco tenendum quod proprietates non solum sint ratio innotescendi, sed etiam distinguendi. Proprietas etenim Patris aut est ei consubstantialis et connaturalis, aut accidit ei. Non potest ei accidere, quum non sit accidens in Deo : ergo est ei consubstantialis et connatura- D lis. Sicque quum non consequatur esse hypostasis, non tantum est ratio innotescendi, sed etiam distinguendi. Eadem etiam sunt principia essendi et cognoscendi. Hæc Bonaventura.

Ex quibus fit evidens, quod secundum eum, divinæ personæ distinguuntur origine seu emanatione, non proprietate, si proprietas solam habitudinem dicat, quæ secundum ipsum, non est nisi ratio innotescendi, et sequens distinctionem. Si vero proprietas tam originem quam habitudinem exprimat, sic est ratio innotescendi et distinguendi personas : innotescendi, secundum quod habitudinem denotat; distinguendi vero, prout originem dicit.

Hinc demum disseruit Alexander : In divinis non solum est relationum distinctio, sed etiam subsistentium rerum, videlicet personarum. Veruntamen relatio manifestat distinctionem in divinis. Unde respectu diversarum proprietatum sunt plures res subsistentes : non quod sint res subsistentes seu personæ solum per illas relationes, imo etiam et se ipsis, sed respectu proprietatum, non respectu essentiæ, quia hypostasis dicit respectum ad proprietatem. — Hæc Alexander. Qui etiam positionem Præpositivi de relationibus ac notionibus in divinis satis commendare videtur, et multum probabilem esse fatetur. Et circa hoc eadem scribit quæ paulo ante ex Summa Antisiodorensis p. 206 B. sunt recitata.

Nihilo minus post hæc Alexander adjungit, quod secundum communem opinionem notiones sint in divinis ponendæ. Et quamvis jam dixerit quod relatio manifestat distinctionem in divinis, in alia tamen fassus est quæstione, quod licet personæ distinguantur se ipsis, distinguuntur tamen et proprietatibus suis; nec distinctio illa per se istam excludit, quoniam proprietates non ponunt in numerum cum personis. Allegat etiam Damascenum dicentem quod divinæ et sanctæ hypostases non differunt secundum substantiam, sed secundum characteristica idiomata, id est determinativas proprietates. Similiter ex verbis Damasceni declarat, quod quælibet divina et increata persona habet divinam essentiam secundum specialem et proprium sibi modum : quoniam Pater habet eam a se ipso, id est a nullo alio, Filius a solo Patre per generationem, Spiritus Sanctus ab utroque per processionem. Nam ait : Unaquæque divina persona, sicut loquitur Damascenus, proprium exsistentiæ possidet mo-

dum ; et modus ille non significabitur nomine essentiæ, quæ communis est tribus, nec nomine personæ, cujus est ipse modus : ideo significabitur ut habitudo sive proprietas. Hæc Alexander. — Ex quibus constat, quod doctor iste et item Albertus cum suis sequacibus, per specialem modum exsistentiæ personarum non intelligunt aliquid absolutum, sed relativam potius proprietatem.

Amplius circa hæc scribit Ægidius : Sicut in creaturis duplex consideratur distinctio, una qua res creata differt a rebus alterius speciei ac naturæ, alia per quam a suppositis suæ distinguitur naturæ, quemadmodum Petrus per suam humanitatem differt a leone et equo, sed per individuantia distinguitur a consortibus suæ naturæ; sic suo modo persona divina per suæ deitatis naturam ab omnibus distinguitur creaturis. Una autem divina persona distinguitur ab alia sibi consubstantiali persona, non per essentiam, sed per aliquid relativum et proprium sibi atque incommunicabile, et per illud constituitur in esse personali, puta per relationem. Relatio autem dupliciter pronuntiatur, videlicet : per modum proprietatis, ut quum dicitur, paternitas, filiatio; et per modum actionis seu etiam passionis, ut quum dicitur, generare, aut generari. Relatio enim, secundum modum intelligendi, semper sequitur aliquid aliud seu alterum, sicut æqualitas quantitatem, similitudo qualitatem vel actionem aut passionem : sicut quis dicitur pater, quoniam genuit; et filius, quia est genitus. Sicque relationes in divinis sequuntur originem, quia non sunt ibi relationes distinctivæ nisi relationes originis. — Et quia relatio in divinis significatur hoc duplici modo, quidam dixerunt personas distingui origine seu emanatione, quum et Damascenus testetur primo libro, quod omnia in divinis sunt idem præter generationem et ingenerationem et processionem. Alii dicunt eas proprietate distingui. Sed quia originem sequitur relatio seu

A proprietas, ita quod origo est quasi principium proprietatis; dicendum quod in divinis personis origo se habet per modum principii distinctionis, proprietas vero per modum distinguentis, hypostasis autem seu persona per modum distincti. Sed quoniam juxta præhabita, distinctio in divinis est per relationes, et ipsa proprietas magis significatur per modum relationis quam origo, sicut paternitas quam generatio; hinc magis proprie dicuntur personæ distingui per proprietates, quam

B per originem. Hæc Ægidius, qui in hoc Thomæ consonat.

Amplius circa hæc ait Durandus : Quidam dicunt non omnes divinas personas per relationes distingui, quoniam præter tres personas relative dictas quas ponit fides, ponunt suppositum absolutum in Deo : non tamen dicunt quatuor esse personas in divinis, quia hoc absolutum suppositum non ponit (ut dicunt) in numerum cum tribus personis, sed est eis commune, sicut alii dicunt divinam essentiam

C eis esse communem. Sed istud videtur erroneum : quoniam suppositum seu persona in natura intellectuali, dicit hoc aliquid subsistens, incommunicabile et completum ultima completione in illa natura, nec ultra determinabile ad esse personale; sed in divinis nullum absolutum potest esse hujusmodi, quum omne absolutum sit tribus personis commune. — Alii dicunt personas tres non distingui per relationes, quoniam dicunt eas constitui per modos absolutos, qui præsupponuntur re-

D lationibus : quod tamen non probant directe, sed indirecte dumtaxat, dicentes quod eadem inconvenientia quæ secundum adversarios ad istam positionem sequuntur, ad illam quoque opinionem sequantur quæ dicit personas per relationes distingui, similiterque solvuntur. Nos enim ponimus personas relationibus distingui, ad evadendum compositionem in divinis, quæ esset in divinis, nisi distinctio personarum esset per relationes; atque ad evadendum distinctionem divinæ essentiæ

per hoc quod relationes oppositæ possunt esse in divina essentia tanquam in fundamento propter infinitam ejus fecunditatem. Sed consimiliter potest dici de modis absolutis : quoniam quum sint modi rerum et non quidditates, non faciunt compositionem cum essentia; rursus, plures hujusmodi modi in una queunt fundari essentia, sicut plures relationes : sicque per tales modos divinæ personæ possunt constitui et distingui. — Hæc Durandus. Qui consequenter contra opinionem hanc arguit, ut infra tangetur.

Deinde quærit, an personæ distinguantur potius per relationes quam per origines; et respondet quod per relationes. Ad quod adducit motiva paulo ante ex Thoma inducta. p. 207 D' et s.

Deinceps quærit (quod a præallegatis doctoribus non quæritur), an relationes distinguant personas in quantum relationes, vel in quantum proprietates. Circa quod scribit : Videtur quibusdam, quod sub ratione proprietatis, et nullo modo sub ratione relationis : tum quia relatio ut relatio, suum præsupponit fundamentum, ergo divinæ relationes præsupponunt origines, in quibus (ut dictum est) fundantur, et per consequens personas distinctas; tum quia relatio ut relatio, non habet nisi referre id cujus est relatio, non constituere, sed hoc habet in quantum proprietas, et præintelligitur emanationibus. — Verum ista opinio non videtur idonea, quia si proprietas distinguit personas, vel in quantum est absoluta, vel in quantum relativa : si primum, ergo personæ divinæ per absoluta distinguuntur; si ut relativa, ergo formalius convenit relationi distinguere. Rursus, si per proprietates fit distinctio suppositorum, ergo sicut distinctio suppositi absoluti fit per proprietatem absolutam, ita distinctio suppositi relativi fit per proprietatem relativam. Item, relationi originis in quantum talis, convenit distinguere : quia in se oppositionem includit ad suum correlativum ratione originis. — Ad primum ergo

A motivum opinionis illius dicendum, quod origines non sunt fundamentum relationum, sed fecunda Dei essentia. Origines enim non sunt nisi ipsæmet relationes, videlicet a quo aliquid et quod ab aliquo. Hinc qui præintelligeret personas originibus, vel origines relationibus, male intelligeret ; sed simul intelligenda est persona constituta cum sua relatione. Ad secundum dicendum, quod relatio non habet constituere in esse, nisi illud esse sit referri; sed si est referri, qua ratione habet B referre, eadem ratione habet dare tale esse, scilicet esse relatum. Esse autem personale in divinis, est esse relatum : idcirco relatio sub ratione relationis, potest constituere divinam personam in esse personali. — Hæc Durandus. Cujus solutio ad primum infra patebit quid contineat veritatis.

Præterea diligenter advertendum quod ad quæstionem propositam respondet Richardus : Inter divinas (inquiens) personas C consideratur duplex principium distinctionis : unum quasi effectivum, et alterum quasi formale. Videtur ergo dicendum, quod per ipsas emanationes distinguuntur personæ quasi per effectiva distinctionis principia. Generare namque et generari, sunt ratio distinctionis inter Patrem et Filium, et spirare et spirari, sunt ratio distinctionis Spiritus Sancti a Patre et Filio, ad similitudinem causæ efficientis : actio enim ad causam efficientem reducitur. Per relativas vero proprietates D distinguuntur personæ tanquam per principia distinctionis formalia. Una quippe persona distinguitur ab alia per suam formam constituentem quasi per principium formale intrinsecum : personalis vero proprietas est constitutiva personæ. Distinguuntur ergo personæ ab invicem per suas proprietates personales tanquam per formalia distinctionis principia. Non enim dici potest quod formaliter distinguantur per aliquid absolutum, quia hoc cum summa simplicitate divinæ essentiæ non valet

stare. Unde Anselmus in libro de Processione Spiritus Sancti : Pluralitas, inquit, sequitur relationem. Hæc Richardus.

Ex hac rationabili responsione et sapientiali distinctione videntur præinductæ duæ positiones de distinctione personarum per originem aut per proprietates, posse concordari. Qui etenim dicunt eas distingui per originem, verum dicunt, loquendo de principio distinctionis quasi effectivo; qui vero opinantur eas per proprietates distingui, verum dicunt, loquendo de principio distinctionis quasi formali intrinseco.

Insuper Scotus circa hæc scribit diffuse : Opinio (inquiens) Præpositivi dicit quod personæ distinguuntur se ipsis. Contra quod arguitur sic : Quæcumque non sunt primo diversa, per aliquid sui distinguuntur, quoniam quæ se totis distinguuntur, sunt primo diversa. Si enim non sunt primo diversa, sed habent aliquid idem in quo communicant, puta essentiam; tunc non eo distinguuntur quo sunt idem, sed distinguuntur aliquo sui quo non sunt idem. Divinæ autem personæ non sunt primo diversæ, quum sint ejusdem essentiæ : ergo aliquo distinguuntur. — Præterea, in Patre est generatio activa et activa spiratio; sed spiratione activa non distinguitur a Filio, quum et illa Filio insit : ergo Pater non se ipso toto æque primo distinguitur, sed aliquo quod est in eo. — Item, si Pater se toto distinguitur a Filio, pari ratione et a Spiritu Sancto; et si eodem modo distinguitur ab utroque, ergo eamdem habet habitudinem ad utrumque, et econtrario, ut supra.

Est ergo communis opinio, quod personæ relationibus constituuntur et distinguuntur. Absolutum etenim additum absoluto, necessario facit compositionem. Si autem in absoluto personæ conveniant, constat quod non eodem absoluto quo conveniunt, personaliter distinguantur. Si igitur absoluto aliquo distinguuntur, ergo est ibi absolutum et absolutum, et per conse-

A quens compositio. — Item, relatio uno modo potest transire in substantiam, et per hoc non facere compositionem cum absoluto; alio modo potest manere per comparationem ad oppositum, et ita distinguitur realiter. Istæ duæ rationes non videntur competere absoluto, quia absolutum vel omnino manet, vel omni modo transit : si omni modo transit, non distinguit personas, sicut neque essentia; si omnino manet, ergo inducit compositionem. — Qualiter autem relatio possit con-

B stituere et distinguere personas, declaratur per hoc, quod relatio necessario distinguitur ab opposito suo realiter, quoniam idem non producit se ipsum : ergo erit realis aliquorum quæ in divinis sunt relatio; nec potest ibi esse per informationem, ergo est subsistens, ac proinde per se realiter distincta. Nec ex hoc sequitur distinctio essentiæ, quoniam idem illimitatum seu infinitum, potest esse fundamentum oppositarum relationum, et tunc ista relatio dicitur uno modo manere, et

C alio modo transire. Et istud intelligendum est de relationibus originis, quia hæ primo pullulant in divina essentia : quoniam primo in essentia Dei est duplex fecunditas, eo quod ibi sit infinitus intellectus et infinita voluntas, quibus mediantibus, pullulant relationes originis pertinentes ad communicabilitatem naturæ. — Hæc ille.

Itaque Scotus satis fideliter hanc narrat positionem communem, quæ fere jam ab omnibus tenetur, probationes quoque et auctoritates quibus innititur. Deinde mul-

D tipliciter arguit contra eam, et quasdam auctoritates contra eam saltem secundum apparentiam, introducit.

Quo facto, ponit quamdam opinionem judicio plurimorum valde absurdam, videlicet quod personæ divinæ constituantur et distinguantur per absolutas proprietates ac realitates : quas tamen dicit non facere compositionem cum divina essentia, quamvis ex natura rei seu formaliter differant ab eadem; et nihilo minus dicit relativas proprietates esse veraciter in

personis, et quasi adventicias personis jam constitutis in esse. Hancque opinionem multipliciter nititur roborare, fulcire et colorare, atque ad eam magis videtur per assensum divertere, non tamen cum absoluta assertione, sed opinative. Nam et objecta quæ contra communem illam doctorum positionem induxit, solvit, insinuans utramque opinionem probabiliter posse defendi. Opinionem quoque Præpositivi redarguit. — Quid autem de his verius atque fidelius videatur tenendum, paulo post exprimetur. Prius tamen recitanda est hic opinio cujusdam famosi doctoris, qui tamen in hac materia videtur non modice deviare.

Itaque dominus Guillelmus Parisiensis episcopus, in tractatu suo de Trinitate defendit atque pro viribus persuadet, divinas personas non constitui neque distingui per relationes proprietatesve relativas : imo relationem dicit nil reale aut positivum consistere neque in Deo neque in creaturis, sed intentionem tantum seu ens rationis. Et inter cetera scribit sic : Si similitudo causa* est duarum albedinum, necessario esset ejusdem essentiæ secundum speciem. — Amplius, qualiter aget album in album per albedinem ipsam, quum album nequaquam passibile sit ab albo per albedinem ipsam? et qualiter aget albedo in proprium subjectum, quoniam ab albedine similitudo procedit qua album dicitur simile albo? aut quomodo hæc albedo effluet de se tam differentem essentiam, puta similitudinem, quæ relatio et ens reale vocatur? correlativa autem albedo ad hoc adjuvat, ut albedo causet per se similitudinem duarum albedinum? — Item, unde aget subjectum album quod est in oriente, in subjectum similiter album quod est in occidente, vel subjectum quod est sub terra, in subjectum quod est super terram? Manifestum est ergo, huic albo nihil omnino per naturam advenire ex eo quod aliud est album, quum hæc albedo æque quieta sit ab omni actione et motu, sive aliud album sit, sive

*alias tantum

A non. — Insuper, si similitudo alborum differt ab albedine, poterit per intellectum similitudo ab albo atque albedine abstrahi, et destructo uno alborum intelligi : sicque esset similitudo inter album et non album. — Hæc Guillelmus. Ex quibus conatur probare, quod relatio nil addat reale proprio fundamento.

Insuper, quod etiam in divinis ita sit, sic nititur persuadere : Necesse est Deum Patrem eo ipso esse patrem quo et istum (demonstrato aliquo), aut non. Si sic, idem
B esset esse patrem et esse istum. Sed hoc est impossibile, quum esse istum, sit absolutum, et esse patrem, sit relativum. Si vero est aliud esse istum et esse patrem, intentio seu ratio patris aliquid addit ad intentionem seu rationem ejus quod est iste. Paternitas ergo est aliquid additum isti præter intentionem seu rationem qua est iste : et ita in Deo Patre non idem erit, esse istum, et esse patrem ; sicque esse patrem, erit velut accidentale et adventicium supposito patris, vel a foris
C affixum : quod dici non potest. Sicque relatio non erit nisi intentio, et non quid reale in Deo. — Merito igitur quæritur, qualis sit differentia inter Patrem et Filium, quorum est in essentia unitas. Quod si quis dixerit, quod differunt relatione, recte respondet. Sed sola relatio impedire non potest mutuam de se invicem prædicationem : nam et apud nos idem est pater et filius respectu diversorum. Idcirco necesse est aliam esse differentiam inter Patrem et Filium. Nam et intelligere
D possumus Patrem non genuisse, et tamen adhuc esse, et esse hunc. — Amplius, iste qui genuit, in quantum iste, aut differt ab eo qui genitus est, in quantum ille, aut non : si non, ergo uterque est idem ; si vero differt, ergo præter relationem est differentia inter eos. Hæc Guillelmus.

Verum ista opinio videtur magis a veritate recedere, quam prætacta a Scoto narrata opinio. Utraque quidem concordat in hoc, quod divinæ supergloriosæ personæ

distinguantur per absoluta; sed ista adjicit ad errorem, quod relatio nec in Deo neque in creaturis sit ens reale, sed solum ens rationis. Ad reprobationem autem utriusque opinionis quantum ad hoc quod dicit supersublimes adorandas personas per absolutas proprietates distingui, prorsus sufficiunt auctoritates Sanctorum et argumentationes doctorum ad hoc hinc inde et etiam in hac quæstione inductæ. Nunc tamen aliqua sunt addenda, et specialiter contra errorem de realitate relationis jam tactum.

Et breviter, ex doctrina S. Dionysii in libro suo de Trinitate (quem quidam de Divinis characteribus, alii aliter nuncupant), et ex toto processu B. Augustini in libro suo de Trinitate. Boetii quoque in suo de Trinitate tractatu, Anselmi etiam in libro de Processione Spiritus Sancti et alibi, ac Damasceni primo libro, clarissime innotescit, quod quidquid in divinis dicitur pure absolute, tribus supersanctis personis exstat commune. Impossibile ergo est, personas illas altissimas per absoluta seu per absolutas proprietates esse distinctas : imo tales proprietates unicuique divinæ personæ vere conveniunt.

Præterea, nihil pure absolutum in divinis multiplicatur, imo quidquid absolute dicitur ibi, permanet numero unum, et sicut de qualibet persona divina seorsum ac singulatim, ita de duabus ac tribus simul non proprie pluraliter sed singulariter prædicatur. Nullum igitur tale distinguit multiplicatve personas, imo in illo personæ sunt unum et idem.

Insuper, ea quæ sola ratione et non realiter ab invicem distinguuntur, non sunt ratio realis ac suppositalis distinctionis in aliis. Sed proprietates absolutæ non distinguuntur ab invicem realiter, ut patet ex dictis : non ergo personæ per eas realiter distinguuntur.

Amplius, si per proprietates absolutas distinguerentur personæ, hoc præcipue esset per eas quæ cum personis convenientiam habent majorem et quæ eis magis

A appropriantur, sicut potentia Patri, sapientia Filio, pietas Spiritui Sancto. Non tamen distinguuntur per eas, ut clarum est, quum illæ unicuique personæ conveniant : nam Filius non solum vocatur Sapientia, verum etiam virtus et brachium ac dextera Patris. I Cor. I, 24; Ps. XCVII, 1.

Atque ut circa hæc argumentatur et infert Durandus, quum isti non assignent nec exprimant proprietates illas absolutas per quas personæ secundum eos distinctæ sunt, sicut nos assignamus proprietates
B relativas per quas confitemur eas esse distinctas, videtur opinio eorum esse ficticium. Porro si dicant quod latent, nec sine revelatione queant agnosci : quæritur unde ipsi sciant aut opinentur vel potius somnient eas esse, quum nec ex Scripturis nec ex sanctis Doctoribus suam queant opinionem probare, imo ex Scripturis et dictis Sanctorum probetur oppositum, ut patuit et patebit; nec innitantur nisi persuasionibus et imaginationibus propriæ rationis et adinventionis humanæ, quod
C in materia fidei prorsus cavendum est; imo quæ dicunt, non solum sanctis theologis, sed communi quoque ac solidiori doctrinæ philosophorum contrarientur : ut quod ait Guillelmus relationem non dicere quid reale, quod ut jam ostendetur, Peripateticorum obviat documentis. An forsan istis scholasticis disputatoribus desuper revelatum aut inspiratum est quod quantum ex Scripturis rationabilibusque motivis perpendi valet, nec Apostolis neque Prophetis est revelatum aut inspira-
D tum? Nonne ipse Deus incarnatus, hujus doctrinæ doctor præcipuus, in toto Evangelio Deum Patrem nomine Patris et se ipsum nomine Filii ac Unigeniti ubertim expressit, et tandem ipsam superbeatissimam Trinitatem distincte insinuans, ac formam baptizandi præfigens, relativis eam expressit nominibus, In nomine, inquiens, Patris et Filii et Spiritus Sancti? Matth. XXVIII, 19.
Sic et Joannes apostolus : Tres, inquit, sunt qui testimonium perhibent in cœlo : I Joann. V, 7.
Pater, Verbum, et Spiritus Sanctus. —

Præterea, si dicatur, ut Scotus tangit, quod ideo Christus non expressit Trinitatem nominibus absolutis, quia discipuli non erant capaces, hoc nihil est, quum et multa alia prorsus incomprehensibilia docuerit eos.

Amplius, nomina ista, pater et filius, tam vere ac proprie conveniunt divinis personis, quam vere convenit uni earum generare, et alteri generari. Sed uni earum vere et ex natura rei convenit generare, et alteri generari, imo tam vere ac
Ephes. III, 14, 15. proprie, ut dicat Apostolus : Pater Domini nostri Jesu Christi, ex quo omnis paternitas in cœlo et in terra nominatur. Ergo personæ illi gignenti convenit nomen hoc, pater, vere et proprie, imo et principalius quam alicui creaturæ; personæque genitæ tam proprie convenit hoc nomen, filius. — Et ex hoc solvitur argumentum Scoti, qui ad probandum quod personæ divinæ non distinguuntur per proprietates relativas, potissime allegat quod Prover-
Prov. XXX, 4. biorum penultimo Salomon ait, Quod nomen est ejus, et quod nomen filii ejus, si nosti? Per quod dicit insinuari, quod nomen hoc, filius, non sit nomen Filio Dei proprie competens, ita quod exprimat proprietatem qua Filius a Patre distinguitur; et simili modo arguit de Patre. Quod argumentum nullius vigoris est. Non enim Salomon quærit hoc ad insinuandum quod nomen patris et nomen filii non sint nomina proprie convenientia personis divinis et exprimentia proprietates distinctivas ipsarum, sed ad innuendum quod tam Pater quam Filius sint innominabiles, ineffabiles et incomprehensibiles, eo modo quo communiter Deum ineffabilem innominabilemque fatentur non solum theologi, sed item philosophi, sicut et supra est declaratum : quia videlicet res significata per nomina, in infinitum excellentius convenit Deo quam capere valeamus.

Postremo, opinio illa videtur non solum erronea, sed etiam periculosa et ad defendendum illicita, utpote contra determinationem Ecclesiæ. Siquidem Inno-
A centius tertius in generali concilio, ipso concilio approbante, edidit decretalem quæ incipit, Firmiter credimus : in qua errorem abbatis Joachim condemnavit. In qua decretali inter cetera dixit : Hæc sancta Trinitas secundum communem essentiam individua, secundum personales proprietates discreta. Certum est autem quod per personales proprietates intelligat paternitatem, filiationem et processionem, sicut et expositores testantur : non ergo per absolutas proprietates distinctæ sunt. Ex
B quo etiam sequi censetur stare non posse quod Scotus hic scribit, ipsam Ecclesiam non determinasse oppositum opinionis dicentis quod personæ per absolutas sint distinctæ proprietates.

Hæc paucis tacta sint contra præfatum errorem.

Nunc specialiter reprobandus est error ille de realitate relationum.

Contra quem primo militat quod Themistius, Avicenna et alii celebriores Pe-
C ripatetici contestantur, ens reale seu ens extra animam dividi in decem prædicamenta, quorum unum consistit relatio, et quod essentiæ prædicamentorum sunt impermixtæ : quod Boetius quoque et peritiores philosophi christiani fatentur. Prædicamenta quippe sunt generalissima et primo diversa, ut Aristoteles etiam docet.

Insuper, illa opinio non videtur catholice posse defendi : quia secundum fidei veritatem septem sunt sacramenta Ecclesiæ, quorum unum est Matrimonium, quod
D secundum doctores concorditer super quartum, non est nisi relatio, scilicet habitudo et vinculum conjugatorum. Quum igitur realiter sint septem sacramenta Ecclesiæ, relatio est ens reale.

Amplius, dignitas episcopalis et prælatica, dominium, jurisdictio, præsidentia superiorum, sunt relationes, ut constat, et sunt aliquid in re, competitque eis realis effectus, et honor eis debetur.

Rursus, ut Avicenna et Algazel in Metaphysica sua conscribunt, amicitia est re-

latio seu mutuus amor amicorum ad invicem : quæ amicitia non est tantum in uno eorum ; stultumque esset asserere amicitiam illam non esse quid reale.

Denique, teste Philosopho, quædam sunt relativa secundum esse, et quædam secundum dici; certumque est juxta intentionem Philosophi, relativa secundum esse realem importare relationem. Unde circa principium libri de IV Coæquævis dicit Albertus : Accidens quod non nisi ens rationis est, non est in prædicamento. Prædicamenta namque, secundum Boetium, sunt decem rerum principia, significantia ens reale.

Adhuc autem, inter consanguineos est consanguinitas vere realis : quæ tamen, secundum doctores, exsistit relatio.

At vero quod non est quid reale, non causat realem effectum. Sed ordo seu ordinatio, quæ est relatio, habet realem effectum : sicut experientia docet, quod candelæ accensæ, et multa similia ordinate disposita, magis delectant, agunt aut terrent, quam inepte disposita; similiter soni et voces hominesque armati. Unde in Canticis ait Scriptura : Terribilis ut castrorum acies ordinata. *Cant.* vi, 3.

Multa his consimilia ad idem possent induci, quæ et alibi ex verbis Alexandri, Thomæ, Alberti, Bonaventuræ, Ægidii, Richardi et aliorum diffusius introduxi. Idcirco hæc pauca pro præsenti sufficiant. *Cf.* dist. ii, q. 7, etc.

At vero persuasiones Guillelmi inductæ ad probandum quod relatio non sit quid reale, solvuntur faciliter. Tamen ut ait Boetius, sicut quædam sunt magnæ difficultatis propter suæ excellentiam entitatis, ut substantiæ separatæ, potissime Deus; sic quædam sunt ad intelligendum difficilia propter entitatis suæ modicitatem, sicut materia prima, tempus et motus, atque relatio, ut frequenter saltem in creaturis. Naturalis ergo condependentia sive connexio relativorum ad invicem, causa est quod relatio realis consequitur unitatem substantiæ vel qualitatis aut quantitatis, seu actionem aut passionem

A vel emanationem, et item quod uno relativorum deficiente, relatio deficit in alio, quamvis localiter multum distante, quemadmodum et videmus lumen diffusum mox interire, ipso luminari subtracto. Nec oportet ut semper sit specialis actio causans fundamentum relationis et ipsam relationem; imo relatio naturaliter consequi potest sine nova causalitate, sicut et proprium consequitur speciem.

Demum, quia Guillelmus et Scotus conantur defendere, quod opiniones eorum B prætactæ non sunt dictis Augustini, Boetii, Damasceni, Anselmi, Richardi de S. Victore contrariæ, nunc monstrabo oppositum.

Quod ergo summæ, increatæ et superfelices personæ relative dicantur, relationibusque constituantur, distinguantur, et usque ad Trinitatem multiplicentur, innotescit ex eo quod quinto de Trinitate, capitulo octavo, loquitur Augustinus : Illud præcipue teneamus, quidquid ad se C dicitur præstantissima illa et divina sublimitas, substantialiter dici; quod autem ad aliquid, non substantialiter, sed relative; tantamque vim esse ejusdem substantiæ in Patre et Filio et Spiritu Sancto, ut quidquid de singulis ad se ipsos dicitur, utpote absolute, non pluraliter in summa, sed singulariter accipiatur. Præterea undecimo ejusdem libri capitulo contestatur : Quod proprie singula (id est singulæ personæ) in Trinitate dicuntur, nullo modo ad se ipsa, sed ad invicem vel ad creatu- D ram dicuntur, ideo relative, non substantialiter ea dici manifestum est. In exordio quoque libri octavi : Diximus (inquit) alibi, ea dici proprie in illa Trinitate ad singulas personas distincte pertinentia, quæ relative dicuntur ad invicem. — Multa his consimilia in libro de Trinitate et alibi asserit Augustinus, et ea ad propositum tam diffuse ac evidenter prosequitur, ut nulli benevolo, docili, non immansivo, processum Sancti illius consideranti, possit esse incertum quin intentio fuerit

Augustini docere, divinas personas relationibus esse distinctas, et quidquid absolute ac essentialiter dicitur in divinis, esse unum et immultiplicabile ac tribus personis commune, atque in singulari numero prædicabile de eisdem, nec per aliquid tale personas distingui, sed identificari. Ideo verba Augustini aliter velle exponere, et ad oppositum retorquere, est delirare et manifesta abusio.

Nunc idem ex verbis Boetii est monstrandum. Ait ergo præclarus ille philosophus ac sublimis theologus, vir sanctus ac martyr Christi, in suo de Trinitate tractatu: Pater et Filius ad aliquid dicuntur, nihilque differunt nisi sola relatione. Et quod aliqui dicunt, quod Boetius sumit ibi relationem non proprie pro relativa proprietate, sed pro origine, patet esse erroneum, si quis totum processum Boetii et præcedentia ac subsequentia rite intueatur: in toto namque illo tractatu sumit relationem pro *ad aliquid* proprie. Unde et ante præallegata verba præmisit: Age, nunc de relativis speculemur, pro quibus omne quod dictum est, sumpsimus ad disputationem. Nihilo minus etiam dato quod sumeret ibi relationem pro origine, adhuc sequeretur quod divinæ personæ non distinguerentur per absolutas proprietates, quoniam et origo in divinis dicitur relative, non absolute, ut generatio, ut certum est et omnes fatentur. — Insuper in eodem: Deus, inquit, nullas differentias habet quibus differat a Deo, et a nulla differt persona. Ubi autem differentiæ absunt, abest pluralitas; et ubi abest pluralitas, adest unitas: non ergo est ex parte absoluti pluralitas. Trium igitur personarum idonee constituta est unitas in substantia, videlicet in omni quod substantialiter convenit eis. Sed quoniam nulla relatio ad se ipsam potest referri, quoniam prædicatio quæ est secundum se ipsam, id est secundum substantiam, caret relatione: hinc facta est Trinitatis numerositas in eo quod est prædicatio relationis; servata vero unitas est in eo quod est indifferentia substantiæ aut operationis, vel ejus quæ secundum se dicitur prædicationis. Ex his concludit Boetius: Ita igitur substantia continet unitatem, relatio multiplicat Trinitatem. — Insuper in epistola ad S. Joannem Romanæ Ecclesiæ scribit diaconum: Quæcumque de divina substantia prædicantur, videlicet absolute, ea tribus personis oportet esse communia; idque signi erit quæ sint quæ de Deitatis substantia prædicentur, quod quæcumque hoc modo prædicantur de ea, de singulis quoque personis simul acceptis singulariter prædicantur. Ex quibus intelligimus, Patrem et Filium et Spiritum Sanctum non de Divinitate substantialiter dici. — Hæc Boetius. Cujus verba sunt adeo clara, totiesque eumdem exprimentia sensum, ut nemo queat ea aliter interpretari vel ad oppositum rationabiliter retorquere; et omnia Augustini eloquiis consonant.

Amplius Damascenus libro primo, capitulo undecimo*: In sancta, ait, et supersubstantiali et incomprehensibili atque altissima Trinitate, commune est unum; et unumquodque eorum, id est quodlibet divinum suppositum, se habet ad alterum non minus quam ad se ipsum: quia secundum omnia unum sunt, præter ingenerationem et generationem et processionem. Unum enim Deum cognoscimus; in solis vero proprietatibus paternitatis et filiationis et processionis differentiam intelligimus et secundum causam et causabile, id est secundum originem et productionem passivam, et secundum habitudinem hypostaseos, id est secundum modum exsistentiæ personarum. Deinde eodem fatetur capitulo, quod relativa proprietas invariabiliter in unaquaque manet persona, ita quod Pater est vere ac proprie Pater, Filius vere ac proprie Filius, Spiritus Sanctus vere ac proprie Spiritus Sanctus. Unde et decimo* capitulo fassus est: Propter Patrem habent Filius et Spiritus Sanctus omnia quæ habent, hoc est, quia Pater habet ea, præter generationem et ingene-

* octavo

* octavo

rationem et processionem : in his enim hypostaticis proprietatibus differunt hæ tres sanctæ hypostases. Hæc Damascenus. — Ex quibus lucidissime constat, quod secundum eum superdignissimæ tres personæ nequaquam distinguuntur per proprietates absolutas, sed relativas. Et hoc verum est, sive ingenerationem, generationem et processionem accipiat prout dicunt originem quantum ad generationem et processionem, et originis negationem quantum ad ingenerationem, sive dicant relativam proprietatem : quoniam nullo modo absolute dicuntur.

Sanctus quoque Bernardus ad Eugenium Papam affirmat divinas personas proprietate distingui, in essentia convenire.

Hinc in libro de Processione Spiritus Sancti inquit Anselmus : Hæc sola causa pluralitatis est in Deo, ut Pater et Filius et Spiritus Sanctus de se invicem dici non possint, quia duobus modis est Deus de Deo, videlicet nascendo ac procedendo : quod totum potest dici relatio. Nam quoniam Filius est de Deo nascendo et Spiritus Sanctus procedendo, ipsa diversitate nativitatis ac processionis referuntur ad invicem ut diversi aliique ab invicem. Filius quoque ideo non est Spiritus Sanctus, nec Spiritus Sanctus est Filius, quoniam Filius nascendo habet esse a Patre, Spiritus Sanctus autem non nascendo, sed procedendo. Prædicta igitur relationis oppositio, quæ ex hoc nascitur quia prædictis duobus modis est Deus de Deo, prohibet Patrem et Filium et Spiritum Sanctum de invicem dici, et propria singulorum aliis tribui. — Ecce in verbis his S. Anselmus clarissime contestatur, quod tota ratio pluralitatis distinctionisque personarum sit oppositio relativa, quæ est relatio originis : quam relationem seu potius relationis oppositionem nasci fatetur ex distincta originatione seu emanatione Filii a Patre, et Spiritus Sancti a Patre ac Filio. Et quamvis ex verbis ejus videatur insinuari, quod distinctio personarum sit ex differenti origine, quod et juxta præhabita

A aliquo modo verum est; tamen ipse Anselmus relationi et ejus oppositioni totum adscribit. Unde et consequenter palam disseruit, et prætacta sua verba quasi exposuit : Sic ergo, inquiens, hujus unitatis et hujus relationis consequentiæ se contemperant, ut nec pluralitas quæ sequitur relationem, transeat ad ea in quibus sonat simplicitas unitatis prædictæ; nec unitas cohibeat pluralitatem, ubi eadem significatur relatio : quatenus nec unitas amittat aliquando consequens suum, ubi non obviat aliqua relationis oppositio; nec relatio perdat quod suum est, ubi non obsit unitas inseparabilis. Sicque relatio prohibet Filium aut Spiritum Sanctum esse Patrem. Nec aliquid obviat consequentiæ identitatis, nisi aliqua de prædictis oppositio relationis. — Hanc veritatem Anselmus in libro præallegato tam evidenter tamque frequenter expressit, ut nemo veritatis zelator possit ambigere istud fuisse de mente Sancti illius; et verba ejus ad oppositum retorquere, est prorsus præposterum.

C His manifeste concordat Richardus de S. Victore in libro suo de Trinitate, in diversis capitulis ac partialibus libris. Itaque quarto libro, capitulo undecimo : Ecce, ait, invenimus non esse impossibile plures esse personas in unitate substantiæ. Consequens est ut quæramus quomodo possit esse alteritas (id est distinctio) personarum sine alteritate substantiarum. In discernendis itaque personis opus est, ut arbitror, gemina consideratione, ut sciamus videlicet et qualis sit ipsa persona, et unde habeat esse. Una considerationum istarum versatur in discernenda rei qualitate et proprietate, alia in investiganda rei origine. Et sic consequenter docet ibidem et deinde in diversis capitulis, quod personarum distinctio assignetur utroque modo, præsertim penes originem, et consequenter penes discretivam proprietatem ex origine ortam.

Solutio objectorum in exordio quæstionis factorum patet ex dictis. Quamvis

enim relationes sint cum essentia realiter idem, nihilo minus vere sunt et fundantur in ea. Aliudque convenit essentiæ in quantum essentia, et in quantum relatio : sicut et aliud convenit Deo ratione justitiæ, aliud ratione clementiæ. Relationes quoque quamvis non sint ab essentia realiter distinctæ, attamen inter se realiter distinguuntur : propter quod in personis ratio sunt realis et personalis distinctionis.

QUÆSTIO III

Tertio quæritur, **Utrum abstractis per intellectum proprietatibus relativis a personis, remaneant ipsæ personæ distinctæ, vel saltem res per se subsistentes.**

Videtur quod non. Primo, quia (ut dictum est) relationes seu relativæ proprietates sunt ipsæmet personæ subsistentes. Ergo proprietatibus illis intellectis non esse, nil remanet de personis. Nec ipsæ hypostases permanent subsistentes. Essentia namque de se communicabilis, per proprietatem determinata, vocatur hypostasis et incommunicabilis redditur : ergo proprietate subtracta, non manet incommunicabilis. — Secundo sic : Pater non solum habet quod est Pater, sed etiam quod est quis seu iste : aut ergo ab eodem, aut non. Si ab eodem, videretur quod Filius non esset quis nec iste, quia non habet paternitatem, qua Pater est Pater ; si non ab eodem, ergo ab alio quam a paternitate habet Pater quod sit hypostasis seu persona : *quis* enim seu *iste* designat hypostasim. — Tertio, individuum non manet individuum individuantibus ab eo remotis, sicut nec album permanet album subtracta albedine : ergo nec hypostasis aut persona est manens, una proprietate abstracta.

In contrarium arguitur, quod secundum Augustinum libro de Trinitate, in omni relativo est aliquid accipere præter rela-

A tionem, utpote fundamentum relationis. Unde affirmat, quod in relativo est aliquid non relativum. Sed personæ in divinis, ut Pater et Filius, relative dicuntur. Ergo relationibus intellectuali apprehensione abstractis, manet quid absolutum : et hoc est res vere subsistens, quum in Deo nihil sit accidens nec universale. — Item, subtracta personæ sua proprietate, adhuc manet deitas ac natura, quæ est quid per se subsistens, quemadmodum in rebus creatis, si individuantia ab individuo subtrahan-
B tur, manet natura specifica.

Ad hoc Thomas respondet : Hic est duplex opinio. Una, quod sicut in rebus creatis, per intellectum abstractis relationibus ac proprietatibus, adhuc manent ipsæ hypostases se ipsis distinctæ, sic etiam in divinis. Unde dicunt, quod abstracta personalitate, id est relatione constituente personam, adhuc manet hypostasis. Sed hoc videtur fidei repugnare propter duo. Primo, quoniam quum plu-
C ralitas semper causetur ab aliqua distinctione, et distinctio sit vel per essentiam, vel per quantitatem, vel per relationem, impossibile est in Deo esse aliquam distinctionem nisi quam agat relatio : hinc relationibus per intellectum sublatis, tollitur ipse intellectus distinctionis. Secundo, quoniam in divinis nihil prædicatur per accidens, vel sicut forma alicui præexsistenti inhærens : unde quidquid significatur ibi per modum formæ, totum est subsistens. Hinc sicut remota essentia per
D intellectum, non remanet aliquid quasi recipiens illam essentiam, quoniam ipsamet essentia est subsistens ; ita remota per intellectum bonitate, non remanet aliquid recipiens bonitatem, quia ipsa bonitas est subsistens. Conformiter remota per intellectum relatione, non remanet aliquid quasi substratum illi relationi, quoniam ipsamet relatio est subsistens. Unde abstracta relatione, nihil manet proprie loquendo, nec absolutum, nec relativum, nec hypostasis, nec essentia. Sed verum

est quod essentia potest intelligi non intellecta bonitate, ut dicit Boetius in suis Hebdomadibus. Similiter potest intelligi essentia non intellecta paternitate aut relatione, sicut Judæi intelligunt, qui non intelligunt sic per modum abstractionis. Sed non potest intelligi quod in divinis removeatur relatio, et remaneat aliquid subsistens aut substratum relationi, quoniam ipsamet relatio subsistit. — Idcirco concedimus cum aliis, quod remota relatione, non remanet hypostasis distincta in divinis : tum quia non manet distinctio, tum quia non manet subsistens relationi. Sed verum est quod quamvis nunquam essent relationes, per quas fides distinguit personas, Deus esset substantia et persona absoluta, ex hoc quod subsisteret in esse suo, et quasi subsisteret essentialibus proprietatibus suis, quibus ab essentiis aliis distingueretur. Est ergo in divinis accipere absolutum et relativum, non quod relatio sit quid aliud ab absoluto et illi adveniens ac ipsum distinguens, sed per omnimodam rei identitatem : imo id quod distinguitur relatione, est ipsa relatio, et hoc potest significari per modum relationis atque hypostasis.

Præterea si objiciatur, quod hypostasis ponitur in definitione personæ, ergo potest intelligi non intellecta persona, quoniam aliquid superaddit. Dicendum, quod hypostasis ponitur in definitione personæ, quia persona aliquid addit super hypostasim, non quidem relationem, quia relatio est de intellectu hypostasis divinæ, sicut est de intellectu personæ, sed addit determinatam rationem relationis, utpote pertinentis ad dignitatem : ideo remota relatione, nec intellectus hypostasis nec intellectus personæ permanet in divinis. Nam et ex ipso quod ponitur et vocatur divina hypostasis, ponitur in nobili proprietate subsistens : sicque ratio nobilitatis quam addit persona, includitur in hoc quod est divina hypostasis. Unde sicut hypostasis humana nihil minus dicit quam persona, ita nec hypostasis divina.

Dicendum quoque [ad secundum], quod Pater paternitate habet quod sit Pater, et quod sit quis seu iste. Non tamen sequitur quod Filius non sit quis et iste, quia quod Pater habet paternitate, Filius habet filiatione, quæ etiam exstat relatio. Idcirco abstracta relatione, nec Pater est quis, nec Filius : et tamen uterque realiter est quis sua relatione, sicut uterque est persona sua personalitate, et tamen personalitas unius non est personalitas alterius, ut patet ex dictis de communitate personæ. — Hæc Thomas in Scripto.

Ex quibus patet ad objecta solutio.

At vero in prima parte Summæ, quæstione quadragesima : Duplex, inquit, fit per intellectum abstractio : una secundum quod universale abstrahitur a particulari, ut animal ab homine; alia secundum quod forma abstrahitur a materia, ut forma circuli a materia omni sensibili. Inter quas abstractiones differentia hæc est, quod in abstractione universalis a particulari non remanet id a quo fit abstractio : remota enim ab homine differentia rationali, non remanet homo, sed animal tantum. In abstractione autem formæ a materia, utraque manet in intellectu : abstrahendo enim formam circuli ab ære, remanet seorsum in intellectu nostro tam intellectus circuli quam intellectus æris. Quamvis autem in divinis non sint universale et particulare, nec forma neque materia secundum rem, tamen secundum modum significandi invenitur aliqua similitudo horum in divinis : secundum quem modum asserit Damascenus, quod substantia est commune, hypostasis vero particulare. Loquendo ergo de prima abstractione, proprietatibus abstractis, remanet * essentia communis, non autem hypostasis. Sed de secunda abstractione loquendo, remotis proprietatibus non personalibus, remanet intellectus hypostasum; remota vero proprietate personali, tollitur intellectus hypostasis. Non enim proprietates personales adveniunt hypostasibus sicut forma præexsistenti subjecto, sed ferunt secum sua supposita in

* [in intellectu]

quantum sunt ipsæ subsistentes personæ. Hypostasis quippe significat quid distinctum, quum sit individua substantia : quumque relatio in divinis distinguat constituatque personas, constat quod abstractis relationibus personalibus, non maneant hypostases. — Verum, ut dictum est, quidam dicunt personas distingui origine, non relatione : ut Pater dicatur hypostasis, quia non est ab alio; Filius, per hoc quod est ab alio per generationem : et quod relationes advenientes tanquam proprietates ad dignitatem pertinentes, constituunt rationem personæ, propter quod personales vocantur; sicque remotis relationibus, manent hypostases, non personæ. Sed hoc stare non potest propter duo : primo, quia relationes constituunt et distinguunt hypostases, sicut probatum est; secundo, quoniam omnis hypostasis naturæ intellectualis est persona : sicque ad hoc quod esset hypostasis et non persona, oporteret abstrahi ex parte naturæ rationalitatem, non autem ex parte personæ proprietatem. Hæc Thomas in Summa.

Videntur autem hæ duæ responsiones invicem dissentire, quia in Scripto affirmat quod abstractis proprietatibus relativis, nihil manet proprie loquendo, nec absolutum, nec relativum, nec hypostasis, neque essentia; hic vero dicit quod abstractis proprietatibus, manet communis essentia, non ipsa hypostasis. Sed hoc forsitan poterit concordari per duplicis abstractionis distinctionem, quanquam non appareat quomodo : quia secundum utramque abstractionem dicit hic tolli intellectum personæ, remota personali proprietate. Vel ideo dicit essentiam remanere in prima illa abstractione, remota proprietate, quia adhuc potest intelligi.

Richardus quoque circa hanc quæstionem narrat utramque opinionem, et magis declinat ad istam quæ Thomæ est.

Porro Bonaventura pro parte eadem scribit : Duplex, inquiens, circa hoc fuit opinio. Quidam enim dixerunt, quod abstractis proprietatibus, impossibile est intelligere A hypostases distinctas : quia hujusmodi proprietates in divinis non solum dant personis innotescere, sed etiam esse, sicque eis abstractis, abstrahitur personis esse et distinctum esse. Alii opinantur quod abstractis proprietatibus, adhuc sit intelligere distinctionem in hypostasibus, quoniam proprietates, secundum ipsos, non sunt ratio distinguendi personas secundum rem, sed manifestandi distinctionem earum. Hinc dicunt quod abstracta paternitate et filiatione, adhuc contingit intelligere qui B ab alio, et a quo alius. Et si quæratur quomodo distinguuntur, dicunt quod se ipsis. Et si bene attendimus, utraque opinio aliquid habet probabilitatis. In divinis enim personis consideratur tam origo quam habitudo, atque secundum rationem intelligendi origo præcedit eum qui oritur, habitudoque sequitur ipsum qui refertur. Potest ergo proprietas relativa tantum habitudinem importare, et ita consequitur rationem distinctionis, et est ratio innotescendi distinctionem, non distinguendi : sic enim C potest intelligi distinctio, quia intelligitur qui ab alio, et a quo alius. Potest quoque proprietas importare utrumque, videlicet originem et relationem, et sic est ratio tam innotescendi quam distinguendi personas : sicque subtracta proprietate, non potest persona intelligi. Hæc Bonaventura.

Amplius super his loquitur Alexander : Abstracto ordine naturali seu naturæ a divinis per intellectum, adhuc possunt intelligi hypostases, ita quod adhuc potest ibi intelligi unus et unus, attamen indi- D stincte. Idcirco notandum, quod hypostasis quum sit substantia, aliquando dicit seu significat per modum substantiæ pronominalis, hoc est sub qualitate indeterminata, sicut substantia pronominalis. Aliquando dicit per modum substantiæ nominalis singularis, ut Socrates : et tunc dicit sub qualitate determinata et definita sive distincta; et si tunc sit circa rem rationalis naturæ singularem, dicetur esse persona. Abstracto ergo ordine naturæ a divinis, qui est secundum istas proprieta-

tes, non ab aliquo et a quo alius, etc., esset adhuc intelligere primo modo hypostases in divinis, quia posset intelligi unus et unus, tamen indistincte, sicut substantia pronominalis dat intelligere substantiam; sed non possent ibi intelligi personæ, quæ dicuntur per modum singularis substantiæ nominalis, sub proprietate incommunicabili et discreta. — Circa hoc quæritur, utrum abstractis per intellectum hypostasibus seu personis, possit adhuc intelligi ordo naturæ in esse divino. Videtur quod non, quia abstractis personis sive hypostasibus, non intelligitur aliquis qui a nullo et a quo alius, nec aliquis qui ab alio et a quo alius, nec aliquis qui sit ab alio et a quo nullus : et secundum has divisiones intelligitur ordo naturæ, et est in divinis. Dicendum, quod abstractis personis sive hypostasibus, non est in divinis intelligere ordinem naturæ, quia hic ordo in divinis ponit rationem originis, ad quam in substantia requiritur alius et alius, quum nulla res producat se ipsam. Alius est ordo intelligentiæ, qui non ponit ordinem ex parte rei, sed ex parte nostræ acceptionis : sicque dicimus quod essentia præcedit potentiam atque scientiam in divinis, quum tamen realiter idem sint. Si ergo abstractis personis adhuc intelligeretur in Deo mens, notitia, amor, non esset inter hæc ordo naturæ, sed intelligentiæ tantum, quia non esset notitia illa emanans a mente, nec amor ab utroque : imo mens illa esset notitia sua et amor, quamvis secundum acceptionem intellectus nostri prius intelligeretur mens quam notitia, et notitia prius quam amor. Hæc Alexander.

Circa hæc scribit Antisiodorensis in Summa sua, libro primo : Quæritur, abstracta personalitate a persona, quid maneat : quia aut aliquid remanet aut nihil. Si nihil, sequitur quod hoc nomen, persona, sit adjectivum, quia præcise significat personalitatem concretive vel quasi concretive. Si aliquid manet, vel hoc est persona, vel essentia. Non persona, quoniam sicut abs-
A tracta humanitate ab homine, non remanet homo; sic abstracta personalitate, non manet persona. Remanet ergo essentia, et ita in significatione personæ intelligitur personalitas quasi concretive, et essentia subjective : ergo hoc nomen, persona, supponit essentiam. — Dicendum, quod duplex est abstractio, scilicet secundum rem, et secundum intellectum. Si igitur quæstio intelligatur de abstractione secundum intellectum, dicimus quod aliquid remanet, scilicet hoc universale, res, quia persona
B idem in intellectu est quod res distincta rationalis : sicque facta abstractione intellectuali, remanet persona, quamvis non secundum quod persona, sed in hoc universali, res; sicut abstracta hac differentia, rationale, ab homine, manet homo in hoc universali, animal. Porro si intelligatur de abstractione reali, dicimus impossibile esse quod personalitas abstrahatur a persona realiter, quum personalitas illa in divinis sit persona. — Hæc Antisiodorensis. Cujus responsio videtur concordare
C cum prætacta responsione Thomæ, dicentis quod abstracta relatione, adhuc manet essentia.

Responsio demum Alberti ad istam quæstionem concordat omnino cum responsione Thomæ inducta ex prima parte Summæ suæ, ita ut ex scriptis magistri sui Alberti videatur ita scripsisse.

Amplius, Durandus ad istud respondens : Aliquid, ait, potest circumscribi ab alio dupliciter : primo, quod intelligatur sine alio esse; secundo, quod intelliga-
D tur altero non intellecto, quemadmodum intelligitur corvus, non intellecta sua nigredine. Primo modo impossibile est vere intelligere distinctionem personarum, circumscriptis per intellectum relationibus, quoniam sine relationibus non potest esse distinctio personarum. Verum an possint circumscribi secundo modo, ita quod intelligantur personæ distinctæ non intellectis relationibus, agnoscendum quod divinæ personæ et earum distinctio dupliciter possunt intelligi : uno modo in speciali, se-

cundum specialem et propriam rationem A suam ac nomen, ut sunt Pater et Filius ac Spiritus Sanctus; alio modo in generali, ut intelligendo quod in divinis sunt tres personæ. Primo modo impossibile est circumscribere per intellectum relationes a personis et a distinctione earum, quoniam de formali intellectu personarum taliter acceptarum sunt ipsæ speciales relationes, sicut de intellectu Patris est paternitas. Si vero personæ et earum distinctio accipiantur solum in generali, ut quod in divinis sunt plures personæ, sic aliqui dicunt B quod personæ possunt intelligi non intellectis proprietatibus relativis : quoniam intellectus potest concipere quod est communius et in plus, non concipiendo id quod est speciale atque in minus, sicut concipere potest animal non concipiendo leonem. Sed distingui, communius est quam sic distingui, videlicet relative : ergo intellectus concipere potest personas divinas distingui, absque hoc quod intelligat eas distingui per relativas proprietates, imo relationibus prorsus non intellectis, C quum non sint de intellectu divinarum personarum, nec distinctionis ipsarum, accipiendo utraque in communi. Hæc Durandus.

QUÆSTIO IV

Quarto quæritur, **De numero relationum et proprietatum ac notionum, et qualiter inter se distinguantur.** D

Et primo videtur quod tot rerum distinctio et tantus numerus distinctorum, deroget simplicitati divinæ. — Secundo, si quinque sunt notiones, videtur quod Deus tam vere dicatur quinus propter quinquepartitam notionum distinctionem, sicut dicitur ternus propter ternarium personarum. — Tertio, quum ista realiter idem sint, quia in Deo non est nisi substantia atque relatio, videtur quod æqualis sit omnium numerus horum : cujus oppositum omnes nunc tenent. — Quarto, dictum est sæpe, quod in divinis relationes sunt ipsæ personæ : quum ergo non sint nisi tres personæ in Deo, non erit nisi triplex in eo relatio.

In oppositum est concors theologorum traditio.

Ad hoc Alexander respondet : Proprietas appellatur quod convenit uni soli, ipsum distinguens ab aliis; relatio autem, qua unus refertur ad alium; notio autem, qua res innotescit : et hæc multipliciter dicitur. Quum enim notio sit id quo res fit nota, multis modis ipsa notio dicitur : primo, ex parte cognoscibilis, et sic est forma vel dispositio qua res exstat noscibilis; secundo, ex parte cognoscentis, et sic est species rei in anima, per quam cognoscit; tertio, ex parte rei exterius per quam res noscitur, sicut causa occulta per manifestum effectum. Tribus igitur modis accipitur notio rei. Juxta hoc, notio Dei dicitur uno modo creatura, in quantum est Dei effectus per quem ipse cognoscitur quasi extrinseco medio, juxta illud Apostoli : Invisibilia Dei per ea quæ facta sunt *Rom.* I, 20.
cognoscuntur. Unde et S. Dionysius : Ipsa, Epist. IX.
inquit, apparentis mundi operatio, est invisibilium Dei propositio. Alio modo notio dicitur species veritatis menti rationali impressa, qua velut specie et similitudine noscitur Deus. Et his duobus modis notio dicit quid creatum vel concreatum. Tertio dicitur ipsa dispositio formæ quæ Deus est et Trinitas, qua cognoscibilis est : et hæc est notio increata, et dicitur modis duobus. Primo, dispositio formæ qua cognoscitur in unitate atque in indistinctione : sicque notio est divina essentia in quantum cognoscibilis. Secundo, dispositio qua noscitur in personarum distinctione : et ita nunc sumitur notio. Sicque dicendum, quod in divinis proprietas est id quo est distinctio personæ a persona. Relatio vero in Trinitate est habitudo personarum in invicem; sed in creaturis est

relatio personarum ad invicem. Unde apud Joannem loquitur Christus : Ego in Patre, et Pater in me. Notio autem est per se et prima ac propria ratio distinctionis et relationis, ut per quod distinguitur persona a persona, vel per quod refertur persona ad personam. — Sciendum quoque quod vocatur proprietas, quoniam uni convenit soli, ut generare Patri. Hinc proprietas est unum distinguens ab alio. Relatio est hunc ad illum referens. Notio autem est hunc ab illo distinctum notificans. Itaque prima et propria discretio Trinitatis consistit in tribus his, relatio, proprietas, notio : quoniam sicut essentia facit esse, ita et proprietas facit differre; relatio autem referri, et notio in relatione distinctum facit cognosci. Hæc Alexander.

Joann. XIV, 11.

Præterea de numero horum idem asserit doctor : Quum in divinis triplex modus sit prædicandi, videlicet quod, quis, quæ : quod, designat essentiam ; quis, personam ; quæ, notionem. Quinque autem sunt notiones. Pater enim est persona non ab alio, et a quo alius per generationem et alius per spirationem. Et in hoc quod dicitur, persona non ab alio, intelligitur notio innascibilitatis; et quum dicitur, a quo alius per generationem, intelligitur notio paternitatis; porro quum dicitur, a quo alius per spirationem, insinuatur notio communis Patri ac Filio, id est spiratio. Filius vero est persona ab alio per generationem, et a quo alius per spirationem. Et quum dicitur, ab alio per generationem, notatur notio filiationis; quum vero dicitur, a quo alius per spirationem, notatur alia notio jam prædicta. Item Spiritus Sanctus est persona ab alio per spirationem : in quo intelligitur notio processionis. — Quinque ergo sunt notiones. Tres Patris : innascibilitas, paternitas, communis spiratio : quarum duæ primæ ei sunt propriæ, tertia communis est Patri ac Filio. Duæ quoque sunt Filii : quarum una, puta filiatio, est propria ei ; alia est communis Patri ac Filio, puta communis spiratio. Et una est propria Spiritui Sancto, videlicet processio. Sed quatuor sunt relationes : quia innascibilitas non est relatio nisi per privationem ; paternitas vero et filiatio atque communis spiratio et processio, sunt relationes. Quatuor etiam sunt proprietates, videlicet : innascibilitas, paternitas, filiatio, processio. Communis quippe spiratio non convenit uni soli : idcirco non nominatur proprietas. Sicque quinque sunt notiones, quatuor relationes tantum, et quatuor proprietates tantum. Et hæc communis est opinio de numero notionum, proprietatum et relationum.

Sed objici potest, quia secundum Damascenum, tres hypostases in omnibus idem sunt, præter ingenerationem et generationem et processionem. Paternitas autem non est aliqua harum, nec communis spiratio : ergo non sunt notiones, et ita sunt tantum tres notiones. — Respondendum, quod Damascenus sub tribus illis comprehendit quinque notiones : quia ingenerationem vocat innascibilitatem ; generationem autem active dictam, dicit paternitatem ; passive dictam, filiationem. Similiter in processione intelligitur respectus ad principium, et ita ad spirationem activam.

Sed iterum argui potest, quod sint sex relationes, quia relationes multiplicantur secundum habitudines extremorum : quum ergo sint in divinis tres personæ, inter quas tanquam inter extrema sunt habitudines relativæ, videtur quod ibi sint sex relationes. — Dicendum, quod hoc sequeretur, si unaquæque persona propria relatione seu habitudine ad aliam referretur. Pater autem non refertur relatione propria ad Spiritum Sanctum, nec Filius : imo Pater et Filius referuntur ad Spiritum Sanctum una communi relatione. Idcirco sunt tantum quatuor relationes : una qua Pater et Filius referuntur ad Spiritum Sanctum, et una qua Spiritus Sanctus refertur ad eos sicut ad unum principium ; una quoque qua Pater refertur ad Filium, et una qua Filius ad Patrem. — Tres vero sunt proprietates personales, utpote personarum constitutivæ. — Hæc Alexander.

Præterea Thomas : Differentia (inquit) A notionis, proprietatis, et relationis, potest tripliciter assignari. Primo, quantum ad rationem significationis : et sic paternitas vocatur relatio, secundum quod Pater per eam refertur ad Filium; dicitur quoque proprietas, prout soli convenit Patri; vocatur et notio, secundum quod est formale principium innotescendi Patrem. Secundo assignatur differentia horum quantum ad ordinem intelligendi : quia quum nihil possit esse principium innotescendi aliquid, nisi sit proprium ei, ideo intelle- B ctum notionis præcedit intellectus proprietatis; et quia proprietas non convenit nisi rei distinctæ ab aliis, et distinctio in divinis non est nisi per oppositionem relationis, hinc in divinis intellectum proprietatis præcedit intellectus relationis. Tertio, quantum ad numerum : quoniam quinque sunt notiones, etc., ut supra.

Sufficientia demum notionum sic patet. Nam ad hoc quod aliquid notio nuncupatur, tria requiruntur : primo, quod ad originem pertineat, quia relationibus origi- C nis distinguuntur personæ; secundo, quod spectet ad dignitatem, quia hypostasis est persona distincta proprietate ad dignitatem pertinente; tertio, quod dicat aliquid speciale, quia commune non est sufficiens principium innotescendi. — Itaque pertinens ad originem potest significari vel affirmative vel negative. Si affirmative, vel dicetur secundum rationem principii, ut a quo alius; vel secundum rationem ejus quod est a principio, ut qui ab alio. Quorum utrumque dicit originem in commu- D ni : ideo neutrum est notio, nisi determinetur ad specialem modum originis, qui non est nisi duplex, videlicet per modum naturæ, et per modum amoris, ut dictum est sæpe. Et secundum utrumque habemus duas relationes : unam quæ designat rationem principii, et aliam quæ designat rationem ejus quod est a principio. Et ita sunt quatuor notiones, videlicet : paternitas et filiatio, quantum ad modum originis naturæ; processio et communis spiratio, quantum ad modum originis amoris seu voluntatis. Si autem significatur negative, aut negatur ratio principii, aut ratio ejus quod est a principio. Si negatur ratio principii, non est pertinens ad dignitatem : ideo non potest esse notio Spiritus Sancti, non esse principium alicujus divinæ personæ. Si autem negatur ratio ejus quod est a principio, hoc est vel in generali, vel in speciali. Si in speciali, non potest notio esse : quia quo affirmatio est specialior, eo negatio opposita exsistit communior : sicut non homo est communius quam non animal, quia omne non animal est non homo, sed non convertitur. Si autem in generali, sic erit negatio specialis et ad dignitatem pertinens : unde faciet notionem Patris quæ est innascibilitas, quæ significat non esse ab alio secundum quod est proprietas Patris. Innascibilitas quoque non est proprie relatio nisi per reductionem, secundum quod negatio ad genus affirmationis reducitur. — Hæc Thomas in Scripto.

Insuper in prima parte Summæ, quæstione tricesima secunda, affirmat : Divina, ratione suæ simplicitatis, per nomina abstracta significamus : quæ etiam propter eorum subsistentiam et complementum, per concreta nomina designamus. Et oportuit sic significare non solum nomina essentialia, sed etiam personalia, ita quod sicut dicimus Deum et deitatem, sic Patrem et paternitatem. Ad quod coegit nos hæreticorum instantia. Quum enim confiteamur, Patrem et Filium et Spiritum Sanctum unum esse Deum et tres personas, quærentibus quo sint unus Deus et quo sint tres personæ, sicut respondetur quod essentia seu deitate sunt unum et unus Deus, ita oportuit esse nomina quædam abstracta quibus responderi posset per quid seu quo distinguantur : et hujusmodi sunt proprietates seu notiones in abstracto significatæ, sicut paternitas, filiatio. Ideo essentia significatur in divinis ut quid, persona ut quis, proprietas ut quo. — Secundo ad hoc coegit, quia una per-

sona divina refertur ad duas, ut Pater ad Filium et Spiritum Sanctum, non una relatione : quia sic Filius et Spiritus Sanctus una relatione referrentur ad Patrem ; sicque quum sola relatio in divinis multiplicet Trinitatem, sequeretur quod Filius et Spiritus Sanctus non essent duæ personæ. Nec potest dici, ut dixit Præpositivus, quod sicut Deus uno modo se habet ad creaturas, non econtrario ; sic Pater una relatione referatur ad Filium et Spiritum Sanctum, quum tamen ipsi duabus relationibus referantur ad Patrem : quia quum ratio specifica relativi consistat in hoc, quod ad aliud se habet, necesse est quod duæ relationes non sint distinctæ secundum speciem, si ex opposito una relatio correspondeat eis. Alia enim est relatio domini, et alia patris, secundum diversitatem filiationis ac servitutis. Filius vero et Spiritus Sanctus non secundum relationes ejusdem rationis referuntur ad Patrem, sicut cuncta creata secundum relationem servitutis referuntur ad Deum : ideo non est simile, præsertim quum Deus non referatur ad creaturam relatione reali. Hæc Thomas in Summa.

Concordat Petrus, cujus scripta in præinductis verbis Alexandri et Thomæ sententialiter continentur. Sed et scripta Alberti et Udalrici his consonant.

Insuper Antisiodorensis hic scribit : De notionibus multæ sunt opiniones. Dicunt enim Porretani, quod multo plures sunt notiones quam quinque, et quod notiones non sunt ipsæ divinæ personæ. Alia est opinio Præpositivi, quod non sunt notiones nisi secundum modum loquendi. Tertia opinio est communis, quod quinque sunt notiones. Duas autem opiniones illas primas impugnat Antisiodorensis, sicut jam supra ex aliis doctoribus sunt impugnatæ.

Bonaventura quoque concordat dictis Alexandri et Thomæ. Recitat tamen varias aliorum opiniones, qualiter quidam dixerunt tres tantum consistere notiones, quoniam tantum sunt tres personæ quæ innotescunt per eas. Sed melius dicuntur esse quinque, quoniam eadem res per plura potest cognosci, et ita ejusdem personæ possunt plures exsistere notiones. — Concordant Ægidius, Richardus, Thomas de Argentina, aliique communiter.

Ad primum igitur respondendum, quod sicut divinæ simplicitati non obviat personarum pluralitas, ita nec relationum nec proprietatum nec notionum distinctio, prout supra pro viribus est ostensum. — Ad secundum Antisiodorensis respondet, quod ista est falsa, Deus est quinus, quoniam non sunt quinque personæ. Unde quum dicitur, Deus est quinus, si hoc nomen, Deus, teneatur pro essentia, sensus est : divina essentia est communis quinque personis, quod constat falsum. Si autem sumatur pro Trinitate, aut una vel duabus personis, semper est falsa : quia nec una persona nec duæ, nec Trinitas tota est quinque personæ. — Ad alia duo est una responsio, quod scilicet propter diversam rationem essentiæ et personæ atque relationum, proprietatum et notionum, id accidit, quemadmodum et divina essentia et persona realiter idem sunt ; et quum non sit nisi una essentia, tamen sunt tres personæ.

QUÆSTIO V

Quinto quæritur, **An sine periculo infidelitatis liceat de notionibus, relationibus proprietatibusque in divinis contraria opinari et diversa sentire.**

Videtur quod non. Primo, quia secundum Augustinum primo de Trinitate, nullibi periculosius erratur quam ubi de summa Trinitate tractatur : ergo periculosissimum est falsum aliquid de prædictis in Deo sentire. — Secundo, quo veritas supernaturalis, increata et summa est sanctior atque præstantior, eo sceleratius

est falsum quid perhibere de ea; et tamen hoc fit, quando contraria proferuntur ac tenentur de ea : hoc ergo sceleratissimum esse videtur. — Tertio, omne mendacium est peccatum, maxime tamen mendacium in materia fidei. — Quarto, quoniam Salomon protestatur : Sicut qui mel comedit multum, non est ei bonum; sic qui perscrutator est majestatis, opprimetur a gloria. (Prov. xxv, 27.) Incautum ergo, imo et præsumptuosum temerariumque videtur, talia alta et incomprehensibilia perscrutari, et de incertis ferre sententiam.

In oppositum est, quia si non liceret de prædictis contraria opinari ac diversa sentire, doctores scholastici multis et magnis involverentur periculis. In materiis quoque opinabilibus videtur licitum esse varia opinari, quamdiu non dicitur aliquid veritati Scripturæ aut determinationi Ecclesiæ absonum.

Specialiter autem posset inquiri, an opinio illa Gilberti Porretani exsistat hæretica. Videtur quod imo, quia aliqui doctores aperte hoc dicunt. Ex illa etiam opinione sequitur aliquid fidei sanctæ contrarium, ut probant Guillelmus Parisiensis in libro de Trinitate ac alii quidam.

Ad hoc Antisiodorensis in Summa sua primo libro respondet : Neutra opinionum illarum de notionibus est hæretica, quia a sacra Scriptura non habemus de notionibus determinatum quid sit tenendum : ideo licet magistris circa hoc opinari. Sed non licet eis asserere. Si enim quis asserat de Deo quod non est determinatum in sacra Scriptura, vel quod non sequatur directe ex fide, peccat mortaliter, quia se ipsum constituit supra Deum : judex quippe est supra id de quo judicat. Talis autem est ordo judicandi, ut Deus judicet omnia, spiritualis vero homo judicet omnia quæ sub se sunt, utpote ipsos homines animales inferioraque omnia. Animalis vero homo non potest judicare de spiritualibus et de homine spirituali, quia non percipit ea quæ Dei sunt (I Cor. ii, 14.); sed potest judicare

A porcos, et talia tantum. Qui ergo sua auctoritate asserit quid de Deo, ponit se supra Deum judicando, et ita peccat mortaliter. Et ista est superbia intellectus quam prohibet Apostolus, dicens : Non plus sapere quam oportet sapere, sed sapere ad sobrietatem. (Rom. xii, 3.) Porro magistri theologiæ nihil affirmant, sed solum opinantur, inquirendo de talibus ad defensionem fidei contra hæreticos. Idcirco non peccant, quamvis animus eorum magis inclinetur ad unam partem quam ad aliam : quod est opinari.

B Verumtamen si quis in sua opinione glorietur de suo ingenio, peccat; sed si tam leviter et modice glorietur quod ad correctionem paratus sit, veniale peccatum est : et de hoc ait Ambrosius, quod fert secum lignum, fœnum et stipulam. Si vero glorietur tam vehementer quod pertinax sit, peccatum mortale censetur. — Hæc Antisiodorensis. Ex quibus patet quam periculosum sit de divinis et incertis asserere, et communi doctrinæ devotorum ac solidorum doctorum dissentire, curiosisque novi-

C tatibus insudare. Ex eisdem elicitur quam graviter peccent homines sæculares carnales de religiosis judicando, passionati quoque religiosi (si tamen religiosi), de religiosis vere spiritualibus et internis.

His Alexander concordans : Non est, inquit, probabile tam peritos viros, ut scilicet fuit Gilbertus, hæresim sensisse, licet verba eorum viderentur aliquibus hæresim sonare. Nec fuit inter eos contradictio secundum rem, aut secundum intellectum: quia ut dicit Lombardus in tricesima

D quarta distinctione primi Sententiarum, alia est ratio intelligentiæ essentiæ, alia personæ sive hypostasis; similiter (imo et plus) alia est ratio intelligentiæ ipsius essentiæ, et alia proprietatis : et juxta hoc processerunt Porretani, ponentes adsistentiam formarum seu relationum, maxime quum in libro de Trinitate dicat Boetius, quod quædam prædicamenta rem monstrant, quædam vero quasi circumstantias rei : et illa quidem sic prædicantur ut aliquid esse ostendant; illa vero non ut esse,

sed potius extrinsecus quid affigant. Et A subdit in eodem libro Boetius : Relatio non dicitur ad id de quo prædicatur, quasi ipsa secundum rem sit persona vel in persona de qua prædicatur aut dicitur. Quod totum referendum est ad intelligentiæ rationem : quia si referretur ad rationem rei, saperet hæresim ; atque secundum hoc, sermo ponentium adsistentiam formarum (id est relationum vel notionum) potuit condemnari. Rursus, est identitas rei : sicque verum est dicere, quod essentia, persona et proprietas sunt idem in re; B et sic loquebantur contrarie opinantes, qui scilicet relationes et notiones [adsistentes] posuerunt in Deo. — Si vero ponentes adsistentiam illam, credebant sic esse in Deo sicut in creaturis, in hæresim lapsi sunt ; vel si dixerunt de Deo quod nec de Deo neque de creaturis est verum. Proprietas enim in creaturis non est persona neque essentia, sed aliter est in Deo. Hæc Alexander ad quæstionem qua quærit, an opinio illa Gilberti hæretica sit censenda.

Porro Albertus ad hoc absolute respon- C det, quod opinio illa Porretanorum falsa est atque hæretica, et ab Alexandro Papa in Remensi concilio condemnata. Aut enim Porretanus ponit relationem esse aliquod ens in divinis, aut nihil. Si aliquid, illud est vel substantia vel accidens : si accidens, ergo esset in aliquo inhærenter, quod in divinis locum non habet ; si substantia, ergo non est affixum neque adsistit, sed est substantialiter ipsa res divina. Si vero sit nihil, sequitur quod personæ non distinguantur. Hæc Albertus. D

Idem Udalricus in Summa sua, tertio libro.

Quocirca sciendum, quod juxta Udalricum ibidem, Gilbertus videtur habuisse occasionem suæ opinionis ex verbis Boetii libro de Trinitate, ut jam etiam patuit ex verbis Alexandri. Verumtamen Gilbertus mentem Boetii non satis bene advertit, quæst. vi in fine. nec excusari potest in toto, ut statim clarius ostendetur.

Quod autem Albertus et Udalricus dicunt opinionem Gilberti damnatam in Remensi concilio sub Papa Alexandro, videtur aliqualiter devium. Factum enim est hoc sub Papa Eugenio, præsente S. Bernardo, quemadmodum in vita S. Bernardi, libro tertio, recitatur, et ipse beatus pater Bernardus super Cantica tangit, sicut et Alexander hic refert. Itaque tertio libro de vita magni patris nostri Bernardi refertur, quod Gilbertus cognomento Porreta*, Pictavorum episcopus, in sacris litteris * Porretanus plurimum exercitatus, et sublimiora se perscrutatus ad insipientiam sibi, in concilio quod in urbe Remorum Papa Eugenius celebravit vocatus est ; et ibi biduana disputatione a S. Bernardo convictus, tandem suum revocavit errorem, et indulgentiam impetravit, præsertim quoniam a principio fassus fuit se ita sentire sine obstinatione, et correctioni Ecclesiæ velle stare.

Amplius, de hac quæstione scribit Thomas in prima parte Summæ suæ, quæstione tricesima secunda : Ad fidem aliquid pertinet dupliciter. Primo directe, ut ea quæ principaliter tradita sunt ad credendum, sicut quod Deus est unus et trinus. Et circa talia falsum opinari, hæreticum est, præsertim si cum pertinacia fiat. Secundo indirecte, ut ea ex quibus sequitur aliquid contrarium fidei, ut si quis Samuelem dicat non fuisse filium Elcanæ : ex qua assertione sequeretur falsam esse I Reg. I, 19, 20. Scripturam. Et circa hujusmodi potest aliquid falsum opinari sine periculo hæresis, antequam consideretur aut determinatum sit quod ex eo sequitur aliquid fidei sanctæ contrarium, et præsertim si non pertinaciter adhæreatur. Sed postquam manifestum est quod ex hoc sequitur aliquid contrarium fidei, et maxime si hoc ab Ecclesia fuerit determinatum, ex tunc circa hoc errare, non esset absque hæretica pravitate. Ideo modo multa reputantur hæretica quæ talia non reputabantur ante determinationem Ecclesiæ. — Sicque dicendum est, quod circa notiones aliqui sine periculo hæresis sunt opinati contraria,

non intendentes aliquid fidei contrarium sustinere. Sed si quis falsum opinaretur circa notiones, considerans quod ex hoc sequatur aliquid contrarium fidei, in hæresim laberetur. Hæc Thomas in Summa.

Ex his patet solutio ad objecta. Verum est equidem quod periculosissimum sit circa superbeatissimam Trinitatem errare cum temeraria, obstinata aut indiscreta assertione, non autem cum pia æstimatione, cum præparatione cordis ad correctionem. Per quod duo prima solvuntur objecta. — Ad tertium respondetur, quod mendacium proprie est cum intentione fallendi aut recedendi a veritate, aliquid contra veritatem dicere aut sentire : quod in opinione scholastica, quamvis erronea, locum non habet.

Denique, ut prætacta de relationibus et notionibus clarius intelligantur, adhuc unam super hoc quæstionem movebo.

QUÆSTIO VI

SExto quæritur, **An relatio in divinis sit adsistens seu extra affixa, vel potius vere insistens.**

Videtur quod solum adsistat : quia in quantum relatio, respicit alterum, utpote correlativum seu objectum; et ita, secundum Boetium, est sicut adsistens. Imo in quantum insistens, transit in substantiam, nec manet relatio, prout in libro suo de Trinitate affirmat Boetius, commentatoresque ejus Gilbertus, Thomas, Albertus, ac alii.

Ad istud Quodlibeto quinto Henricus satis diligenter et exquisite respondet : Quæstio (inquiens) ista non quærit de relatione ut est nomen secundæ intentionis, prout exprimitur nomine isto relatio, sive ad aliquid; sed prout est nomen primæ intentionis, ut paternitas, filiatio, etc. Sicque circa significatum suum duplicem

A importat respectum, videlicet unum ad substantiam seu subjectum, alium ad oppositum seu objectum. Relatio autem ut est nomen secundæ intentionis, solum notat respectum seu habitudinem ad objectum.

Utrumque autem eorum de quo quæstio quærit in relatione ut est primæ intentionis, attenditur penes respectum quem habet in Deo ad ipsam substantiam, super quam nil addit reale, nec accidentaliter advenit ei. Quumque inseparabilis sit a
B divina essentia, nec sit pars aut accidens ejus, quidam dixerunt eam insistere divinæ essentiæ, ut per ly in denotarent inseparabilem essentiæ ac relationis conjunctionem; per actum vero sistendi removerent inhærentiam accidentis ac partis. Et isti totaliter respexerunt ad relationis realitatem quam habet a suo fundamento. Alii vero respicientes ad rationem prædicamenti *ad aliquid*, quod ut tale, non respicit nisi ad alterum seu aliud extra se, dixerunt relationem adsistere, ut quia tam
C pars essentialis quam accidens subintrant quodammodo ipsam rem, utrumque illorum excluderent verbo hoc, adsistendi, quod denotat aliquod esse extrinsecum. Verumtamen quia adsistens non penitus amovetur ab eo cui adsistit, per hoc ipsum verbum insinuabant inseparabilitatem relationis a divina essentia. Verum quum relatio duo requirat, puta subjectum in quo fundatur, et objectum quod respicit : idcirco utraque positio illa defecit, adspiciendo solum ad alterum horum duorum.
D — Hinc intuendo utrumque, dicendum quod quum relatio sit proprium prædicamentum manens in Deo secundum propriam rationem, non tamen in quantum est accidens, sed prout se habet ad alterum, ita quod in Deo est res ipsa subsistens; hinc sicut in creaturis relatio est res cui convenit esse alteri inhærendo in respectu et comparatione ad aliud, sic in Deo relatio sit res quæ est ipsum esse in se subsistendo in respectu ad alterum. Sicque respiciendo ad id quod est reale, fun-

damentale et quasi materiale in significato relationis, ipsa proprie dicitur essentiæ divinæ insistens, prout ædificium fundamento suo insistit atque innititur. Adspiciendo vero ad formale relationis, quod est esse ad aliquid, relatio dicitur quodammodo adsistens, quia hujusmodi modum habet non tam ex natura sui fundamenti, quam ex correspondentia sui objecti : sicut in libro de Trinitate ait Boetius de domino, in quo insinuatur relatio dominii, scilicet potestas coercendi subjectos, quæ per extrinsecum aliquid convenit domino. Attamen per hoc non intendit Boetius quod relatio sit omnino adsistens, quasi nihil a suo habeat fundamento et totam suam realitatem accipiat ab objecto; sed dicit hoc ad insinuandum quod relatio habet esse reale a suo fundamento non absolute, sed potius sub quodam respectu. — Hæc Henricus, qui hæc atque consimilia quædam vehementer prolixe exponit, sicut Ægidius.

Per hoc patet objecti solutio.

QUÆSTIO VII

Septimo quæritur. **An in divinis sit aliquod suppositum absolutum.**

Videtur quod sic. Primo, quia Augustinus septimo de Trinitate apertissime dicit, quod Deus eo ipso quo Deus, est persona, et quod persona ex prima sua significatione dicitur absolute in Deo. — Secundo, aliquæ actiones conveniunt Deo essentialiter et absolute, ut intelligere, velle, creare : actiones autem sunt suppositorum. — Tertio, divina essentia est intellectualis substantia per se subsistens : ergo est persona.

In oppositum est, quia secundum hoc, esset in Deo quaternitas personarum, imo et tres personæ essent una persona.

Ad hanc quæstionem respondet Henricus quinto Quodlibeto, ubi et causam in-
A dividuationis prolixe inquirit, et tandem concludit : Quum determinatio formæ constituat rationem suppositi absoluti, forma autem Deitatis sit indeterminabilis, utpote illimitata ac purum esse; ideirco in ipsa nulla ratio suppositi absoluti potest considerari, nec ulla ratio individuationis, sed est in ipsa singularitas pura absque omni ratione determinabilis et individualis. — Quicumque ergo nititur intelligere Deitatem sub ratione suppositi absoluti, incidit in inconveniens duplex. Unum, quod in-
B telligit Deitatem ut formam determinatam et limitatam. Unde et philosophi qui Deitatem veram cognoverunt, etsi eam conceperunt et intellexerunt ut quamdam singularitatem, nunquam tamen intellexerunt eam ut supposito determinatam, ita quod circa eam dixissent ullo modo considerari rationem suppositi, nisi extendendo rationem suppositi ad rationem singularis in se exsistentis, juxta quod septimo de Trinitate, capitulo quarto, loquitur Augustinus: Omnis res ad se ipsam subsistit, quanto
C magis Deus? Ubi verus est intellectus, intelligendo rationem singularis; falsus autem, intelligendo rationem subsistentis non solum per determinationem, sed etiam absque omni determinatione : quoniam sicut formam creaturæ procedentem in esse sive in materia sive extra eam, impossibile est esse aut intelligere subsistere sua singularitate absoluta absque negatione qua negatur esse aliud ab intra vel ab extra; sic impossibile est formam Deitatis esse aut intelligere ut subsistentem sua
D absoluta singularitate absque eo quod circa ipsam sint et intelligantur rationes respectuum, qui non determinant eam sed rationem suppositi quod cum ea constituunt. Sicque sicut forma creaturæ non potest intelligi ut forma tantum, nisi sub ratione negationis; ita nec Deitas, nisi sub ratione respectus. Et faciunt respectus hic (scilicet in divinis) supposita, sicut in creaturis negationes, hoc excepto, quod negatio ibi formam limitat atque determinat, et distinguit supposita in rebus

diversis; in Deo autem non determinat respectus formam, sed suppositum, communicando diversis suppositis eamdem rem numero. Propter quod ubi terminatur communicabilitas formæ creatæ, videlicet quum singulariter fuerit exsistens, ibi incipit communicabilitas formæ Deitatis, utpote a singularitate suæ naturæ : et hoc ideo, quoniam singularitatem habet absque omni determinatione et limitatione. — Hinc simplicitate et fecunditate naturæ requirente, necesse est eam relative communicari, et relativis respectibus subsistere in suppositis relativis, et nullatenus absolute. Nunquam enim est ratio suppositi sine ratione alicujus determinationis, quæ in Deo esse non potest nisi suppositorum relativorum. Qualitercumque enim intelligatur suppositum absolutum, sive singularitate absolute subsistente, sicut philosophi posuerunt in Deo et universaliter in substantiis separatis, sive natura de se universali in supposito aliquo determinata; relationes illi supervenientes non sunt fundatæ in essentia nisi ut in supposito, et ita non ratione illa qua essentia est essentia, sed ratione qua essentia est in supposito : sicque relationes illæ essent suppositi proprietates, et nullo modo per esse suum fundatæ constitutione suppositi alterius. Nullum ergo suppositum absolutum in Deo ponendum est, sed solum tria supposita relativa, constituta relationibus fundatis in singulari Deitatis essentia. Hæc Henricus.

Cujus scripta videntur obscura, vel in quid nominis pro magna parte stantia. Philosophi enim dixerunt quod causa prima sit de se maxime hæc, et quod actus purus eo ipso quo purus actus, sit summe incommiscibilis aliis, per se et in se separatim subsistens : sicque dixerunt Deum esse absolutam personam, sicut nunc usque affirmant philosophi, Sarraceni, Judæi. An vero dicendus sit Deus etiam simili modo suppositum, potest distingui de significatione nominis hujus, suppositi. Verumtamen quum de ratione suppositi ac personæ videatur esse incommunicabilitas, et divina essentia communicabilis sit, imo et communicata atque communis tribus personis, non videtur ei proprie convenire ratio suppositi aut personæ. Philosophi autem et ceteri qui pluralitatem personarum in Deo negabant, dixerunt divinam essentiam nequaquam communicabilem esse personis : ideo non est mirum quod posuerunt in Deo suppositum absolutum, aut certe (si hoc melius sonat) absolutam personam.

Circa hæc scribit Richardus : Quidam dixerunt, quod in divinis est hypostasis constituta per absolutam proprietatem, non una communis tribus personis, sed tres secundum quod tres sunt personæ, dicentes quod in persona Patris est aliqua res constituta per proprietatem absolutam quæ generat, et quam secundum rationem intelligendi consequitur habitudo paternitatis; similiter in Filio sit aliqua res absoluta quæ generatur, et quam secundum rationem intelligendi consequitur habitudo filiationis; atque in Spiritu Sancto aliqua res absoluta quæ spiratur, quam secundum rationem intelligendi consequitur habitudo passivæ spirationis : quia (ut dicunt) generatio non terminatur immediate ad relationem, sicut et quinto innuitur Physicorum. Quumque essentia non generetur nec spiretur, neque relatio, videtur aliquid absolutum esse in Patre et Filio, quod in Patre generet, et in Filio generetur : quod non est, ut apparet, nisi hypostasis. Dicuntque isti, quod paternitas non sit constitutiva Patris sub ratione qua persona est, sed solum sub ratione qua refertur ad Filium. Similiter dicunt de filiatione respectu Filii : et dicunt, quod sicut proprietates relativæ comparatæ ad essentiam sunt realiter idem cum ea, et tamen inter se distinguuntur; sic istæ tres res absolutæ, quas vocant hypostases, comparatæ ad essentiam sunt idem quod illa, et tamen sunt inter se distinctæ per absoluta a se ipsis. — Hæc autem opinio videtur derogare simplicitati divinæ. Ideo alii

dixerunt in divinis esse aliquam hypostasim constitutam per absolutam proprietatem, communem Patri et Filio et Spiritui Sancto, sicut essentia eis communis est. Dicunt enim, quod illa hypostasis est divina essentia ut in se exsistens, et quod ista sit ratio quod nomen personæ antiquitus significabat essentiam. Omnis enim essentia intellectualis in se exsistens, persona est. — Alii, quibus consentio, dicunt quod in divinis non sit aliqua persona per proprietatem absolutam constituta, sed tantummodo per proprietatem relativam, B ut ostensum est supra. Hæc Richardus.

Porro ut veritas horum clarius pateat, referam verba Augustini, septimo de Trinitate dicentis : Non aliud est Deo esse, aliud personam esse, sed omnino idem. Nam si esse, ad se dicitur, persona vero relative, sicque Patrem et Filium ac Spiritum Sanctum dicamus tres personas, sicut dicuntur aliqui tres amici aut tres propinqui quod sint ad invicem tales, non quilibet ad se, etc.

Cf. p. 150 B *supra.*

Ex dictis quoque patet ad argumenta solutio. Nam quid dicendum sit ad verba hæc Augustini patuit ante. — Ad secundum dicendum, quod actio recte adscribitur rei per se subsistenti, quamvis ei non conveniat plene ratio suppositi seu personæ. Dictum est quoque, quod Trinitas seu tres personæ sunt una summa res, qua sola fruendum est. Sunt enim unus Deus, una essentia, unus Creator, unum principium omnium rerum, et ita una res per se subsistens. Quamvis etiam quis probabiliter vellet defendere quod in Deo sit suppositum absolutum seu absoluta personalitas, non tamen cogeretur concedere quod in divinis sint quatuor personæ : quia persona absoluta non poneret in numerum cum personis dictis relative, sed esset realiter idem cum unaquaque illarum. Et sicut in divinis tres res relativæ realiter ab invicem distinctæ, videlicet tres personæ, sunt una res summa et absoluta, utpote una essentia; ita tres personæ re-

A lativæ dicerentur una persona absolute accepta. Verumtamen magis catholice sonat non ponere in Deo absolutam personam, ob causam præhabitam. Qui autem dicunt divinas personas constitui et distingui per absolutas proprietates, forsan concederent quod in divinis sint tres personæ absolutæ : quod juxta præostensa male sonaret.

QUÆSTIO VIII

OCtavo quæritur, **An in divinis relatio per prius fundetur in essentia quam in persona.**

Ad hoc respondet Quodlibeto quarto Henricus : Relatio in divinis non est nisi realis respectus unius personæ ad aliam, fundatus in eadem divina essentia, distinguens personas ab invicem. Propter quod necessario habet esse in duobus, videlicet in essentia et persona, sed diversimode : quoniam est in essentia tanquam in primo C suo fundamento, et in persona tanquam in distincto et constituto per se, et in quantum persona subsistit in essentia ut constituta per eam. Quoniam ergo simul natura ac naturali intelligentia essentia exsistit in persona, atque persona subsistit in essentia; ideo simul natura et naturali intelligentia, seu æque primo, relatio personalis est in essentia uno modo et in persona alio modo. Relatio quippe et essentia in Deo substantialiter constituunt ipsum suppositum : quia per hoc quod D relatio habet esse in essentia, constituere habet personam et esse in ipsa persona. Per utrumque enim æque primo et immediate constituta persona, est constituta et relatio in utroque. Hæc Henricus.

Cujus verba sunt sane intelligenda. Non enim persona divina constituta est ex essentia et relatione quasi ex distinctis principiis, nec ipsa persona composita est : imo essentia et relatio unum sunt. Sed juxta modum intelligendi, essentia tribus personis communis, in constitutione per-

A sonæ habet se quasi per modum distinguibilis; relatio autem, quæ propria est personæ, per modum distinguentis; et persona, per modum distincti. Unde et alibi dicit Henricus, quinto videlicet Quodlibeto : In Deo realis relatio fundatur in essentia, ratione qua secundum se essentia est et singularitas quædam, non autem ratione qua est essentia hujus vel illius personæ. Hoc namque non convenit ei nisi per relationem in se fundatam : quia per hoc quod relatio habet esse et fundari in essentia, simul constituit rationem suppositi.

DISTINCTIO XXVII

A. *An easdem proprietates assignent Augustinus et Hilarius, et an istæ sint quæ dicuntur, paternitas, et filiatio, et processio.*

Hilar. de Trinitate, lib. xii, n. 23. Aug. de Trinitate, lib. v, n. 6.

HIC quæri potest, utrum proprietates quas Hilarius supra assignavit, scilicet quod Pater semper est Pater, et Filius semper est Filius, sint illæ eædem proprietates quas Augustinus superius distinxit, dicens proprium esse Patris quod genuit Filium, et proprium Filii quod genitus est a Patre, et Spiritus Sancti quod ab utroque procedit; ac deinde, utrum et istæ sint illæ quæ dicuntur, paternitas, filiatio, processio. Videtur quod non sint eædem proprietates quas ponit Hilarius, et illæ quas ponit Augustinus. Si enim eædem sunt, idem est ergo Patri esse Patrem, et genuisse Filium : quod utique quidam concedunt. Si autem hoc est, cui ergo convenit ut sit Pater, ei convenit genuisse Filium : natura ergo divina si Pater est, genuit Filium; si vero non genuit, Pater non est. Sed quis audeat dicere, aut quod ipsa genuit Filium, aut quod ipsa Pater non sit? Si autem ipsa Pater est, nec Filium genuit, non est ergo idem dicere, aliquid esse Patrem et gignere Filium. Et ita non videtur una eademque esse proprietas.

B. *Responsio, ubi ostendit easdem esse proprietates.*

Ad quod sine præjudicio aliorum dicimus, quod easdem proprietates notavit uterque, licet diversis verbis. Quod enim Hilarius ait, ita intelligi debet : Proprium Patris est, quod semper Pater est, id est, proprietas Patris est, qua semper Pater est. Semper vero Pater est, quia semper genuit Filium. Ita et proprium Filii est, quod semper Filius est, id est, proprietas Filii est, qua semper Filius est. Filius vero semper est, quia semper genitus est. Ergo proprietas qua Pater Pater est, est quia semper genuit; et hæc eadem dicitur paternitas vel generatio. Et proprietas qua Filius semper est Filius, est quia semper genitus est a Patre; et hæc eadem dicitur filiatio, vel genitura, vel nativitas, vel origo, vel nascibilitas. Sic et proprietas qua Spiritus Sanctus est Spiritus Sanctus vel donum, est quia procedit ab

utroque; et hæc eadem dicitur processio. In præmissis ergo locutionibus eædem significatæ sunt proprietates.

C. *Quomodo non est omnino idem dicere, esse Patrem et genuisse vel habere Filium, ita et de aliis.*

Nec tamen videtur nobis omnino esse idem dicere, aliquid esse Patrem et genuisse Filium, vel aliquid esse Filium et habere Patrem, vel esse Spiritum Sanctum et procedere ab utroque : alioqui Pater non esset nomen hypostasis, id est personæ, sed proprietatis tantum; similiter Filius et Spiritus Sanctus : et ita non per tria nomina significarentur tres personæ. Ideoque dicimus, quia Patris nomen non tantum relationem notat, sed etiam hypostasim, id est subsistentiam, significat; ita et Filius et Spiritus Sanctus. Relationum vero vocabula, scilicet paternitas, filiatio, processio, vel gignere, gigni, procedere, ipsas tantum relationes, non hypostases, significant, sive habere Filium et habere Patrem : ut verbi gratia, quum dicimus, Deus est Pater, nomine Patris et relationem notamus, et divinam hypostasim significamus, ut sit intelligentia talis : Deus vel divina essentia est Pater, id est ille qui genuit, scilicet hypostasis quæ habet Filium. Similiter Deus est Filius, id est hypostasis genita vel habens Patrem. Ita etiam, Deus est Spiritus Sanctus, id est hypostasis procedens ab utroque, sive ille qui procedit. Quum vero nomina relationum ponimus in prædicatis, notiones ipsas tantum significamus, non hypostases : ut quum dicimus, Deus genuit, id est, habet Filium; et Deus genitus est, id est, habet Patrem. Et tunc oportet intelligi in subjectis hypostases tantum, non essentiam, quæ illis proprietatibus determinantur.

D. *Quod proprietates determinant hypostases, non substantiam, id est naturam.*

Illæ enim proprietates singulæ singulis proprie conveniunt personis, et per eas personæ determinantur, et a se invicem differunt, sed a se non secedunt. Unde Joannes Damascenus : Non differunt ab invicem hypostases secundum substantiam, sed secundum characteristica idiomata, id est determinativas proprietates. Characteristica vero, id est determinativa, sunt hypostaseon, et non naturæ : etenim hypostases determinant. (Damasc. de Fide orthodoxa, lib. III, c. 6.) Item : Esse quidem intemporaliter et æternaliter dicimus divinam Verbi hypostasim, simplicem, omnia habentem quæ habet Pater, ut ejus ὁμοούσιον, id est consubstantialem, nativitatis modo et habitudine a paternali hypostasi differentem, nunquam vero a paternali hypostasi secedentem. (Ibid. c. 7.) Idem apertius exprimens personales proprietates, in eodem ait : Differentiam hypostaseon, id est personarum, in tribus proprietatibus, id est paternali et filiali et processibili, recognoscimus; insecessibiles autem ipsas hypostases et indistabiles invicem, et unitas quidem inconfusibiliter (tres enim sunt, etsi unitæ), divisas autem indistanter. (Ibid. c. 5.)

Etenim singula perfecta est hypostasis, et propriam proprietatem, scilicet exsistentiæ modum proprium, possidet; sed unitæ sunt substantia, et non distant neque secedunt a paternali hypostasi. Ecce hic habes distinctas tres illas proprietates quæ supra diversis significatæ sunt modis.

E. *Quod sunt alia nomina personarum easdem proprietates notantia, scilicet genitus, genitor, Verbum, imago.*

Hic non est prætermittendum, quod sicut Pater et Filius et Spiritus Sanctus nomina personarum sunt, et proprietates personales designant; ita etiam sunt et alia nomina personarum, id est, quæ ipsas personas significant, et earum proprietates denotant, et easdem quas et nomina prædicta : unde et relative dicuntur, scilicet genitor, genitus, Verbum, imago. Unde Augustinus in quinto libro de Aug. de Trinitate, lib. v, n. 8. Trinitate : Videndum est (inquit) hoc significari quum dicitur, genitus, quod significatur quum dicitur, Filius. Ideo enim Filius, quia genitus; et quia Filius, Ibid. n. 7. utique genitus. Sicut autem Filius ad Patrem, sic genitus ad genitorem refertur; et sicut Pater ad Filium, ita genitor ad genitum. Idem in sexto libro de Trinitate : Ibid. lib. vi, n. 3. Verbum quidem solus Filius accipitur, non simul Pater et Filius tanquam ambo sint unum Verbum. Sic enim Verbum dicitur quomodo imago; non autem Pater et Filius simul ambo imago, sed Filius solus est imago Patris, quemadmodum et Ibid. lib. vii, n. 4. Filius. Idem in septimo libro de Trinitate : Verbum secundum quod sapientia est et essentia, hoc est quod Pater; secundum quod Verbum, non hoc est quod Pater : quia Verbum non est Pater, et Verbum relative dicitur sicut Filius. Item in eo- Ibid. n. 3. dem : Sicut Filius ad Patrem refertur, ita et Verbum ad eum cujus est Verbum refertur, quum dicitur, Verbum. Et propterea non eo Verbum quo sapientia dicitur, quia Verbum non ad se dicitur, sed tantum relative dicitur ad eum cujus est Verbum, sicut Filius ad Patrem. Eo quippe est Filius, quo Verbum, et eo est Verbum, quo Filius; sapientia vero, quo essentia, et ideo quia Pater et Filius sunt Ibid. n. 1. una essentia, et una sapientia. Item in eodem : Non est Pater ipse Verbum, sicut nec Filius nec imago. Quid autem absurdius quam imaginem ad se dici? Idem Ibid. lib. v, n. 14. in quinto : Dicitur relative Filius, relative etiam dicitur Verbum et imago, et in omnibus his vocabulis ad Patrem refertur. Nihil autem horum Pater dicitur.

F. *Breviter summam colligit intelligentiæ prædictorum.*

Aperte ostensum est, quod sicut Filius vel genitus relative dicitur ad Patrem, ita Verbum et imago; et quod eo dicitur Verbum sive imago, quo Filius, id est, eadem proprietate sive notione dicitur Verbum et imago, qua Filius; sed non eo quo Verbum dicitur sapientia vel essentia, quia non notione qua dicitur Verbum, dicitur sapientia : nam sapientia dicitur secundum essentiam, non secundum relationem.

G. *Generalis regula eorum quæ ad se, et eorum quæ relative dicuntur : quidquid enim ad se, simul ambo dicuntur, sed non ita in prædictis relativis.*

Et est hic advertenda quædam generalis regula eorum quæ ad se, et eorum quæ relative dicuntur de Patre et Filio. Quidquid enim ad se dicuntur, ut ait Augustinus in sexto libro de Trinitate, non dicitur alter sine altero, id est, quidquid dicuntur quod substantiam eorum ostendat, ambo simul dicuntur. Ergo nec Pater est Deus sine Filio, nec Filius sine Patre, sed ambo simul Deus; sed non ambo simul Pater, non ambo simul Filius, vel Verbum, vel imago. Aug. de Trinitate, lib. VI, n 3.

H. *An secundum substantiam dicatur, Deus de Deo, et hujusmodi.*

Hic quæritur, quum dicitur, Deus de Deo, lumen de lumine, et hujusmodi, utrum dicantur secundum substantiam. Nam secundum relationem constat ista non dici. Si vero secundum substantiam dicuntur, simul ambo, scilicet Pater et Filius, possunt dici Deus de Deo, lumen de lumine, secundum prædictam regulam. Ad quod dicimus, quia licet Deus secundum substantiam dicatur et lumen, et sapientia, et hujusmodi, et nunquam relative accipiantur, aliquando tamen pro relativis, id est pro personis, sed non relative accipiuntur : ut quum dicitur, Deus genuit Deum, alterum pro Patre, alterum pro Filio ponimus; similiter quum dicitur, Deus de Deo, lumen de lumine. In aliis quoque locutionibus sæpe reperiuntur nomina essentiæ ad significationem personarum deducta : ut quum dicitur, Deus natus, Deus mortuus, Deus passus, ubi Filius tantum significatur. Ita et de solo Filio intelligitur quum dicitur, Deus de Deo, et hujusmodi. Unde Augustinus quærens quomodo hujusmodi dicantur, in sexto libro de Trinitate ait : Quomodo Deus de Deo, lumen de lumine dicitur? Non enim simul ambo Deus de Deo, sed solus Filius de Deo, scilicet Patre; nec ambo simul lumen de lumine, sed solus Filius de lumine Patre. Ibidem.

I. *Quod tantum secundum nomen substantiæ dicitur, illud de illo, non secundum nomina personarum.*

Et est sciendum, quod secundum nomina substantiæ tantum dicitur, illud de illo, licet ibi illa nomina substantiam non significent. Secundum vero eadem nomina personarum, nunquam dicitur, illud de illo, sicut Verbum de Verbo, vel Filius de Filio : quia hujusmodi nomina diversis personis convenire non possunt. Quod Augustinus, licet obscure, in eodem libro ita dicit : Hoc solum de eis dici non potest, illud de illo, quod simul ambo non sunt, id est, illo solo nomine non possumus uti ad ostendendum unum de uno, quod simul ambobus non convenit : Ibidem.

Aug. de Trinitate. lib. VI, n. 3. sicut Verbum de Verbo dici non potest, quia non simul ambo Verbum; nec imago de imagine, nec Filius de Filio, quia non simul ambo Filius vel imago. Et sicut nomina substantiæ aliquando intelligentiam personarum distincte faciunt, ita etiam interdum totius Trinitatis simul. Unde Augustinus in libro quinto, Ibid. lib. V, n. 9. ait : In Patris nomine, ipse Pater per se pronuntiatur; in Dei vero nomine, Luc. XVIII, 19. et ipse Pater et Filius et Spiritus Sanctus : ut quum dicitur, Nemo bonus nisi solus Deus; quia Trinitas est unus solus Deus.

SUMMA

DISTINCTIONIS VICESIMÆ SEPTIMÆ

POSTQUAM in præcedenti distinctione tractatum est de proprietatibus supersubstantialium et superessentialium personarum prout constitutivæ ac distinctivæ sunt personarum ipsarum, hic tractatur de eisdem proprietatibus prout aliis nominibus exprimuntur, et de quibusdam nominibus earumdem; sensusque hujus distinctionis hinc inde præhabitus est. Itaque sicut patet in textu, qui planus est, primo quæritur in eodem, an idem sit esse Patrem ac genuisse, etc. Et circa hoc arguit ac solvit instantiam. Specialiter vero agitur hic de Verbo, qualiter conveniat in divinis.

QUÆSTIO PRIMA

HIc quæritur primo, **Utrum proprietates personarum in divinis ab invicem distinguantur realiter.**

Videtur quod sic, quia distinguunt personas ab invicem distinctione reali, utpote personali.

Dicendum quod non, quia eidem personæ conveniunt plures proprietates, ut patuit.

Ad hoc Thomas respondet : Quamvis in divinis sint quinque notiones, non tamen quinque res realiter distinctæ ab in- A vicem, sed tres tantum, ut Pater, Filius, Spiritus Sanctus; seu paternitas, filiatio, processio seu passiva spiratio. Proprie namque aliqua multiplicantur in illo cujus differentiis distinguuntur. Porro differentia in divinis non est nisi per oppositionem relationis. Ideo in divinis non sunt plures proprietates aut notiones ab invicem re distinctæ, quam exigit oppositio illa relationis. Propter quod paternitas et filiatio sunt res duæ. Paternitas autem et communis spiratio non sunt duæ res, B quia non opponuntur relative : sunt tamen duæ relationes, quoniam distinguuntur differentiis relationis in quantum relatio. Quum enim relatio dicatur secundum respectum ad alium, differentiæ relationis erunt secundum quod variis modis est ad alterum : quumque Pater referatur ad Filium paternitate, atque ad Spiritum Sanctum communi spiratione, paternitas et communis spiratio sunt duæ relationes duæque notiones.

Si autem objiciatur, quia relatio est me- C dium inter duo extrema tanquam inter terminos duos, quemadmodum eadem est via ab Athenis usque ad Thebas et econtra : ergo Pater et Filius eadem numero relatione ad invicem referuntur. — Secundo, in divinis nihil est distinctum realiter, nisi per oppositionem relativam. Sed sicut inter attributa divinæ essentiæ non est oppositio, propter quod de se invicem prædicantur, ut sapientia est bonitas; sic proprietates ejusdem personæ non habent inter se oppositionem : alias non possent D esse in eadem persona. Non ergo sunt plures, imo et de se invicem prædicantur.

Dicendum ad primum, quod quidam (ut A Avicenna) dixerunt quod eadem numero relatio in utroque sit extremorum. Quod stare non valet, quia accidens unum non potest in duobus esse subjectis. Idcirco dicendum, quod in utroque extremorum est una relatio differens ab alia in quibusdam secundum speciem, sicut in illis quæ diversis nominibus exprimuntur utrinque, ut paternitas et filiatio. In aliquibus vero non differunt specie, sed numero tantum, ut quando utrinque est unum nomen, ut in similitudine et æqua- B litate; tuncque relatio quæ est in uno ut in subjecto, est in altero ut in termino seu objecto, et econverso. Et ita relatio secundum esse suum prout habet fundamentum in re, non est medium, sed extremum; sed secundum respectum est medium : ideo realiter distinguuntur. — Ad secundum, quod sicut attributa essentialia non sunt plures res, ita nec proprietates unius personæ; sed sunt una res, quæ est illa persona. Attamen quum relatio maneat in divinis etiam secundum sui ge- C neris rationem, manet quoque relationis distinctio in quantum relatio : ideo dici potest quod sunt plures relationes, et quod una non prædicatur de alia. Sic vero non est de essentialibus, quæ non manent in divinis secundum communem generis rationem. Idcirco non distinguuntur secundum rationem alicujus communis cujus ratio sit in Deo, si accipiatur commune secundum quod est nomen primæ intentionis. Si autem sumatur commune rationis secundum quod est nomen secundæ D intentionis, sic commune est eis quod sunt attributa. Quumque dividant unum commune rationis, secundum hoc non prædicantur de invicem : non enim dicimus quod hoc attributum sit illud, imo dicimus quod sit aliud attributum ab illo. Sed quia non dividunt unum commune reale, ideo ratione divinæ simplicitatis prædicantur de invicem secundum quodcumque nomen primæ intentionis, ut potentia est sapientia, etc. — Hæc Thomas in Scripto.

Cujus verba quibus ait paternitatem et communem spirationem non esse res duas, seu non distingui realiter, non videntur consonare præhabitis ex Alberto, Bonaventura, aliisque quibusdam, dicentibus quod generare et spirare realiter distinguantur. Paternitas autem est generatio ipsa activa, et spirare est communis spiratio qua Pater et Filius spirant Spiritum Sanctum. Præterea paternitas est idem quod Pater; non autem est idem quod filiatio aut Filius : et tamen communis spiratio est realiter idem quod Pater et Filius, qui sunt unus spirator, et aliquo modo duo spirantes, qui sunt sua communis spiratio. Verum ad hanc difficultatem ex dictis ac dicendis poterit haberi responsio.

Concordant præinductæ responsioni Thomæ Petrus et Richardus. Tamen istam difficultatem de distinctione inter paternitatem et communem spirationem, remittit Richardus ad distinctionem sequentem. Albertus autem, Bonaventura, et alii multi, hoc loco non movent hanc quæstionem, quia ex præinductis circa alias distinctiones videtur patere. Ægidius tamen hic movet eam, et in conclusione concordat cum Thoma, sed declarationem ejus dicit deficere. Verum, ut tactum est supra frequenter, ipse scripta Thomæ multoties nititur improbare, sed irrationabiliter atque invalide, sicut et præcedenti distinctione reprobare conatur distinctionem quam inter relationem, notionem et proprietatem ponit vir sanctus, dicendo proprietatem esse quæ convenit uni soli : contra quod objicit, quia secundum hoc, innascibilitas esset proprietas Patris, nec essent tantum tres proprietates. Et tamen quod Thomas dicit, Alexander, Albertus, Bonaventura, aliique communiter dicunt. Nec valet illa objectio, quia secundum præfatos doctores, in divinis sunt tantum tres *Cf.* dist. proprietates personales, quamvis ponantur xxvi, q. 4. ibi quatuor proprietates : quoniam aliquid plus est de ratione proprietatis personalis, quam de ratione proprietatis, prout præcedenti distinctione ostensum est.

QUÆSTIO II

Secundo quæritur, **An in divinis secundum rationem intelligentiæ ordinemque naturæ actus personalis sit prior relativa proprietate, hoc est, an Pater sit Pater quia genuit, vel potius ideo genuit quia est Pater.**

Videtur quod actus personalis sit prior. Primo, quoniam paternitas fundatur in generatione sicut in fundamento : fundamentum autem prius est eo quod fundatur in ipso. — Secundo, quia in littera ex verbis Augustini asseritur, quod Deus dicitur Pater, quia genuit. — Tertio, quia in libro de Processione Spiritus Sancti ait Anselmus, quod Pater genuit quia Deus. Non ergo relatio ista paternitas, est ratio quod genuit. — Quarto, in Filio generari, secundum conceptum intellectus, est ante filiationem. Imo si in Filio filiatio præcederet generationem passivam, Filius esset Filius antequam generaretur. Sed sicut se habet Filius ad generationem passivam, sic Pater ad generationem activam. Ergo et in Patre generatio paternitate est prior.

In oppositum est, quia juxta præhabita, paternitas est proprietas relativa, constitutiva Patris in esse personali. Si ergo competit ei generare antequam Patrem esse, ergo actualis et realis actio convenit ei antequam convenit esse personam : quod dici non valet, quum esse et agere sint suppositorum. — Rursus, paternitas est quasi ultimum ac formale constitutivumque Patris in esse distincto : ergo est ei ratio operandi ac generandi.

Ad hoc respondet Albertus : In divinis aliter est quam in inferioribus, quia in inferioribus relationes sunt tantum relationes, nec constituunt personas, atque ex mutationibus præviis innascuntur. Porro in divinis non sunt tantum relationes, sed etiam proprietates : sicque habent actum A constitutivæ differentiæ similem. Ideo in divinis relationes sunt ante actus notionales seu personales secundum intellectum. Propterea auctoritas Augustini jam allegata, intelligenda est de relatione ut est relatio tantum : quoniam Pater non refertur ad Filium in quantum in se ipso constitutus est persona, sed potius quia genuit.

Si autem objiciatur, quia Pater aut generat in quantum Pater, aut in quantum Deus, aut in quantum Deus Pater, aut B quoniam innascibilis, aut quia principium spirativum : non enim pluribus modis potest considerari. Sed non generat secundum quod Deus, quoniam et Filio conveniret, quum et ipse sit Deus. Nec generat in quantum Pater : quia Anselmus in libro de Processione Spiritus Sancti affirmat, quod ridiculum exstet hoc dicere; et addit, quod gignit ut Deus. Nec generat ut Deus Pater, quum gratia neutrius conveniat ei generare. Nec generat ut innascibilis, quoniam sic non comparatur ad Fili- C um; et adhuc minus comparatur ad ipsum in quantum spirativum principium. — Ad hoc dico, quod generat in quantum Deus Pater. Idcirco Anselmus dicens quod generat in quantum Deus, non expressit totam rationem gignendi, sed partem : quoniam virtus generandi originaliter est a natura, sed actus atque proprietas est ipsius Patris. Sunt tamen qui dicunt quod generat quia innascibilis, quia sic quærit consortem cui delicias et divitias suas communicet. Sed hi, salva pace ipsorum, D non intelligunt quæstionem, quia dum quæritur, an gignit quia Pater, vel econverso, quæritur de ratione generantis ut est gignens, et non quare generet. — Hæc Albertus.

Hæc Udalricus in Summa sua, libro tertio, diffusius prosequens : Distinctionem, inquit, oportet esse per proprietates. Istæ autem proprietates in quantum sunt proprietates, non distinguunt nisi accidentaliter : quoniam dicit Boetius in commento suo super Porphyrium, quod licet pro-

A prietas semper consequatur subjectum, tamen quum non sit de constituentibus ipsum esse, est de genere accidentium. Unde sic ipsæ proprietates potius consequuntur hypostases constitutas, quam constituant eas. Item, in quantum sunt proprietates originis, sic per accidens consequuntur actum originis, potiusque notificant substantialem distinctionem, quam ipsam causent. Sic namque per se homo generat hominem, et per accidens pater generat filium. Insuper, in quantum sunt proprie- B tates divinæ, non constituunt hypostasim, nec hypostasum distinctionem, quum in una persona sint duæ proprietates. Sed in quantum sunt proprietates originis in divinis, habentes rationem oppositorum respectuum, constituunt et distinguunt personas. Nam ratione oppositionis respectuum, important distinctionem realem sine compositione et diversitate, sicut expositum est. — Itaque actus originis præcedit relationem in quantum relatio est, et est causa seu ratio relationis : quia relatio C talis fundatur in operatione, ut dicitur quinto Metaphysicæ. Si vero sumatur relatio ut est in Deo, et ut constitutiva personæ, ita secundum intellectum præcedit originis actum, quum actiones sint suppositorum. Quod etiam verum est de communi spiratione, quæ est relatio. Potentia namque spirandi, quæ est essentia sumpta sub ratione hujus relationis in Patre et Filio, est principium hujus actus qui est spirare. Hæc Udalricus.

Concordat Thomas hic loquens : Secun- D dum illos qui dicunt quod relationes non constituunt nec distinguunt personas, sed tantum manifestant distinctas et constitutas, relatio sequitur actionem personalem absolute, secundum modum et ordinem intelligendi. Sed quia non invenitur aliquid distinguens constituensque personas, nisi relatio originis secundum rationem suæ oppositionis ; idcirco dicendum, quod relatio hoc modo secundum intellectum præcedit actionem personalem. Itaque dico, quod relatio potest considerari tripliciter. Primo, in quantum relatio absolute : et ex hoc non habet quod præcedat operationem, sed potius quod sequatur eam, ut patet in creaturis. Secundo, ut relatio divina quæ est personam constituens, imo et ipsa persona subsistens : sicque secundum intellectum præcedit actionem personalem. Tertio, in quantum est ipsamet operatio personalis : et sic sunt idem et simul secundum intellectum ac rem. — Ad auctoritatem igitur Augustini dicendum, quod attendit ad relationem ut est relatio, et non ut est relatio talis divina, constitutiva personæ. Melius quoque dici potest, quod in hoc quod dicitur, Quia genuit, Pater est, non importatur aliquis ordo causæ, sed magis identitas relationis. Unde et ipse Augustinus testatur, quod ideo est Filius, quoniam genitus ; et quia Filius, ideo genitus. — Hæc Thomas in Scripto. Qui etiam ad auctoritatem Anselmi respondet sicut Albertus : Principium (inquiens) generationis in divinis, non potest esse tantum natura, nec solum proprietas, sed natura divina ut est in Patre, vel ipsa proprietas quæ est paternitas. Hinc Anselmus non expressit totum quod ad principium generationis exigitur. Verum ut totum complectamur, oportet dici quod Pater generat non tantum quoniam Deus est, nec solum quoniam Pater est, sed quoniam Deus Pater.

His consonans Petrus : Omnis (inquit) actio egreditur a supposito aliquo per formam quæ sit operationis principium, existentem in ipso. In supposito autem Patris quadruplex forma intelligitur : una communis Patri ac Filio atque Spiritui Sancto, utpote deitas ; secunda communis sibi ac Filio, scilicet communis spiratio ; tertia sibi propria per comparationem ad principium a quo, scilicet innascibilitas ; quarta sibi propria per comparationem ad id quod est a Patre, hoc est ad Filium, puta paternitas. Actus igitur generandi a Patre egreditur non per formam deitatis, quoniam actus iste non est communis Trinitati quemadmodum deitas ; nec per for-

mam communis spirationis, quoniam generatio non est Patri Filioque communis; neque per formam innascibilitatis, quia innascibilitas originem privat passivam, nec ponit activam. Oportet ergo ut egrediatur per formam paternitatis. — Porro homine patre naturaliter prior est forma qua in se subsistit, quam forma per quam actum generationis producit, hoc est quam potentia generandi; et potentia illa naturaliter prior est actu quem educit, actusque ille prior est naturaliter relatione quam causat. Sed in Deo Patre totum hoc verissime est simplici modo, quoniam totum in eo idem est re, videlicet: paternitas qua subsistit, potentia qua agit, actus ipse, et relatio consequens actum. Secundum tamen intellectum, prius intelligitur paternitas ut forma Patris constitutiva, qua personaliter in se subsistit, deinde ut potentia generativa qua agit, deinde ut actus generationis, et ultimo ut relatio. Hæc Petrus.

Insuper in prima parte Summæ, quæstione quadragesima, scribit Thomas (art. 4.): Origo in divinis significatur dupliciter, utpote active et passive. Active quidem, sicut generatio attribuitur Patri; spiratio quoque, quæ est actus notionalis, Patri ac Filio. Passive autem, sicut generatio seu nativitas attribuitur Filio, processio Spiritui Sancto. Origines itaque passive significatæ, præcedunt secundum intellectum simpliciter proprietates procedentium personarum, etiam personales: quia origo passive significata, significatur ut via ad personam proprietate constitutam. Similiter et origo active designata, prior est secundum intellectum quam relatio non personalis personæ originantis: sicut actus notionalis spirationis secundum intellectum præcedit proprietatem relativam innominatam, communem Patri et Filio. Personalis vero proprietas considerari potest dupliciter. Primo, ut relatio: et sic rursus secundum intellectum præsupponit actum notionalem, quia relatio in quantum hujusmodi, fundatur super actum. Alio modo, secundum quod est constitutiva personæ: sicque oportet quod præintelligatur relatio actui notionali, sicut persona agens præintelligitur actioni. Hæc Thomas in Summa.

At vero Richardus: Ad hanc (inquit) quæstionem aliqui dicunt, quod proprietas non est ratio actus personalis in Patre. Non enim generat quoniam Pater, sed econverso. Generat autem in quantum est quædam hypostasis complete constituta per suam essentiam et per primitatem quæ secundario includitur in significato innascibilitatis, et complete distincta ab omni hypostasi alterius essentiæ, distinguibilis quoque per proprietatem relativam ab omni hypostasi ejusdem essentiæ, habens omnimodam primitatem respectu omnis emanationis, per quam est in ea fontalis plenitudo ad omnem emanationem. — Aliis autem non placet ista opinio, propter rationes præhabitas. Nam dicunt personas per proprietates absolutas constitui et distingui: contra quod satis argumentatum est supra. — Hinc alii tenent, quod proprietas relativa constitutiva, est ratio actus personalis, propter motiva ad hoc inducta. In commento quoque libri de Maximis theologiæ habetur, quia (Alanus de Insulis.) quum dicitur, Pater est principium Filii, Pater prædicat paternitatem. Dicunt ergo quod de intellectu Patris sunt, subsistentia per se, generatio quoque activa et habitudo ad Filium, quæ in paternitate differunt solum secundum rationem. Proprietas enim paternitatis est res subsistens, et est generatio ipsa activa et habitudo, et in quantum est res subsistens, est ipse Pater. Et quoniam generare præsupponit secundum rationem intelligendi, rem subsistentem cujus sit actus, ideo paternitas in quantum est subsistens, præcedit secundum rationem intelligendi, ipsum generare; sed in quantum est habitudo ad Filium, sequitur secundum rationem intelligendi, ipsum generare. — Idcirco si quis bene inspiciat, dici potest, quod ideo est Pater quoniam generat, accipiendo pa-

ternitatem tantummodo in quantum est A habitudo ad Filium. Potest etiam vere dici, quod ideo generat quia Pater, accipiendo paternitatem in quantum est res subsistens constitutiva hypostasis Patris. Sicque forsitan concordari possent opiniones. Hæc Richardus.

Durandus demum hic ait : Aliquid præintelligi alteri potest dupliciter. Primo, quia potest intelligi altero non intellecto, non econverso : sicut animal potest intelligi non intellecto homine, non econtra. Secundo, quoniam actus intellectus B cadit super utrumque, et dicit unum esse prius alio secundum rem vel intellectum. Itaque proprietas relativa ut constitutiva, prior est secundum intellectum actibus notionalibus primo modo, imo et se ipsa ut est relatio : quoniam est in plus atque communius, et potest intelligi non intellectis actibus illis. Si autem proprietas accipiatur in speciali, ut paternitas, sic dicendum quod paternitas ut relatio, præcedit se ipsam ut est constitutiva, sed actum notionalem non præcedit. Primum patet, C quia paternitas non potest intelligi absque ratione relationis, potest tamen intelligi absque ratione proprietatis constituentis : ergo paternitas ut relatio, hoc modo prior est se ipsa ut constitutiva. De ratione namque paternitatis est relatio, non autem esse constitutivum personæ : ergo impossibile est intelligere paternitatem in aliquo, non intelligendo rationem relationis ; sed bene intelligi potest paternitas esse in aliquo, non intelligendo quod sit constitutiva personæ. — Si autem quæratur de D prioritate secundo modo, videtur dicendum quod intellectus non potest vere intelligere quod relationes præcedant actus notionales : quia persona non potest intelligi prius constituta quam producens aut relata, ita quod actus intellectus cadat super utrumque, dicendo, Hoc prius est alio : quoniam intellectus apprehendens personam prius esse constitutam quam producentem aut relatam, apprehendit eam ut constitutam in esse personali per rationem seu proprietatem absolutam ; sic autem apprehendi, est contra rationem personæ divinæ, de cujus ratione est proprietas relativa personæ constitutiva. Hæc Durandus.

QUÆSTIO III

TErtio quæritur, **An verbum proprie dicatur in divinis.**

Et circa hoc multa possunt inquiri, videlicet : An sit nomen essentiale, an personale seu notionale ; et, An denotet respectum ad creaturam.

Videtur quod non conveniat in divinis. Primo, quoniam *verbum* dicit quid sonans ac transiens, Deus autem est insensibilis et invariabiliter stabilis. — Secundo, verbum dicit quid initiatum, utpote egrediens et prolatum : ergo non convenit Deo æterno. — Tertio, vilia non sunt Deo attribuenda : sed nomen verbi tam vile est, ut de rebus dicamus inanibus, Non sunt nisi verba.

In contrarium est Scriptura auctoritasque doctorum, qui super illud Joannis, In *Joann.* I, 1. principio erat Verbum, fatentur non potuisse unigenitum Dei Filium aptiori nomine exprimi quam nomine verbi.

Ad hoc Bonaventura respondet : Quemadmodum ratio paternitatis per prius est in Deo quam in creaturis, quamvis nomen translatum sit a nobis ad Deum, sicut et ratio lucis ac sapientiæ atque similium ; sic etiam ratio verbi et significatum ejus per prius ac nobilius est in Deo quam in nobis, quum tamen a nobis translatum sit ad Deum. Translatio autem fit propter duo : primo, propter expressam similitudinem ; secundo, propter nostram instructionem.

Quantum ad primum, similitudo est verbi creati ad increatum. Ad quam similitudinem insinuandam Augustinus quintodecimo de Trinitate distinguit et ponit

triplicem differentiam verbi. Unum est verbum sensibile, aliud intelligibile, tertium medio modo se habens, quod est verbum imaginarium. Verbum sensibile attenditur in prolatione vocis, verbum intelligibile in rei cogitatione, verbum medium in cogitatione vocis. Et sic inter ea est ordo : quoniam primo cogitat homo aliquid quid sit; secundo, qualiter debeat cogitatum pronuntiare; tertio illud pronuntiat. Sicut igitur ratio seu aliqua similitudo Trinitatis reperitur in sensu, atque in ratione conversa ad sensum, et in ratione secundum se; sic et ratio verbi. Et quemadmodum trinitas creata quæ est expressa increatæ Trinitatis similitudo, non est in sensu neque in inferiori parte rationis, sed in ratione secundum se; sic quum verbum dicatur tripliciter, in nullo consistit summæ Trinitatis similitudo expressa, nisi in intelligibili verbo. — Quæ similitudo, secundum Augustinum, in tribus attenditur, scilicet quantum ad originem seu emanationem, quantum ad dispositionem, et quantum ad unionem. Quæ tria considerantur in Filio Dei, puta : origo seu emanatio, secundum quam est Filius ; dispositio æterna, secundum quam dicitur mundus archetypus, ars rationibus plena ; et unio, secundum quod dicitur factus homo. Est ergo similitudo inter verbum nostrum et Verbum Dei æternum in origine. Quemadmodum enim Filius Dei procedit ac nascitur per modum naturæ, similis Patri per omnia; sic verbum intellectus nostri a mente procedit. Et est etiam similitudo quantum ad dispositionem, quoniam sicut in Verbo suo cuncta disposuit Deus, sic homo rationabiliter nil operatur nisi quod mente præcogitat. Quemadmodum etiam Verbum unitum est carni humanæ, sic verbum intelligibile unitur voci sensibili ut innotescat, et nihilo minus integrum manet in mente, sicut et Verbum Dei in Patre. Veruntamen est dissimilitudo in multis : quoniam sæpe cogitamus quæ ignoramus, et sic verbo nostro commiscetur fallacia; frequenter quoque co-

A gitamus quæ nolumus, et ita juncta est verbo nostro displicentia ; sed et sæpe cogitamus quæ non possumus, sicque verbo nostro jungitur impotentia. Porro Verbum Dei æternaliter verissimum, placentissimum omnipotentissimumque consistit. Hinc expressa æterni Verbi similitudo non consistit in verbo nostro in se, nisi juncta sit ei certitudo notitiæ, complacentia atque potentia : quod est verbum affectivum et operativum. Unde nono de Trinitate loquitur Augustinus : Verbum est cum B amore notitia. Quod si virtus addatur, erit similitudo expressior, utpote verbum amorosum et efficax. — Transfertur ergo verbum ad divina a verbo interiori secundum similitudines et conditiones prædictas : et ista est ratio translationis ex parte rei.

Ratio vero ex parte nostra, est quia omnia intelligimus per creata. Quoniam ergo quum audimus Patrem et Filium in divinis, cogitamus de patre filioque carnali; idcirco, ut elevemur ad cogitandum spiritualem generationem, divinissimus Jo- C annes, qui totus fuit in contemplatione Deitatis erectus, usus est nomine verbi, dicens : In principio erat Verbum. Quod *Joann.* I, 1. qui intelligit, multum proficit in cognitione Filii Dei. Unde Basilius : Filio Dei attribuitur sensus, sapientia, virtus, verbum et lumen : sensus quo omnia cognoscuntur, sapientia qua omnia disponuntur, virtus qua fiunt, verbum quo proferuntur, lumen quo clarescunt. — Hæc Bonaventura.

De hac vero materia introducta sunt D plurima distinctione secunda et tertia, supra, ex aliis opusculis ejusdem Doctoris ac aliorum.

Hinc Petrus : Secundum Augustinum decimo de Trinitate, Anselmum in Monologion, et Damascenum primo libro, triplex est verbum in nobis : intelligibile, imaginabile, sensibile. Per verbum intelligibile cognoscimus rem per suam speciem : hoc verbum potissime assimilatur Verbo æterno essentialiter genito. Per verbum imaginabile speciem vocis exprimendæ in-

tus formamus : hoc verbum assimilatur Verbo æterno incarnari præviso. Per verbum sensibile vocem proferimus : et hoc verbum assimilatur Verbo Dei actualiter incarnato. Hæc Petrus.

In idem redit quod Thomas hic scribit de hoc triplici verbo. Unde et in prima parte Summæ suæ, quæstione tricesima quarta : Primo, inquit, et principaliter verbum vocatur interior mentis conceptus ; secundario autem, vox interioris conceptus significativa ; tertio, ipsa imaginatio vocis. Quarto, figurative atque improprie dicitur verbum res ipsa verbo significata, ut dum facto aliquo demonstrato quis dicit : Hoc est verbum quod dixi tibi. Dicitur autem verbum proprie in Deo secundum quod verbum significat ipsius intellectus conceptum. — Hæc Thomas. De cujus dictis modo pertranseo, quoniam supra ex his et ex Summa contra gentiles allegata sunt multa.

art. 1.

Præterea circa hæc scribit Albertus : Augustinus nono de Trinitate definiens verbum, dicendo, Verbum est cum amore notitia, definit verbum secundum quod manifestatur in imagine, id est in anima rationali, in qua verbum procedit a mente sicut Filius a Patre, juxta illud in Psalmo : Eructavit cor meum verbum bonum. Et quia secundum Augustinum, non est perfecte æqualitas inter mentem et verbum nisi quum mens dicit se ipsam, et tunc semper est notitia cum amore : quoniam tantam se dicit quanta est, et tantam se amat quanta est ; sicque verbum ejus semper est cum amore.

Ps. XLIV, 2.

Dicit autem Hieronymus in Prologo galeato, quod λόγος Græce, Latine dicitur verbum, et ratio, et supputatio, et causa : quæ omnia possunt ad Dei Filium retorqueri. Ipse enim est Verbum. Et duplex est consideratio Filii in quantum est Verbum : quoniam verbum accipi potest notionaliter tantum, et sic proprie dicitur verbum ; potest etiam accipi verbum notionaliter, connotando essentiam per respectum ad creaturas : et ita accipi potest

A triplicitor. Primo, in ratione finis (nam ipse Filius Dei sicut et Pater, est omnium causa finalis) : et sic dicitur ratio rei. Secundo, in ratione formæ exemplaris : sicque vocatur supputatio, propter respectum exemplarium ad numerum proportionis exsistentiæ rerum. Tertio, in ratione causæ efficientis : sicque appellatur causa qua cuncta subsistunt. — Insuper verbum est conceptus practici intellectus, prout a S. Basilio sumitur : sicque includit cognitionem et operationem. Illa quoque cogni-

B tio consideratur dupliciter : primo, ut absoluta in se ; secundo, ut ordinata ad alia. Si ut ordinata ad alia, sic verbum vocatur quo fit enuntiatio. Si ut absoluta, hoc est aut per modum principii ad cognoscendum, et sic dicitur lumen quo omnia declarantur ; aut per modum cogniti, et hoc dupliciter : primo simpliciter, et sic dicitur sensus ; secundo in ordine ad Deum, et sic sapientia nuncupatur. — Amplius, S. Dionysius libro de Divinis nominibus, capitulo septimo, ait quod Deus dicitur

C Verbum tanquam sapientiæ et intellectus largitor, ut omnium causas habens in se, omnia in se capiens, et per cuncta incedens ut omni simplicitate simplicior. Hæc autem divisio tota datur secundum quod Verbum connotat respectum ad creaturas, connotatque effectum in eis. Ille vero effectus dupliciter attenditur : primo, secundum immediatum et proprium actum verbi ; secundo, penes id cujus vel de quo est verbum. Proprie quippe actus verbi est dare sapientiam et intellectum per

D interiorem auditum : sicque Verbum æternum vocatur largitor sapientiæ ac intellectus. Si vero sumatur verbum per comparationem ad rem de qua est, hoc contingit tripliciter : primo, ut in causa, et ita dicitur in se habens causas omnium exemplares ; secundo, ut in effectu, et sic dicitur omnia videns ; tertio, ut in proprietate primæ causæ regentis effectum, sicque incedit per omnia et penetrat cuncta tanquam omni simplicitate simplicius.

Circa hoc quæritur, quum Filius Dei sit

ratio et idea, sicut et Verbum, an plura- A liter possit dici verba, sicut pluraliter dicitur rationes atque ideæ. Dicendum quod non : quoniam verbum proprie ac principaliter est verbum ipsius dicentis; ratio autem dicit respectum ad id de quo est : quod quum sit multiplex, ratio pluraliter dicitur. Attamen Filius non proprie dicitur rationes seu ideæ plures, sed habens plures ideas ac rationes. — Sic etiam Filius dicitur supputatio, quamvis supputatio multitudinem quamdam dicere videatur : quoniam supputatio illa suprema B multitudinem non habet ex parte supputantis, sed creaturarum. Ideo multiplicitas illa non impedit simplicitatem divinam, sicut nec multiplicitas idearum. — Hæc Albertus.

Concordat Udalricus in Summa sua, tertio libro, ex quo supra allegata sunt aliqua ad istud spectantia. *Cf.* t. XIX, p. 294 A', 313 A', etc.

Richardus quoque dictis Thomæ et Bonaventuræ concordat, et quæ addit, infra ponentur.

Durandus quoque consonat præinductis, C ponens quatuor acceptiones verbi quas Thomas, et asserens verbum proprie esse et accipi in divinis. Sed ex hoc patet error eorum quæ alibi sæpe dicit, affirmans quod Filius non procedat a Patre per intellectum, et quod Pater non generet Filium intelligendo se ipsum, ita quod dato per impossibile quod intellectus non esset in Deo, nihilo minus generaret : quod totum tam falsum est, quam verum est verbum proprie esse in Deo, et ipsum Verbum esse mentis conceptum emanationemque D intellectus, ut supra ex dictis Sanctorum copiose ostensum est. — Scribit quoque et alia quædam circa distinctionem istam subtilia, quæ paulo post inducentur. dist. II, q. 5, etc.

Amplius Doctor irrefragabilis circa hæc multas movet dubitationes. Primo, ad cujus verbi creati similitudinem dicatur Verbum in Deo. Ad quod modo responsum est, quod ad similitudinem verbi intelligibilis ac mentalis, quod omnem præcedit loquelam, et apud omnes gentes unum est. — Secundo, an prior sit intentio seu ratio verbi, quam notitiæ aut sapientiæ. Et respondet, quod quum verbum proprie sumptum a notitia sit procedens, sicut et dispositio a sapientia, ratio notitiæ ac sapientiæ prior est, nisi sumatur notitia pro notitia genita seu producta, juxta quod ait Augustinus : Verbum est notitia cum amore. Si autem objiciatur illud Ecclesiastici, Fons sapientiæ verbum Dei in excelsis : dicendum, quod exponendum est hoc de sapientia creata, non increata. — Tertio quærit, secundum quam intentionem notitiæ dicatur Verbum, videlicet, an secundum rationem notitiæ practicæ, an cognitivæ aut speculativæ. Et respondet : Verbum increatum triplicem habet actum. Unus est, quod Pater omnia per ipsum operatur. Secundus, quod Pater per Verbum suum se ipsum declarat, ut dicit Beda super illud : Nemo novit Patrem nisi Filius, et cui voluerit Filius revelare. Tertius, quod Verbo revelat Prophetis futura. Itaque Verbum quantum ad primum actum, magis dicitur juxta proprietatem, intentionem et rationem notitiæ practicæ. Unde in Ecclesiastico habetur : Initium omnis operis verbum. Sed quantum ad tertium actum, dicitur juxta intentionem notitiæ speculativæ. Verum quoad actum secundum, quo est ostensivum voluntatis bonitatisque Patris, dicitur juxta intentionem notitiæ speculativæ prout se extendit ad actum : quia ad hoc nobis Deus voluntatem et bonitatem suam declarat, ut secundum eam vivamus indesinenter in sæculo isto. — Quarto quærit, an nomine verbi notetur effectus in creatura. Ad quod respondebitur infra. *Eccli.* I, 5. *Matth.* XI, 27. *Eccli.* XXXVII, 20.

Quinto quærit, an Filius Dei possit dici cogitatio, sicut Verbum. Et respondet : Cogitatio dicit motum mentis imperfectum atque volubilem. Dicitur enim cogitatio quasi coagitatio. Ideo Augustinus : Verbum, inquit, sic dicitur, ut Dei cogitatio non dicatur, ne quid volubile in Deo esse credatur. — Si autem objiciatur illud Anselmi in Monologion, Nil aliud est sum-

mo Spiritui dicere, quam cogitando intueri; et quod per Jeremiam Dominus contestatur, Ego cogito cogitationes : dicendum, quod cogitatio ibi extense accipitur, pro actu conceptuque mentis. *Jer.* XXIX, 11.

Sexto quærit, an ratio verbi conveniat Filio tantum, hoc est, an Verbum sit nomen personale vel essentiale. Ad quod respondebitur statim : istud quippe est unum de principalibus hujus distinctionis quæsitis. Ad quod Alexander sic arguit : Anselmus in Monologion ait, Unaquæque persona in divinis se ipsam et alias dicit : ergo Pater dicit se, et Filius dicit se, et Spiritus Sanctus dicit se. Dicere autem est verbum proferre. Ergo quælibet persona in divina profert intra se verbum. Quod vero unicuique personæ convenit, essentialiter dicitur in divinis. Secundo, verbum est notitia cum amore, secundum Augustinum de Trinitate. Sed notitia illa est aliquid absolutum, non relativum. — In oppositum est Augustinus quintodecimo de Trinitate : In hac (inquiens) Trinitate nihil dicitur Verbum nisi Filius, nec donum nisi Spiritus Sanctus. Anselmus quoque in Monologion : Mirum, unumquemque se et alios dicere, et unum solum ibi Verbum esse : quod tamen nullatenus dici potest Verbum trium, sed tantum unius eorum, cujus est Filius et imago.

Ad hoc Alexander respondet : Loqui ac dicere, multipliciter accipitur in divinis. Aliquando namque dicit essentiam non connotando aliquid in creatura : ut quum dicimus, Pater dicit seu loquitur se; et tamen cointelligitur ibi aliquo modo Verbum, quoniam cointelligitur intelligentia, quæ Filio appropriatur. Istud etenim dicere, non est nisi intelligere, juxta illud Anselmi : Quid est summo Spiritui dicere, nisi cogitando intueri? Aliquando dicere sumitur notionaliter, ut quum dicimus : Pater loquitur Verbum. Nam idem est Patrem Verbum proferre, quod generare. Hinc super illud Psalmi, Semel locutus est Deus, ait Glossa : Semel locutus est Deus, quia Verbum æternaliter genuit. *Ps.* LXI, 12.

A Aliquando autem sumitur notionaliter et connotat effectum in creatura, ut ad Hebræos : Locutus est nobis in Filio. Interdum sumitur essentialiter et connotat indistincte effectum trium personarum, sicut in Job : Locutus est Dominus ad Satan. Aliquando vero connotat effectum appropriatum personæ alicui, juxta illud : Non enim vos estis qui loquimini, sed Spiritus Patris vestri qui loquitur in vobis. Et sicut dicere accipitur modis his, ita et verbum. — Sumendo autem dicere essentiB aliter et absolute, tres sunt dicentes, id est intelligentes : quorum est unum intelligere et una intelligentia, et per consequens unum verbum essentialiter sumptum, quoniam intelligentia appropriata, est idem quod verbum. Denique unaquæque divina persona dicit, id est indicat, se et aliam, sumendo dicere absolute, prout respicit dicibile : sicque dicit se et aliam non ut verbum prolatum, sed ut rem indicatam. Creaturam quoque dicit Deus secundum duplicem sensum. Primo, quia producit C eam, secundum illud in Psalmo : Ipse dixit, et facta sunt. Secundo, quia eam declarat : sicque frequenter legitur in Prophetis, Locutus est Dominus. *Hebr.* I, 2. *Job* I, 8. *Matth.* X, 20. *Ps.* XXXII, 9.

Præterea quærit circa illud Augustini quintodecimo de Trinitate : Pater tanquam se ipsum dicens, genuit Verbum. Non enim se ipsum perfecte dixisset, si minus esset in Filio quam in se ipso. Ex quo videtur quod idem sit se dicere, quod generare. Ergo sequitur : se ipsum perfecte dixit, ergo se ipsum perfecte genuit. — Dicen D dum, quod non sequitur. Quum enim dicitur, Perfecte se dixit, sumendo dicere notionaliter, sensus est quod exprimendo se genuit sibi æqualem, non se ipsum, sed similem producendo. Itaque in Patre idem est se proferre et generare, sed non est idem in Patre se proferre et se generare. — Hæc Alexander.

Præterea ad quæstionem hanc, An verbum dicatur in Deo personaliter, an essentialiter, Thomas respondet : Circa hoc sunt

diversæ opiniones. Quidam enim dixerunt, quod dicere in Deo dicatur tripliciter, scilicet, pure essentialiter, ac notionaliter, et etiam essentialiter cum connotatione effectus in creatura; et quod actui dicendi non correspondet verbum nisi dum notionaliter sumitur, quia verbum, secundum eos, non dicitur nisi personaliter. Sed non videtur quod possit esse *dicere* sine verbo. — Alii dicunt, quod dicere, non sit nisi intellectum suum manifestare : et sicut homo potest intellectum suum manifestare alteri verbo vocali, et sibi ipsi verbo interiori; sic dicunt Deum utroque modo suum manifestare intellectum, videlicet condendo creata, quæ sunt quasi vocalia Dei verba, et generando Filium, qui est verbum cordis sui, quo manifestat se apud se ipsum. Sicque secundum eos, verbum dictum de Deo semper est personale. Sed hoc non videtur, quia si inquiratur quid sit verbum quo quis sibimet loquitur, non invenitur esse nisi conceptio intellectus : quæ conceptio est vel ipsa operatio quæ est intelligere, vel ipsa species quæ est similitudo rei intellectæ. Nec sine horum utroque potest quis intelligere : utrumque namque istorum est quo quis formaliter intelligit. Ideo impossibile est quod ita sumendo verbum, aliquis intelligat nisi verbo intellectus sui quod sit vel actio intelligendi, vel ratio actionis illius, habens se ad eam ut medium cognoscendi : quæ ratio est species rei intellectæ. Quumque Deus Pater intelligat se, si in divinis non esset verbum nisi personale, quod est Filius, oporteret quod Pater intelligeret Filio quasi formaliter : quod improbatum est supra.

Idcirco dicendum cum aliis, quod verbum ex virtute nominis sui, potest tam essentialiter quam personaliter accipi. Non enim significat tantum relationem, sicut hoc nomen, pater; sed imponitur ad significandam rem aliquam absolutam simul cum respectu, sicut hoc nomen, scientia : ita quod verbum importat relationem ad id a quo est, videlicet ad dicentem, A sicut scientia ad scibile. Hujusmodi autem relationes in divinis ponuntur dupliciter : quoniam aliquæ sunt reales, quæ requirunt realem ab invicem distinctionem; quædam sunt rationis, sicut relatio importata hoc nomine, operatio, quod dicit respectum implicitum ad operantem. Si ergo relatio importata nomine verbi, sit tantum relatio rationis, nil prohibet verbum essentialiter accipi. Et hoc videtur ad rationem sufficere verbi prout a nobis transumitur ad divina : quia in nobis, ut di-B ctum est, nil aliud est verbum cordis nisi species intellecta, vel actio intellectualis : quorum nullum in Deo realiter distinguitur a divina essentia. Porro si importet talem relationem quæ realem requirit distinctionem, oportet quod personaliter dicatur in Deo : quoniam non est realis in divinis distinctio nisi personarum. Et est simile de amore, qui secundum eamdem distinctionem essentialiter ac personaliter dicitur in divinis, ut dictum est ante. Verumtamen in usu Sanctorum communiter-C que loquentium, verbum in divinis realem relationem realiter distinguentem importat. Unde Augustinus affirmat, quod Verbum est idem quod sapientia genita. Hinc quæstio ista parum valet, quia non est de re, sed de nominis significatione, quæ exstat ad placitum. Propter quod in ea plurimum valet usus, quia nominibus est utendum ut plures, secundum Philosophum, de rebus autem judicandum est secundum sapientes : quia dum constat de rebus, frustra habetur controversia de D verbis, ut dicit Magister libro tertio, quartadecima distinctione*. Attamen ea quæ in divinis dicuntur, non sunt extendenda nisi secundum quod eis utitur sacra Scriptura. Denique verbum personaliter soli convenit Filio, qui procedit secundum rationem similitudinis per modum naturæ et intellectus; non Spiritui Sancto, qui procedit per modum amoris et voluntatis. — Hæc Thomas in Scripto.

Verum ab hac responsione videtur Petrus hoc loco parumper recedere. Etenim

De Trinitate, lib. VII, c. 2.

* (in fine)

ait : Verbum divinum maxime dicitur ad A similitudinem verbi interioris. Ad completam autem rationem verbi interioris tria concurrunt. Primum est ipsius intellectus super intelligibile conversio ; secundum est similitudinis ejus in se naturalis generatio; tertium, ordo manifestandi se in illo vel sibi ipsi vel alteri. Non enim species rei quiescens in memoria dicitur verbum, sed species informans aciem cogitantis, genita ab illa, ac illi simillima atque illius manifestativa. Primum horum trium convenit essentiæ cuilibetque divinæ per- B sonæ. Secundum vero non convenit essentiæ, neque Patri, quia non producuntur, neque Spiritui Sancto, quia non procedit per modum similitudinis et naturæ, ideo non est imago; sed Filio soli, cui et tertium convenit, ut patuit supra. Ideo verbum in divinis non essentialiter, ut quibusdam est visum, sed personaliter tantum accipitur, et soli Filio convenit, secundum SS. Ambrosium, Augustinum, et alios. Hæc Petrus.

Præterea huic responsioni satis concor- C dat Thomas in prima parte Summæ suæ, quæstione tricesima quarta : Verbum (inquiens) in divinis si proprie sumatur, est nomen personale, et nullo modo essentiale. Verbum namque in nobis tripliciter sumitur proprie. Primo etenim et manifestius sumitur pro verbo vocali, quod ab interiori procedit quantum ad duo quæ sunt in ipso, quæ sunt vox ipsa et significatio vocis : principaliter tamen interior mentis conceptio dicitur verbum; et secundario vox illius conceptionis significa- D tiva. Tertio imaginatio vocis verbum vocatur. — Ariani autem, ne cogerentur fateri Filium Dei esse Patri consubstantialem et intra ipsum manentem, dixerunt quod verbum in Deo dicitur metaphorice atque improprie. — Sciendum quoque, quod nullum eorum quæ ad intellectum pertinent, dicitur personaliter in divinis, nisi verbum. Solum etenim verbum in intellectu significat aliquid ab alio manans. Id namque quod intellectus format concipiendo, est

[art. 1.]

verbum ipsius. Intellectus autem secundum quod est per speciem intelligibilem in actu, consideratur absolute; et similiter intelligere, quod ita se habet ad intellectum in actu, sicut esse ad ens in actu : non enim intelligere significat actionem ab intelligente egredientem, sed in eo manentem. Idcirco dum verbum vocatur notitia, non sumitur notitia pro actu ac habitu intellectus cognoscentis, sed pro eo quod intellectus concipit cognoscendo. Propter quod secundum Augustinum, Verbum est sapientia genita : quod nihil est nisi conceptio sapientis, quæ et pari modo potest notitia genita nuncupari. Conformiter potest intelligi illud Anselmi. Dicere Dei, est cogitando intueri, in quantum videlicet intuitu cogitationis divinæ concipitur Verbum Dei. Attamen nomen cogitationis non proprie convenit Deo. Idcirco Anselmus cogitationem sumpsit improprie pro contemplatione.

[De Trinitate, lib. VII, c. 2.]

Si vero objiciatur, quod secundum Anselmum, quælibet divina persona est dicens : respondendum, quod sicut verbum, ita et dicere non nisi personaliter dicitur in divinis : sed dici convenit cuilibet divinæ personæ, quia non solum verbum, sed et res verbo significata dicitur seu profertur; solique Filio convenit dici eo modo quo dici convenit tantum verbo. Pater quippe intelligendo se et Filium et Spiritum Sanctum, cunctaque alia quæ in ejus scientia continentur, concipit verbum, ut sic tota Trinitas verbo dicatur, imo et quælibet creatura. Quumque dicere, non sit nisi verbum proferre, solus Pater in divinis est proprie dicens, quum tamen unaquæque divina persona sit intelligens et intellecta, et per consequens verbo dicta. — Hæc in Summa.

His verbis Thomæ ac Petri omnino concordat Richardus, qui etiam aliqualiter improbat quod Thomas ait in Scripto, verbum in divinis non solum personaliter, sed et essentialiter accipi. Allegat quoque Richardus Trismegistum in libro de Divinitate dicentem ad discipulum suum As-

clepium : Cognoscens rerum naturas invocet, adoret, collaudet artem mentemque divinam. Et videtur Richardus sentire, quod per artem intellexit Verbum æternum. Sic equidem ait : Forte Trismegistus in libris Prophetarum aliquid reperit de emanatione personarum, vel fuit edoctus ab aliquo, vel forsan Deus sibi revelavit per aliquam gratiam gratis datam : Deus enim aliqua manifestavit philosophis quæ in lumine pure naturali invenire non po-
Rom. I, 19, 20. tuissent, ut videtur ad Romanos sentire Apostolus. Hæc Richardus. — Veruntamen breviter dici posset, quod Trismegistus per artem Dei intellexit practicam ejus scientiam seu dispositionem fiendorum fontalem. Nam quidam philosophi non ponentes in Deo emanationem ad intra, posuerunt artem in eo, dicentes quod sicut ars humana imitatur naturam, ita natura imitatur artem increatam.

Insuper positio Thomæ in Scripto consonat dictis Alberti, qui scribit hic : Judicio meo, *dicere* est æquivocum ad personale et essentiale. Non enim video qualiter queat defendi, quod Deus, non intellectis personis divinis seu emanatione ad intra non exsistente, non possit se dicere seque manifestare perfecte : imo videtur impotens, si non posset. Sed hoc *dicere* erit essentiale, nec correspondebit ei verbum personaliter ab ipso procedens. — Hinc sine præjudicio dico, quod verbum accipitur tribus modis. Primo, pro dicto seu dictione manifestante intellectum dicentis : sicque dicitur generaliter respectu cujuscumque dicentis. Secundo, prout addit super hoc processionem et distinctionem personalem a dicente : et sic dicere non convenit nisi Patri, nec verbum nisi Filio. Tertio, prout addit super hæc duo respectum ad creaturas : et sic designat personas, et connotat divinam essentiam. Primo modo unaquæque divina persona dicit se et quamlibet divinam personam. Secundo modo solus Pater dicit solum Filium. Tertio modo Deus Pater dicit omnes
Ps. XXXII, 9. creaturas, juxta illud in Psalmo : Ipse di-
A xit, et facta sunt, id est, genuit Verbum, in quo erant ut fierent. Hæc Albertus.

Qui et verbum Anselmi exponens : Secundum intentionem (inquit) Sanctorum, dicere Dei, est ad similitudinem dictionis interioris, et est cogitando se intueri. Attamen differt dicere ab intelligere atque cognoscere. Intelligere enim se, non dicit nisi conversionem intellectus super se ; sed cognoscere se, est cognitionem sui apud se habere ; dicere vero se, est manifestare se per aliquid a se procedens quod sibi
B sit simile, sicut et nostrum verbum manifestat nostrum conceptum. Hæc Albertus.

Amplius Bonaventura hic recitat aliorum opiniones, et reprobat quasdam, sicut et Thomas. Deinde improbat opinionem dicentium, quod verbum interdum essentialiter, quandoque personaliter accipiatur : quia ut ait, hoc est contra Augustinum, dicentem quod verbum eo ipso quo verbum, dicitur ad alterum ; et contra Anselmum, qui ait, Apertissimum est quod verbum non est ille cujus est verbum. —
C Hinc Bonaventura respondet : Dicere est idem quod loqui. Loqui autem contingit dupliciter, scilicet ad se et ad alterum. Loqui vero ad se, nihil aliud est quam aliquid mente concipere. Mens vero concipit intelligendo, et intelligendo aliud concipit simile alii ; sed concipiendo se, concipit simile sibi. Mens ergo dicendo se, apud se concipit verbum per omnia simile sibi, et hoc est verbum conceptum. Alio modo dicere ad alterum, est conceptum mentis exprimere, et huic dicere
D correspondet verbum prolatum. Et sicut in nobis dupliciter sumitur dicere, ita in Deo. Nam dicere Dei apud se, est intelligendo concipere : quod est generare similem sibi prolem. Cui dicere correspondet verbum natum, id est Verbum æternum. Secundo, dicere Dei, est exterius se exprimere : et sic dicere Dei, est per creaturam se declarare. Huicque dicere correspondet verbum creatum ac temporale. — Concedendum est ergo, quod *verbum* sicut et *dicere*, dupliciter sumitur, utpote

æternaliter et temporaliter : verbumque temporale non est Deus neque in Deo, sed creatura ; Verbum autem æternum est Deus, et est solum illius cujus est concipere. Ideo rationes probantes verbum notionaliter accipi, sunt simpliciter concedendæ, et quod dicere non capitur essentialiter, nisi respectu verbi creati, atque ut temporalem notat effectum. Hæc Bonaventura.

Postremo Ægidius hic recitat positionem Thomæ in Scripto, sicut modo narrata est, et dicit eam in tribus deficere : primo, quoniam verbum nec est species intelligibilis, nec actio intellectus ; secundo, quia nec specie intelligibili nec verbo formaliter intelligimus ; tertio, quia verbum non dicit quid absolutum cum respectu.

Ad quæ dico cum sancto Doctore, quod quæstio ista est de nomine potius quam de re. Ideirco in ea multum cavillari videtur inutile. An autem verbum sit actio intellectus, paulo post inquiretur. De quo quidquid quis dicat, certum est quod tam specie intelligibili quam actu intelligendi seu verbo mentali formaliter intelligamus, nisi forte stemus in terminis. Per id namque formaliter intelligere dicimur, quod est formale principium intelligendi vel ipsa intellectio actualis : sicut videre asserimur radio visuali seu similitudine coloris exsistente in oculo, et ipsa visione. Ad actum autem intelligendi concurrit species intelligibilis tanquam formale principium intelligendi, et ipsa actualis intellectio seu mentis conceptio tanquam forma denominans : ergo utroque illorum formaliter intelligimus. — An vero verbum possit aliquo modo essentialiter accipi, Thomas et Albertus rationabiliter satis declarant : quod tamen est de quid nominis disceptare. Tenet ergo Ægidius, quod verbum solum personaliter, relative notionaliterve dicatur in Deo.

Ad objecta dicendum, quod dum verbum Deo adscribitur, omnis imperfectio et vilitas quæ ei in creaturis adjuncta

A sunt, penitus removentur. Verbum autem mentale quod ad divina transfertur, non est sonans, vile ac transiens, sed in luce mentis quiescens. Per quod patet primi tertiique solutio. — Ad secundum dicendum, quod verbum proprie sumptum, dicitur quid prolatum et originatum, non tamen proprie initiatum aut principiatum : imo potest esse atque in Deo est proferenti ac gignenti coæternum.

Nunc restat ostendere, An *verbum* in B divinis semper dicat respectum ad creata : quod est unum de principalibus dubiis hujus distinctionis.

Videtur quod sic. Primo, quoniam Deus unico actu intelligendi genuit Verbum, quod est ipsius imago et omnium rerum creatarum exemplar, ut Augustinus, Anselmus, aliique concorditer dicunt. Ergo sicut *verbum* dicit respectum ad proferentem, ita ad creaturas. Secundo, quia in Verbo Dei cuncta relucent, et ipsum est ars rationibus plena ac mundus archety- C pus, ut asserit Augustinus : sed per omnia ista notatur respectus ad creaturas. Tertio, super illud, In principio erat Verbum, di- *Joann.* I, 1. cunt quidam expositores, quod Verbum importat respectum non solum ad Patrem, sed etiam ad creata. — In oppositum est, quia quæ connotant effectum in creatura, non competunt Deo ab æterno. Verbum autem æternaliter convenit Deo.

Ad hoc sanctus Doctor respondet : Verbum in divinis non semper dicitur per respectum ad creaturas, sed aliquando dici- D tur cum respectu, interdum sine respectu. Verbum namque sive dicatur essentialiter sive personaliter, species est concepta, in qua est similitudo ejus quod dicitur, ac dicentis, dum quis dicit se ipsum. Porro divina essentia seu Pater præhabet in se similitudinem omnis creaturæ tanquam exemplar. Ideirco quod significatur ut species aut similitudo Patris aut divinæ essentiæ, si perfecta sit similitudo, continebit in se similitudinem omnium rerum. Sed quamvis aliquid sit species vel similitudo

alterius, non oportet quod semper quandocumque quis convertitur in speciem illam, convertatur in id cujus est species aut similitudo : quia in speciem seu imaginem potest quis converti, tendere seu moveri dupliciter. Primo, secundum quod est species rei illius : sicque idem est motus seu eadem conversio in speciem rei et in rem. Secundo, prout species illa est res quædam : et ita non oportet quod eadem conversione convertatur homo in speciem, et in rem cujus est species, ut quum quis considerat imaginem seu statuam in quantum est corpus lapideum. — Itaque quum Deus sit similitudo et species exemplaris omnium rerum, potest intellectus dupliciter ferri in ipsum : primo absolute, prout Deus est res quædam; secundo, in quantum ipse est omnium rerum similitudo. Atque utroque modo Deus se ipsum cognoscit, et supra se convertitur, non diversa, sed unica actione. Unde si *verbum* sumatur prout consequitur divini intellectus intuitum prout convertitur super se in quantum est similitudo et exemplar omnium rerum, tunc etiam accipitur in Verbo respectus ad creaturam, ut est respectus artis ad artificiata : sicque proprie convenit Verbo nomen artis. Si tamen *verbum* accipitur secundum ordinem manifestationis ad alterum, sic semper dicit respectum ad creaturam : quoniam talis manifestatio intellectus divini est per creaturarum eductionem. Hinc et Verbum, secundum Augustinum super Joannem, est operativa potentia Patris per modum artis. — Sciendum quoque, quod artifex potest converti ad speciem artis suæ tripliciter. Primo, prout species est similitudo rei per ipsum fiendæ : sicque absolute convertitur in rem artificiatam, non habendo ullam considerationem de arte sua secundum se. Secundo, in ipsam speciem artis secundum esse quod habet in anima ejus : et ita est consideratio absoluta ipsius speciei secundum quod est res quædam; nec sic aliquid de re artificiata considerat. Tertio, comparando unum ad

A aliud, quando considerat speciem apud se exsistentem esse causam eorum quæ ab ipso fiunt. Sic quoque est de intellectu divino secundum quod convertitur supra se ipsum in quantum est res quædam, vel prout est similitudo rerum tantum, aut prout res illa quæ est rerum similitudo, est causa eorum quæ sibi conformat. Hæc Thomas in Scripto.

Hinc quoque in Summa, prima parte, quæstione tricesima quarta : In Verbo, inquit, importatur respectus ad creaturam. art. 3.
B Deus enim se cognoscendo, omnem creaturam cognoscit. Verbum autem mente conceptum, est repræsentativum omnium quæ actualiter intelliguntur. Et quoniam Deus se et alia universa uno intelligit actu, unicum Verbum ejus est expressivum non solum Patris, sed etiam omnis rei creatæ. Et sicut scientia Dei est solum cognoscitiva secundum quod est ipsius Dei, sed ut est creaturarum, est non solum cognoscitiva, sed et factiva; sic Verbum Dei est solum expressivum eorum quæ sunt
C in Patre, creaturarum vero non solum est expressivum, sed etiam operativum. — Hæc in Summa : quæ et magistraliora videntur prædictis. Tamen ea quæ ait in Scripto, concordant dictis Alberti hoc loco, quæ et paulo ante prætacta sunt. Et de his acute scribit Thomas in Summa contra gentiles, primo libro, ut partim præhabitum est, et infra habebitur.

Circa hoc loquitur Alexander : Aliud est dicere, Pater dicit Verbum, et, Pater Verbo dicit creaturas, quemadmodum dicitur
D quintodecimo de Trinitate. Pater enim noscit se in se, et omnia noscit in Filio : sed hoc est ei nosse, quod dicere. Ergo Pater dicit se, et dicendo se generat Filium. Secundum hoc ergo quod Pater dicit Verbum, non ponitur respectus ad creaturam : imo hoc Verbum est Verbum ipsius dicentis. Dicit quoque Pater omnia in hoc Verbo, id est produxit. Ergo ratione illius quo dicitur omnia in hoc Verbo fecisse ac disposuisse, habet hoc Verbum cointellectum creaturæ. Porro dum dicitur Pater

Verbum hoc esse locutus, insinuatur et A notio, utpote genuit, et quod creaturæ est, scilicet fecit : quorum primum est ibi principaliter, secundum connotanter. Verumtamen per hoc non notatur dependentia, neque realis relatio Verbi ad creata, sed econtra. Hinc Damascenus asserit primo libro : Verbum Dei est subsistens, electivum, et operativum. Et ad Hebræos
Hebr. xi, 3. ait Apostolus : Fide aptata credimus sæcula Verbo Dei. Glossa : sicut exemplum exemplari. Hoc quippe Verbum est similitudo Dei Patris perfecta; creatura vero B est similitudo hujus Verbi aliquantula, non expressa. Hæc Alexander.

Concordat Bonaventura, dicendo : Sicut ait Anselmus, tunc verbum generatur ac dicitur, dum similitudo aut imago alicujus cognoscibilis mente concipitur; et verbum hoc respicit quod respicit similitudo concepta. Pater autem uno actu generat Verbum, quod est similitudo sua naturalis perfecta, et similitudo rerum exemplativa et operativa : sicque Verbum tenet quasi medium inter creaturas et Patrem, qui di- C citur operari per Verbum. Et ultra attri-
I *Cor.* I, 24. buitur ipsi Verbo quod sit virtus et sapientia Patris : sicque habet respectum ad Patrem dicentem, et ad creata per modum exemplaritatis et artis dispositivæ et virtutis operativæ. Et quoniam ista non dicunt respectum in actu, sed solum in habitu, sicut exemplar et donum; ideo ab æterno conveniunt Deo, qui multa novit et potest quæ non facit. Hæc Bonaventura.

Consonat Petrus : Verbum, inquiens, proprie dicitur similitudo genita in mente a D specie rei cognoscibilis in memoria cognoscentis; et secundum quod fit multiplicatio speciei, fit multiplicatio verbi. Quoniam ergo non eadem specie intelligimus nos ipsos et alia, idcirco diversas species in intelligentia generamus. Deus vero eadem specie se et alia cuncta intelligit. Hinc eamdem speciem, id est similitudinem, scilicet Filium, ad se et ad omnia proferenda genuit. Ideo Verbum ejus habet similitudinem cum ipso, in quantum est imago ipsius, atque cum aliis, in quantum est exemplar illorum. Primus autem respectus inest ei secundum actum, alius secundum habitum. Hæc Petrus.

Positio demum Richardi eadem est cum præinducta responsione Bonaventuræ.

Scotus quoque concedit quod nomen verbi sit personale, et quod dicit respectum ad creaturas.

Præterea Ægidius refert hic positionem Thomæ in Scripto jam tactam, et distinctionem a sancto Doctore positam dicit supervacuam esse : quæ tamen magistralis est ac apertissime vera; per quam et declaratur qualiter sine idololatriæ vitio fideles adorent imagines, quas infelices idololatræ idololatranter adorant. Objectio quoque Ægidii debilis est, fundata in loco a simili, qui debilissimus perhibetur. Et dato quod omne relativum sit aliquid præter id quod dicitur relative, non tamen omne relativum habet rationem signi aut imaginis.

Verumtamen etiam quæstio ista est partim de nomine, utpote an *verbum* dicat semper respectum ad creaturas : ideo non est immoderatius ponderandum quod diversi circa hoc diversimode sentiunt. Nam et quidam notabiliter dicunt : *Dicere* in divinis quadrupliciter dicitur. Primo essentialiter, et sic quælibet persona dicit se, quemadmodum lux lucendo ostendit se. Secundo originaliter, sicque Pater dicit se generando Filium sicut lux lucem : et sic *verbum* dicitur proprie in divinis. Unde Richardus de S. Victore : Verbum nascitur de corde solo, et ipso propalatur mentis intentio. Etenim Verbum generare, est proprie et perfectissime dicere. Tertio notionaliter, prout ducit in Filii cognitionem. Quarto causaliter, sicque Dei dicere, est creaturas producere.

Ex dictis patet solutio ad objectum quod *verbum* non denotet effectum in creatura. Nam dicit respectum ad creaturam non actu, sed habitu. Ideo convenit in divinis ab æterno. — Quocirca pensandum quod ait Thomas : Quum relationes sequantur

actiones, quædam nomina important relationem in Deo fundatam in actione transeunte in exteriorem effectum, sicut creare et gubernare : et talia dicuntur de Deo ex tempore. Quædam relationes sequuntur actionem divinam non transeuntem in exteriorem effectum, sed intus manentem, ut sunt scire et velle : et talia non dicuntur de Deo ex tempore. Et hujusmodi relatio ad creaturam importatur nomine verbi. Hæc Thomas.

Circa hæc quærit Scotus, Utrum verbum intellectus creati sit intellectio actualis.

Videtur quod non, quia octavo de Trinitate loquitur Augustinus : Phantasma Carthaginis in anima, est verbum ejus. Ergo verbum est species, non actio. Secundo, verbum mentale est quod significatur verbo vocali. Sed verbum vocale non significat mentis conceptum aut actum, imo designat rem ipsam. — Contra, quintodecimo de Trinitate asserit Augustinus : Verbum est visio de visione. Et alibi : Verbum, inquit, est notitia cum amore ; itemque, Verbum est notitia genita.

Circa hæc recitat Scotus positionem (tom. XIX, p. 192 C'.) Henrici superius introductam, utpote quod intellectus noster primo est in potentia ad actum primum quem habet ab objecto, et ipse intellectus factus in actu, ex sua immaterialitate convertit se super se, ut est activus : ita quod primus ejus actus est passio, prout intelligere dicitur quoddam pati ; et conversio ejus super se, est agere. Et sequitur tertio conversio intellectus nudi super se informatum, et in isto gignitur verbum seu notitia declarativa : ita quod primo ponitur actus simplex, deinde conversivus, quæ ambo præsupponuntur verbo ; et tertio est ibi gignitio, id est prolatio verbi. — Porro Scotus ad quæstionem istam respondens : Certum est, inquit, quod verbum non est sine cognitione actuali, quia secundum Augustinum quintodecimo de Trinitate, verbum vere est genitum de memoria, seu de scientia in memoria exsistente : a cognoscen- A te namque et cognito (puta objecto) paritur, id est generatur, notitia. Insuper certum est, quod verbum est secunda pars imaginis, quum sit proles et simile generanti. Ex quibus infertur, quod nihil ad voluntatem vel ad memoriam pertinens est verbum, nec species, nec habitus : quoniam possunt esse sine cognitione actuali. Est igitur aliquid pertinens ad intelligentiam. Et dicitur a quibusdam, quod est species genita in intelligentia de specie in memoria, ut in specie illa genita sit ob- B jectum præsens intelligibile. Sed contra, quia sufficit præsentialitas prima objecti in memoria ut actu cognoscatur : quoniam eadem potentia habens objectum præsens, una ejus præsentialitate potest actum suum elicere. Ergo ponere in eadem potentia duplicem speciem videtur superfluum, quum memoria et intelligentia sint eadem potentia. Objectum quoque non est in se verbum, quoniam præsens est in memoria sine actuali cognitione, non autem sic verbum. Nec objectum cognitum est verbum, C quum non sit immediate genitum, sed actus gignitur immediate in quo subest objectum. Dico ergo, quod de imperfectione est intellectus quod verbum sequitur inquisitionem : imo quælibet notitia genita, verbum est. Et sicut est in creaturis quædam imperfecta notitia, ita et verbum imperfectum ; quæ autem est de perfecta memoria, perfectum est verbum : et hoc præcipue est notitia definitiva. Hæc Scotus.

Qui ad primum objectum respondet, quod phantasma Carthaginis dicitur ver- D bum ejus causaliter, non formaliter. — Ad secundum, quod verbum vocale immediate significat rem, tamen mediante conceptu : quia signum non imponitur rei nisi mediante conceptu et intellectione, quæ est verbum. Et tamen signum rei immediatum, dat intelligere conceptum non tanquam signatum.

Circa hæc scribit Durandus : Conceptus mentis non habet rationem verbi nisi prout induit rationem manifestativi. De ratione autem verbi nostri mentalis prout

per ipsum manuducimur in cognitionem Verbi æterni, duo videntur esse. Primum est, quod sit aliquid in intellectu consistens ac manens. Ex quo elicimus quod Verbum Dei consubstantiale sit Patri, quoniam manet in corde Patris : quidquid autem in Deo est, idem cum ipso consistit. Secundum est, quod procedat ab aliquo, quia profertur. Et ex hoc concludimus, quod Filius Patris æterni sit personaliter a Patre distinctus. Hinc insufficienter dicunt, qui asserunt quod verbum sit ipsa quidditas rei intellecta definitive, quæ se habet ad intellectum solum objective, nec est in intellectu subjective. Contra quos est quod Augustinus ait quintodecimo de Trinitate, verbum esse cogitationem formatam. — Verbum ergo mentale est aliquid realiter in intellectu exsistens. Quumque in intellectu sint, secundum omnes, habitus et actus, ac ultra hos sit in eo, secundum quosdam, duplex forma : una quæ imprimitur intellectui, utpote species intelligibilis, quæ omnem actum intelligendi præcedit ; alia quam intellectus jam factus in actu format de re intellecta, formando conceptum definitivum aut enuntiativum : inquirendum quid horum sit verbum. Et statim patet quod verbum non est habitus aut species intelligibilis impressa : quia hæc ambo manent in intellectu nil actualiter considerante ; verbum autem non est nisi in intellectu actualiter considerante. Restat ergo quod sit actus intelligendi, seu intellectio actualis, aut forma seu species quam intellectus actualiter format de re intellecta.—Et secundum hoc sunt duæ opiniones : una dicentium, quod verbum est species illa sic formata de re ; alia, quod sit actus intelligendi. Prima opinio a suis sic declaratur. De ratione verbi sunt duo : unum est, quod sit repræsentativum rei principaliter intellectæ ; aliud, quod sit per actum dicendi productum. Dicere autem est actus intelligentis secundum quod talis. Verbum ergo est aliquid productum per actum intelligentis repræsentativum rei intellectæ. Hoc autem non A competit actui intellectus, sed speciei ita formatæ. Huic opinioni non puto consentiendum, ait Durandus, quia secundum Philosophum, per actiones has immanentes quæ sunt intelligere, dicere, non constituitur in nobis aliquid aliud. Est ergo opinio alia, quod verbum in nobis sit ipsemet actus intelligendi, quemadmodum in Monologion fert Anselmus, quod dicere mentale, est cogitando intueri. Intueri autem est actus intelligendi.

Has opiniones cum suis motivis prose- B quitur Durandus diffuse, et tandem concludit, quod verbum in divinis sumitur proprie essentialiter et non personaliter, nisi ex quadam appropriatione. Et circa hoc scribit multa inepta et frivola, sicut et alibi sæpe, videlicet quod Filius non procedit a Patre per actionem intellectus, nec Spiritus Sanctus a Patre ac Filio per actionem et emanationem voluntatis : quod supra ex Scripturis et dictis Sanctorum est clarissime reprobatum. (Tom. XIX, p. 446 A et s.) Insuper dicit, quod emanatio actus intelligendi ab intel- C ligente, et verbi a dicente, non est realis, sed tantum secundum rationem. Quod constat esse falsum, quum in omni mente creata realiter distinguantur esse et agere, seu essentia et actio ; et ipsa intellectio actualis realiter profluit ab intellectuali virtute intelligentis, similiter verbum a proferente realiter manat atque distinguitur. De his et consimilibus dictis Durandi pertranseo, quia aperte contraria sunt veris ac solidis documentis Alexandri, Thomæ, Alberti, Bonaventuræ, et ceterorum D jam præallegatorum doctorum.

Nunc diligentius perscrutabor quid de quæstione hac senserit Thomas. Et sicut ex prætactis ejus verbis patescit, ipse interdum dicit, quod verbum mentale sit vel actus intelligendi, vel species intellecti : interdum vero simpliciter dicit, quod sit species illa secundum modum jam tactum.

Edidit autem vir sanctus de hac re specialem tractatulum qui intitulatur de Natura verbi *, ubi de ista materia loquitur

* De Potentia, q. IX, a. 5.

exquisite, inter cetera dicens : De ratione A ejus quod est intelligere, est quod sit intelligens et intellectum. Id autem quod est per se intellectum non est res illa cujus notitia per intellectum habetur, quum illa sit extra intelligentem, quum tamen oporteat quod intellectum sit in agente et unum cum ipso. Neque etiam intellectum per se est similitudo rei intellectæ, per quam informatur intellectus ad intelligendum. Intellectus namque intelligere nequit nisi secundum quod fit in actu per similitudinem istam. Hæc ergo similitudo B se habet in intelligendo sicut intelligendi principium (quemadmodum calor est principium calefactionis), non sicut terminus intelligendi. Hoc itaque est primo et per se intellectum seu id quod intelligitur, quod intellectus capit seu concipit de re intellecta, sive illud sit definitio, seu enuntiatio, secundum quod duæ sunt operationes intellectus, ut tertio fertur de Anima. Hoc autem sic ab intellectu conceptum, vocatur verbum interius seu mentale. Hoc etiam est quod significatur per vocem. C Non enim vox exterior significat intellectum, aut intelligibilem ejus formam aut speciem, aut ipsum intelligere, sed ipsius intellectus conceptum, quo mediante significat rem : ut quum dico, homo; vel, Homo est animal. Quum enim intellectus intelligit aliquid, format conceptum illius rei quam voce significat. Intelligere ergo non fit, nisi aliquid in mente intelligentis concipiatur, quod dicitur verbum. Non enim dicimur intelligere, sed cogitare, intelligendo antequam conceptio aliqua in D mente nostra stabiliatur. — Denique intellectus noster intelligendo ad quatuor ordinem potest habere, videlicet : ad rem quæ intelligitur, ad speciem intelligibilem qua fit ipse intellectus in actu, et ad intelligere suum, atque ad ipsius intellectus conceptionem : quæ conceptio differt a tribus præfatis. Primo, a rebus intellectis : quia res intellectæ quandoque sunt extra animam; conceptio autem intellectus non est nisi in intellectu. Differt quoque a specie intelligibili, quoniam illa est principium actionis intelligendi; et item ab actione, quia conceptio illa consideratur ut terminus actionis, et tanquam quid constitutum per ipsius intellectus actionem : intellectus quippe sua actione format rei definitionem seu propositionem affirmativam vel negativam, et hoc verbum est similitudo rei intellectæ.

(De Potentia, q. VIII, a. 1.)

Sciendum præterea, quod potentia intellectiva primo aliquid apprehendit simpliciter : et hic actus vocatur intelligentia. Secundo, id quod apprehendit, ordinat ad aliquid cognoscendum vel operandum : et hæc nominatur intentio. Dum vero persistit in acquisitione ejus quod intendit, vocatur excogitatio. Dum autem quod est excogitatum, examinat per aliqua certa, dicitur scire vel sapere : quod est phronesis, id est sapientia, cujus est judicare, ut primo Metaphysicæ dicitur. Ex quo demum habet aliquid quasi pro certo examinatum, cogitat quomodo possit aliis illud manifestare : et hæc est dispositio interioris sermonis, ex qua exterior procedit locutio. — Sciendum quoque, quod sicut secundum actionem quæ tendit in exteriorem materiam, est processio quædam ad extra; ita secundum actionem quæ manet in ipso agente, quædam processio est ad intra : quod maxime patet in intellectu, cujus actio, scilicet intelligere, manet in ipso intelligente. Quicumque namque intelligit, ex hoc ipso quod intelligit, procedit aliquid intra ipsum, quod est conceptio rei intellectæ ex notitia ejus procedens, et dicitur verbum cordis, significatum verbo vocis. — Notandum est etiam, quod intellectus secundum quod est in actu per speciem intelligibilem, consideratur absolute; similiter intelligere, quod se habet ad intellectum in actu sicut esse ad ens in actu : non enim intelligere significat actionem ab intelligente foris emanantem, sed in intelligente manentem. Quum ergo dicitur quod verbum est notitia, non sumitur notitia pro actu intellectus cognoscentis, neque pro aliquo habitu ejus, sed

(Summa, Iª Pars, q. LXXIX, a. 10 ad 3um.)

(Ibid. q. XXVII, a. 1.)

(Ibid. q. XXXIV, a. 1 ad 2um.)

pro eo quod intellectus concipit cognoscendo.

Opusc. de Verbo, c. 1. Præterea verbum convenientiam habet majorem cum re dicta quam cum dicente, quamvis sit in dicente ut in subjecto. Unumquodque enim ab illo naturam sortitur, a quo speciem accipit. Verbum vero accipit speciem a re dicta, non a dicente, nisi forsan quando quis dicit se ipsum. Sic quippe verbum lapidis differt specie a verbo leonis. Verbum etiam a diversis dictum de eadem re, idem est specie : quoniam effectus quilibet magis convenit cum principio quo agens agit, quam cum agente, cui solum assimilatur ratione ipsius principii (hoc enim est quod communicatur effectui per actionem agentis); similitudo autem rei dictæ, est principium quo verbum efficitur : quæ etiam in verbo reperitur a dicente sibi communicata. Hinc ipsum verbum quandoque vocatur rei similitudo, quandoque vero nominatur verbum rei, ubicumque res illa aut similitudo rei exprimitur : sive in parte imaginativa, sicut phantasma Carthaginis est verbum Carthaginis, secundum Augustinum; sive in intellectu, in quo ratio verbi invenitur perfecte, quod ad imaginem pertinet Trinitatis.

Itaque verbum intellectus nascitur ex notitia alicujus in memoria exsistentis. Sicque primus processus in gignitione verbi, est dum intellectus accipit a memoria quod a memoria sibi offertur, non eam spolians, sed similitudinem habiti in ea sibi assumens; et hoc est simile illi quod in memoria habetur. Adhuc tamen non habet rationem verbi perfectam; sed lumen intellectus agentis involvit speciem quam a phantasmate abstrahit, et hoc lumen accipit intellectus possibilis simul cum specie illa, et hoc lumen diffunditur quum objectum formatur, et manet cum objecto formato : et ista similitudo verbum vocatur, quum in ea quidditas rei intelligitur. Quæ similitudo in fine relinquitur perfecta et genita atque expressa ab intellectu, quæ est verbum expressum et rei dictæ expressivum : quia res non intelligitur nisi in eo, quod est tanquam speculum in quo res est ac relucet et cernitur. Verbum igitur cordis est ultimum quod potest in se intellectus efficere, et hoc est in quo quidditas rei recipitur. Imo ipsum est quidditatis similitudo, ad quam intelligere terminatur : sic etenim habet rationem objecti intellectus. Verbum ergo est in quo intelligitur quidditas, sicut lux est in qua videtur color. Species vero est id quo perficitur ipsa cognitio, quemadmodum species coloris in visu exteriori : et foret similius, si lux ex specie coloris generaretur, sicut verbum ex specie. — Hæc Thomas. Cujus verba aliqualiter difficilia et obscura videntur, et impugnantur a Scoto et Durando ac aliis multis. Opusc. de Verbo, c. 2.

Petrus vero eis consentire videtur, dicendo : Verbum proprie dicitur similitudo genita in mente a specie rei in memoria quiescente. Et ponitur hujus exemplum de speculo colori opposito : in quo speculo per lumen sensibile generatur coloris similitudo; et si illi speculo opponeretur speculum aliud, fieret generatio similitudinis coloris a speculo in speculum.

Denique ad intelligendum lucidius mentem Thomæ, confert quod scribit Richardus supra distinctione vicesima secunda in responsione quæstionis qua quærit, utrum nomina per prius significent rem, quam conceptum quem facit intellectus de re. Ubi inter cetera ait : Sicut in dicendo rem sensibiliter possunt tria considerari, videlicet, vocis formatio, et vox ipsa formata, ac res quæ per vocem significatur; sic in intelligendo rei quidditatem tria considerari possunt, quæ sunt, formatio ipsius conceptus, et ipse conceptus formatus, ac quidditas rei distincte intellecta. Quum enim intellectus possibilis aliquo modo in actum reductus est, ita ut rem primo indistincte et imperfecte cognoscat, procedit principaliter tamen in virtute intellectus agentis, dividendo, et differentiam convenientem rei imperfecte cognitæ inquirendo ac componendo, dif-

ferentiamque repugnantem abjiciendo; et A sic procedendo discurrit quousque attingat ad aliquid convertibile cum re : et per hunc discursum est ipsius conceptus formatio. Ipse vero conceptus formatus, est immediatus terminus illius discursus : et est quoddam ens diminutum, constitutum a ratione, atque rei cognitæ elaboratum exemplar, intellectui præsens, in quo intellectus intuetur distincte rem cujus est illud exemplar; nec manet in intellectu nisi quamdiu actu intelligit. Et hoc dicitur primum objectum nostræ distinctæ B intellectionis; quidditas autem cujus est exemplar, est secundarium intellectionis objectum. — Aliqui tamen negant tale exemplar, dicentes distinctæ intellectionis objectum immediatum esse quidditatem distincte repræsentatam, et ipsam intellectionem actualem dicunt posse vocari ipsius intellectus conceptum. Et conceptum hujusmodi dicunt nonnulli per prius significari per nomen, quam rem, quoniam ordine naturæ prius intelligimus conceptum rei quam rem significatam per no- C men. Alii dicunt rem primo ac principaliter significari per nomen, tamen mediante conceptu. — Hæc Richardus. Qui recitative hæc scribit, non declinans ad unam positionum istarum potius quam ad aliam.

Positio tamen recitata ex Scoto, planior rationabiliorque videtur : quia non solum in memoria partis sensitivæ continetur rei phantasma, sed et in memoria partis intellectivæ est species intelligibilis abstracta, quiescens et manens, actuali intellectione cessante. Unde ad intelligendum rursus actualiter, non videtur alia species seu similitudo intelligibilis necessaria, quæ ab illa specie multiplicetur, gignatur aut extrahatur. Sed et conceptio rei quid aliud est quam apprehensio seu intellectio ejus? Et quanto plus proficit intellectus in cognitione rei, tanto per eamdem speciem intelligibilem rem clarius intuetur. Istud quoque videtur esse de mente Augustini, qui in sermone quodam de beatissimo Joanne Baptista testatur : Vox sonus et index est cogitationis, verbum vero ipsa cogitatio. Et super illud Joannis, In principio erat Verbum : Quid, *Joann.* I, 1. inquit, factum est in corde tuo quum audires, Deus? Et respondet : Substantia quædam summa, intellectualis, immensa. Certumque est quod per substantiam illam infactibilem, invariabilem, intelligat apprehensionem, conceptum, seu aliquantulam cognitionem illius : quam intellectionem dicit esse verbum mentale ejus qui Deum fideliter apprehendit, quum audit hoc nomen, Deus.

DISTINCTIO XXVIII

A. *Quod non tantum tres prædictæ proprietates sunt in personis, sed etiam quæ aliis significantur nominibus, ut ingenitus.*

PRÆTEREA considerari oportet, quod non tantum tres prædictæ proprietates sive notiones in personis sunt, verum etiam aliæ quæ aliis notantur nominibus. Nam etiam hoc nomen, ingenitus, relative dicitur de Patre tantum, et aliam designat notionem quam Pater vel genitor. Non est enim idem, esse Patrem et esse ingenitum, id est, non ea notione Pater dicitur qua ingenitus. Pater

enim, ut prædictum est, dicitur secundum proprietatem generationis, ingenitus autem secundum proprietatem innascibilitatis. Differt ergo Pater a Filio auctoritate generationis; differt etiam proprietate innascibilitatis, id est, quia ingenitus. Unde Augustinus, distinguens inter proprietatem qua Pater dicitur, et illam qua dicitur ingenitus, in quinto libro de Trinitate sic ait : Non est hoc dicere ingenitum, quod est Patrem dicere : quia etsi Filium non genuisset, nihil prohiberet dicere eum ingenitum. Et si gignat quisque filium, non ex eo ipse est ingenitus : quia geniti homines gignunt alios. Non ergo ideo dicitur Pater, quia ingenitus. Ideoque quum de Deo Patre utrumque dicatur, alia notio est qua intelligitur genitor, alia qua ingenitus. Genitor enim dicitur ad genitum, id est filium; quum vero ingenitus dicitur, non quid sit, sed quid non sit ostenditur. Hoc exemplis planum faciendum est. Quod dicitur ingenitus, hic ostenditur quod non sit filius. Sed genitus et ingenitus commode dicuntur; filius autem latine dicitur, sed ut dicatur infilius, non admittit loquendi consuetudo. Nihil tamen intellectui demitur si dicatur non filius, quemadmodum etiam si dicatur non genitus pro eo quod dicitur ingenitus, nihil aliud dicitur. Ideo non est in rebus considerandum quid vel sinat vel non sinat dici usus sermonis nostri, sed quis rerum ipsarum intellectus eluceat. Non ergo jam tantum dicamus ingenitum, sed etiam non genitum : quod tantum valet. Numquid ergo aliud dicimus quam non filium? Negativa porro particula non id efficit, ut quod sine illa relative dicitur, eadem præposita substantialiter dicatur, sed id tantum negatur quod sine illa aiebatur : sicut in aliis prædicamentis quum dicimus, Homo est, substantiam designamus; qui ergo dicit, Non homo est, non aliud genus prædicamenti enuntiat, sed tantum illud negat. Sicut ergo secundum substantiam aio, Homo est; sic secundum substantiam nego, quum dico, Non homo est. At si tantum valet quod dicitur genitus, quantum valet quod dicitur filius; tantumdem ergo valet quod dicitur non genitus, quantum valet quod dicitur non filius. Relative autem negamus, dicendo, non genitus. Ingenitus porro quid est, nisi non genitus? Non ergo receditur a relativo prædicamento, quum ingenitus dicitur. Sicut enim genitus non ad se dicitur, sed quod ex genitore sit ostenditur : ita quum dicitur ingenitus, non ad se dicitur, sed quod ex genitore non sit ostenditur : utrumque tamen relative dicitur. Quod autem relative pronuntiatur, non indicat substantiam. Quamvis ergo diversum sit genitus et ingenitus, tamen non indicat diversam substantiam : quia sicut filius ad patrem et non filius ad non patrem refertur, ita genitus ad genitorem et non genitus ad non genitorem referatur necesse est.

Aug. de Trinitate, lib. v, n. 7.

Ibid. n. 8.

Ecce evidenter ostendit, quod ingenitus relative dicitur, et de solo Patre accipitur; aliaque notio est qua dicitur ingenitus, alia qua Pater; atque tantum valet quum dicitur ingenitus, quantum non genitus, vel non filius.

B. *An sicut solus Pater dicitur ingenitus, dici debeat non genitus vel non filius.*

Ideo solet quæri, utrum sicut solus Pater dicitur ingenitus, ita ipse solus debeat dici non genitus vel non filius, ut nec etiam Spiritus Sanctus possit dici non filius vel non genitus. Quibusdam videtur, quod Pater solus debeat dici non genitus vel non filius; Spiritus vero Sanctus, sicut non dicitur ingenitus, ita (inquiunt) non est dicendus non genitus vel non filius. Debet quidem dici et credi Spiritus Sanctus non esse genitus vel non esse filius, sed non debet dici esse non genitus vel non filius. Aliis autem videtur, quod quum Spiritus Sanctus non possit dici ingenitus, potest tamen dici non genitus vel non filius. Quod autem Augustinus supra ait, tantum valere quum dicitur, ingenitus, quantum quum dicitur, non genitus, vel, non filius : etymologiam nominis ostendendo eum hoc dixisse dicunt, non rationem prædicationis.

C. *Quæ sit proprietas secundum quam dicitur Pater ingenitus.*

Si autem vis scire quæ sit proprietas secundum quam dicitur Pater ingenitus, audi Hilarium ipsam vocantem innascibilitatem, in quarto libro de Trinitate ita
Hilar. de Trinitate, lib. IV, n. 33. aientem : Est unus ab uno, scilicet ab ingenito genitus, proprietate videlicet in unoquoque et originis et innascibilitatis. Significata ergo in Scripturis personarum intelligentia, et distincto innascibilitatis nativitatisque sensu, solitarius Deus non
Ibid. 35. est opinandus. Discretio ergo vel distinctio personarum in Scripturis posita est, in nullo autem naturæ distinctio.

D. *Ariani nitebantur probare alterius substantiæ Patrem, alterius Filium, quia ille ingenitus, iste genitus : quibus respondens Ambrosius, dixit se hoc nomen in Scripturis non legisse divinis.*

Illud etiam taceri non oportet, quod Ariani ex eo probare nitebantur alterius substantiæ esse Patrem, alterius Filium, quia ille ingenitus et iste genitus dicitur : quum diversum sit esse ingenitum et esse genitum. Unde Ambrosius eorum quæstioni respondens, dicit se in divinis Scripturis hoc nomen, scilicet ingenitus, non
Ambr. de Incarn. dom. c. III, n. 79. legisse, ita inquiens in quarto libro de Spiritu Sancto : Quum dudum audierint quidam dicentibus nobis, Filium Dei, qui generatus est, Patri, qui generavit, inæqualem esse non posse, quamvis ille generatus sit, iste generaverit, quia generatio est naturæ : adversus quidem illam quæstionem vocem sibi arbitrantur occlusam; sed tergiversatione damnabili in eodem loco vestigium vertunt, ut putent mutationem fieri quæstionis mutatione sermonis, dicentes : Quomodo possunt esse inge-
Ibid. n. 80. nitus et genitus unius naturæ atque substantiæ? Ergo ut respondeam mihi propositæ quæstioni, primo omnium in divinis Scripturis *ingenitus* nusquam invenio, non

legi, non audivi. Cujus ergo mutabilitatis sunt homines hujusmodi, ut nos dicant ea usurpare quæ non sunt scripta, quum ea quæ sunt scripta dicamus, et ipsi objiciant quod scriptum non sit? Nonne ipsi sibi adversantur, et auctoritatem calumniæ suæ derogant? Attende, lector, quoniam hoc nomine, ingenitus, nolebat uti Ambrosius propter hæreticos. Ita et nos subticere quædam oportet propter calumniantium insidias, quæ catholicis ac piis lectoribus secure credi possunt. Sunt etenim quædam quæ non tantæ sunt religionis et auctoritatis, ut eis nos oporteat semper confitendo ac recipiendo inservire, verum silentio aliquando præteriri queunt; nec illius tamen sunt perversitatis, quin quum opportunum fuerit, eis uti liberum habeamus.

E. *An diversum sit, esse Patrem et esse Filium.*

Præterea quæri solet, quum supra dictum sit, quia aliud est dicere ingenitum, aliud Patrem, et quod diversum sit *genitus* et *ingenitus*, utrum similiter diversum sit esse Patrem et esse Filium, an idem. Ad quod dicimus, quia ex eodem sensu quo dicitur diversum, genitus et ingenitus, et quo dicitur non esse idem, dicere genitum et ingenitum, potest dici non esse idem, sed diversum, esse Patrem et esse Filium, vel esse Spiritum Sanctum : quia non ea notione Pater est Pater, qua Filius est Filius, vel qua Spiritus Sanctus est Spiritus Sanctus. Ideoque ex hoc sensu concedimus, quod aliud est esse Patrem, et aliud est esse Filium : quia alia notio est qua Pater est Pater, alia qua Filius est Filius. Sed si transponas, ut dicas, Aliud est Patrem esse, aliud Filium esse; variatur intelligentia, et ideo non conceditur. Est enim sensus talis ac si dicatur : Aliud est quo Pater est, non quidem Pater, sed est; aliud quo Filius est, non quidem Filius, sed est : quod penitus falsum est. Eo enim Pater est, quo Pater Deus est, id est per essentiam vel naturam; at Filius eo Deus est, quo Pater Deus est : eo ergo Filius est, quo Pater est. Et ita idem est, Patrem esse et Filium esse; sed non est idem, esse Patrem et esse Filium. Unde Augustinus in quinto libro de Trinitate ait : Quamvis diversum sit, esse Patrem et esse Filium, non est tamen diversa substantia : quia non hoc secundum substantiam dicitur, sed secundum relativum : quod tamen relativum non est accidens, quia non est mutabile. Ecce diversum esse dicit, esse Patrem et esse Filium : quod juxta rationem prædictam accipi oportet, quia scilicet alia notio est qua est Pater, alia qua est Filius. Non enim secundum essentiam Pater dicitur Pater, vel Filius Filius, sed secundum relationem. Aug. de Trinitate, lib. v, n. 6.

F. *Quomodo dicatur, Sapientia genita vel nata : an secundum relationem, an secundum substantiam.*

Sciendum quoque est, quod sicut solus Filius dicitur Verbum vel imago, ita etiam ipse solus dicitur Sapientia nata vel genita. Et ideo quæritur, utrum hoc

relative dicatur; et si relative dicitur, an secundum eamdem relationem qua dicitur Verbum et imago. De hoc Augustinus in septimo libro de Trinitate ita ait : Id dici accipiamus quum dicitur, Verbum, ac si dicatur, nata Sapientia, ut sit et Filius et imago. Et hæc duo quum dicuntur, id est nata Sapientia, in uno eorum, eo quod est nata, et Verbum et imago et Filius intelligatur : et in his omnibus nominibus non ostendatur essentia, quia relative dicuntur. At in altero, quod est Sapientia, etiam essentia demonstretur, quoniam et ad se dicitur : se ipsa enim est sapiens, et hoc est ejus esse quod sapere. Unde Pater et Filius simul una sapientia, quia una essentia. Cave, lector, qualiter hoc intelligas quod hic dicit Augustinus. Videtur enim dicere, quod quum dicitur, nata Sapientia, ibi *Sapientia* essentiam significet, et *nata* relationem notet. Quod si ita est, cogimur dicere, essentiam divinam esse natam : quod superioribus repugnat. Sed ad hoc dicimus, quod in altero, id est in eo quod nata est, eadem notio intelligatur quæ notatur quum dicitur, Verbum, et imago ; in altero vero, scilicet Sapientia, demonstratur essentia, id est, demonstratur quod Filius sit essentia, quia Sapientia secundum essentiam dicitur : et ideo quum dicitur, nata Sapientia, intelligatur quod ipse qui natus est, essentia est. Ibi tamen Sapientia non pro essentia, sed pro hypostasi facit intelligentiam : ut sicut quando dicitur, Verbum, vel Filius, intelligitur hypostasis cum sua proprietate; item quum dicitur, nata Sapientia, idem intelligatur, id est genita hypostasis. Ideo vigilanter ait, idem esse intelligendum, quum dicitur, Verbum, et quum dicitur, nata Sapientia, id est, eadem relatio eademque hypostasis cui inest illa proprietas. Et ex hoc adjuvatur illud quod superius diximus, scilicet quum dicitur, Pater, vel Filius, vel Spiritus Sanctus, non tantum illæ proprietates significantur, ut quum dicitur, paternitas, filiatio, sed etiam hypostases cum suis proprietatibus.

Aug. de Trinitate, lib. VII, n. 3.

G. *Quod imago aliquando dicitur secundum essentiam.*

Illud etiam sciri oportet, quia quum supra dictum sit, imaginem relative dici de Filio, sicut Verbum vel Filius, interdum tamen reperitur secundum substantiam dici. Unde Augustinus in libro de Fide ad Petrum dicit, quod una est sanctæ Trinitatis essentialiter divinitas et imago, ad quam factus est homo. Hilarius etiam in quinto libro de Trinitate ait : Homo fit ad communem imaginem; nomen non discrepat, natura non differt : una est enim ad quam homo creatus est species. Ex his verbis ostenditur, quod imago aliquando essentiæ intelligentiam facit : et tunc ad se dicitur, et non relative.

Id. de Fide ad Petrum, c. I, n. 5.
Hilar. de Trinitate, lib. V, n. 8.

SUMMA

DISTINCTIONIS VICESIMÆ OCTAVÆ

HIC determinatur de notionibus personarum quæ non sunt personales, quia non sunt constitutivæ personarum, quamvis personæ cognoscantur per eas : et specialiter de innascibilitate, quæ est notio Patris; et de communi spiratione, de qua agitur sequenti distinctione. Circa primum movet, qualiter ingenitus relative dicatur, et an idem sit quod innascibilis ; an etiam solus Pater dicendus sit non genitus, sicut dicitur ingenitus. Insuper tractat hic de quibusdam nominibus Filio propriis, quia vocatur Sapientia genita et imago. Quocirca in fine distinctionis hujus declarat, quod imago interdum absolute et essentialiter dicitur in divinis, quamvis improprie.

QUÆSTIO PRIMA

HIc quæritur primo, **Utrum innascibilitas sit proprietas personæ Patris, et an sit proprietas personalis.**

In qua quæstione duo tanguntur.

Arguitur primo quod non sit proprietas nec notio Patris. Primo, quoniam non notificat quid sit Pater, sed quid non sit, quum sit quid negativum. — Secundo, quia in littera dicitur quod idem sit ingenitum et innascibile. Ingenitum autem idem est quod non genitum : quod convenit Spiritui Sancto. Ergo et innascibile convenit ei, et ita non est proprietas Patris.

In oppositum sunt quæ continentur in littera.

Ad hoc Antisiodorensis in Summa sua, libro primo, respondet : De innascibilitate sunt multæ opiniones. Quidam enim dixerunt, quod innascibilitas est proprietas
A quædam quæ inest Patri eo quod ipse a nullo est, et alii sunt ab eo. Contra quod objicitur, quia eadem ratione, ut apparet, inest proprietas aliqua Spiritui Sancto, eo quod nulla persona est ab eo, et ipse est ab aliis, puta a Patre et Filio ; similiter Filio inest proprietas quædam, eo quod ipse est ab alio, et alius est ab ipso : sicque essent plures proprietates et notiones quam supra expressum est. — Ideo alii sic exponunt : Pater est innascibilis et innascibilitas convenit ei, eo quod ipse a
B nullo sit, et ipse est principium aliorum. Sed contra hoc quoque objicitur, quoniam Pater non est principium aliorum nisi vel per generationem, vel per spirationem, vel per creationem : ergo innascibilitas non est alia notio a generatione aut spiratione. — Hinc alii dicunt, quod innascibilitas est universalis auctoritas aut principalitas, quæ in solo est Patre. Divina vero essentia non habet auctoritatem nisi respectu creaturarum. Sed contra hoc : Aut dicitur universalis principalitas quia
C Pater est principium omnium, vel quia abstracte et universaliter intelligitur. Si primo modo, non erit alia notio quam generatio seu spiratio vel creatio. Si secundo modo, adhuc sequitur idem : quia in re non est universale præter supposita aut individua aut singularia. — Propter hoc alii dicunt, quod innascibilitas est plenitudo fontalis exsistens in Patre, et quod non est ad aliquid, quamvis sit alicujus : sicut grammatica licet sit alicujus, non tamen est ad aliquid. Contra hoc est, quia
D ut asserit Augustinus, quidquid dicitur de Deo, aut dicitur secundum essentiam, aut secundum relationem. Si ergo fontalis plenitudo non dicitur de Patre secundum relationem, dicitur de eo secundum essentiam. Ergo dicitur de divina essentia, ergo et innascibilitas : quod est falsum. Fontis quoque in quantum est fons, est fluere : ergo dicitur ad aliquid. — Alii igitur (quibus consentimus) fatentur, quod innascibilitas est notio Patris per modum privationis. Est enim innascibilitas privatio

essendi ab alio, in eo a quo sunt alii omnes, nec [ipse] est ab alio : sicut dignitas est alicui regi, quod habet regnum non ab alio. Atque per hoc distinguitur Pater ab aliis personis divinis, quemadmodum ovis non signata ab ove signata.

Probat etiam Augustinus quod innascibilitas sit alia notio quam paternitas : quia si Pater nunquam genuisset, nihilo minus esset ingenitus seu innascibilis. — Contra quod objici potest, quia si Pater non genuisset, non esset in eo paternitas : ergo innascibilitas non esset alia notio quam B paternitas. Imo si non esset paternitas, non esset Patris persona, quum paternitas constituat Patris personam. Dicendum, quod Augustinus habuit respectum non ad naturam essendi, sed intelligendi. — Hæc Antisiodorensis.

Insuper Albertus hic scribit : Innascibilitas est notio principii non exsistentis de principio. Importat namque negationem fundatam super ens. Nam aliter est negatio de primis, aliter de posterioribus : ut si dicam, Homo non est asinus, negatio C illa causatur ab oppositione vel disparatione prædicati et subjecti : quæ disparatio causatur ex diversis differentiis hominis et asini. Ideo illa negatio habet aliquid prius se in quo fundatur. Quum autem dico, Primum est quod nihil ante se habet, negatio fundatur super naturam primi, cujus natura est quod nihil est prius eo. Ideo exponi non potest per affirmationem, sicut prædicta negatio. Unde si dixero, Homo non est asinus, dices quod verum est ; et si quæsierim causam, dices, quo- D niam homo est animal rationale, asinus irrationale : sicque causam negationis per affirmationem exponis. Si autem dixero, Primum est ante quod nihil est, dices quod verum est ; et si quæram quare, dices, quia primum est principium : et ponis affirmationem quæ prior est negatione, sed non ponis affirmationem priorem eo de quo fit negatio, quia negatio fuit de primo. Sicque illud per affirmationem innotescere nequit, sed innotescit per nega-

A tionem, ut dicit hic Augustinus. Dico ergo quod innascibilitas non privative, sed negative habet exponi. Verum negatio duplex est, utpote in genere et extra genus. Si ergo negatio negat totum quod est in genere principii, sic innascibile idem erit quod non ens ab alio principio secundum naturæ ordinem. Si autem tantum negaret quod est in suo opposito in genere, tunc innascibile conveniret etiam Spiritui Sancto. — Si autem objiciatur quod negatio non facit aliquid innotescere, respondendum est quod verum est de negatione extra genus ; talis vero non est negatio quæ cadit in ratione primi atque principii. Hæc Albertus.

Concordat Udalricus in Summa sua, libro tertio, hæc plenius exprimens : Hoc (inquiens) nomen, auctor, addit in divinis supra rationem principii, non esse ab alio, quod soli convenit Patri : ideo solus Pater auctor dicitur in divinis, quamvis et Filius dicatur principium. Ex qua auctoritate habet Pater proprietatem innascibilitatis, qua ipse ingenitus nuncupatur. De quo nomine diversimode locuti sunt Sancti : ideo exponendum est nomen hoc, quatenus discordia ad concordiam reducatur.

Sciendum ergo, quod hoc nomen, ingenitus, secundum quod privativum, non convenit Deo : quoniam omnis privatio eo quod relinquat subjectum cum aptitudine sine actu, imperfectionem et potentialitatem includit. Sed prout sumitur negative, adhuc multipliciter dicitur, quemadmodum et affirmatio ei opposita : quia si unum oppositorum dicitur multipliciter, et reliquum. — Porro generatio, quæ est affirmatio opposita, dupliciter capitur. Primo, pro omni exitu in esse substantiale : sicque et creatio vocatur generatio. Unde in Genesi : Istæ sunt generationes cœli et *Gen.* II, 4. terræ. Secundo, specialiter pro productione ex substantia producentis, sive hoc sit secundum completam rationem generationis, sicut in vivis, quibus genitum secundum materiam et formam, id est vim formativam, exit a generantibus ; sive sit

secundum rationem generationis incompletam, ut in generatione simplicium seu elementorum, ubi generans formam suam in alienam diffundit materiam. Sicque generatio dividitur contra creationem et factionem, ut dicit Damascenus libro primo, octavo capitulo : quia creatio est ex nihilo, factio autem ex aliena materia et non ex substantia producentis. — Conformiter *ingenitum* dupliciter sumitur. Primo, pro increato, ut asserit Damascenus libro primo, capitulo nono. Secundo, prout dicit negationem generationis specialiter dictæ: et sic loquimur nunc de ipso. Primo modo omnis substantia est genita aut ingenita, id est creata aut increata; non autem secundo modo. Ingenitum itaque primo modo acceptum, non potest esse notio alicujus personæ divinæ, quum sit attributum essentiæ quo Deus dicitur increatus. Sed sumptum secundo modo, vel dicit negationem extra genus, vel dicit negationem in genere divinæ naturæ. Primo modo, ingenitum est idem quod non ens ab alio per generationem, sive simpliciter sit a nullo, sive sit ab alio per creationem aut spirationem, dummodo non sit ab ipso per generationem. Sicque non solum convenit Creatori, sed etiam primis suppositis cujuslibet speciei creatæ ; et dictum de Creatore, non convenit Filio, sed Patri et Spiritui Sancto atque divinæ essentiæ : et sic rursus non est notio, quum sit commune Creatori et creaturæ, divinæ quoque essentiæ ac personis duabus. Sumptum vero secundo modo, adhuc tripliciter dicitur : quia vel negatio negat genus generationis quod est esse ab alio; vel negat speciem supponendo genus, ut sit quasi species vel differentia dividens genus hoc quod est esse ab alio; denique, in quantum negatio ista fundatur super affirmativum modum exsistendi ab alio aliter quam per generationem, tunc vel negat speciem solam, nec supponendo genus, nec illud negando nisi secundum quod est in specie. Si primo modo, quum sint tantum duo genera in divinis, substantia et rela-

A tio, vel negatur illa, videlicet generatio, ut est in genere divinæ naturæ, vel ut est in genere principii in divinis. Si negat genus generationis in genere divinæ naturæ, sic ingenitum idem est quod ens in divina natura non exsistens ab alio : et sic convenit Patri ac divinæ essentiæ, nec est notio personæ, quum sit attributum essentiæ quo Deus vocatur primus. Si autem negat esse ab alio in genere principii in divinis, sic ingenitum est in divinis principium non principiatum : sicque soli B convenit Patri, et est notio ejus in quantum illa negatio fundatur super affirmationem, videlicet super hoc quod Pater est principium deitatis, id est principium totius processus qui divinæ naturæ virtute est in divinis. Non enim solum procedunt a Patre Filius et Spiritus Sanctus, verum etiam quod a Filio procedit Spiritus Sanctus, convenit Filio a Patre. — Hinc Pater potest tripliciter notificari. Primo, in quantum absoluta ratio activi principii convenit ei soli : secundum quam rationem ipse C solus est auctor et principium non de principio in divinis, quod in creaturis esset primum principium, quia in eis est prius et posterius : sicque notificatur per ingenitum prætacto modo acceptum. Secundo, in quantum ipse est principium per generationem, et sic paternitas est notio ejus. Tertio, ut producit spirando, et sic communis spiratio ejus est notio.

Nec solum est notio Patris ly ingenitum, sed item proprietas, quoniam convenit ei soli. Veruntamen non est proprietas D personalis, quoniam præsupponit rationem principii, puta paternitatem : quæ est proprietas Patris constitutiva, quia quod primum est in re, est constitutivum ipsius. Hinc innascibilitas non est personalis proprietas Patris, quamvis sit proprietas suæ personæ. Hinc constat, quod secundum abnegationem duorum modorum processionis divinæ ad intra, non oportet Patri duas attribuere notiones : quia ingenitum est notio prout negat genus processionis, videlicet esse ab alio, in quo in-

cluditur utriusque processionis negatio. Ex eodem patet, cur potius notio ista nominatur negatione generationis, quam passivæ spirationis, videlicet quia generatio communiter dicta includit omnem modum substantialis emanationis. — Postremo, ingenitum seu innascibile relative dicitur in divinis, et vocatur relativum saltem per reductionem, ita quod sicut genitus dicitur relative in quantum est idem quod Filius, ita ingenitus in quantum est idem quod non filius, prout sexto de Trinitate loquitur Augustinus. — Hæc Udalricus.

In his autem videtur quædam dissensio, in hoc quod Antisiodorensis dicit innascibile seu ingenitum esse notionem prout sumitur privative, Albertus vero et Udalricus dicunt oppositum, utpote quod sit notio prout dicitur negative, et non privative. Sed hoc faciliter concordatur. Nempe et Thomas in hoc Antisiodorensi concordat, et paulo post tangetur concordantia horum.

Itaque Thomas hic scribit : Secundum Augustinum, Pater est principium totius deitatis. Unde si in divinis esset ordo qui poneret prius et posterius, Pater diceretur primum principium. Sed quoniam ibi non est ordo talis, loco illius quod est primum, dicimus principium non de principio. — Deinde ponit Thomas qualiter triplici notione Pater noscatur, sicut ex Udalrico jam positum est. — Consequenter solvendo argumentum hoc, Si *ingenitus* est proprietas Patris, hoc est vel ut negative, vel ut privative accipitur, respondet : Ingenitus non importat absolutam negationem, sed aliquo modo privationem. Omnis namque negatio quæ est in aliquo determinato subjecto, potest dici privatio. Propter quod quarto Metaphysicæ dicitur, quod privatio est negatio in subjecto aut in substantia. Negatio igitur quam importat ingenitus, intelligitur ut fundata in ratione principii ut est notio Patris : et ita non convenit divinæ essentiæ neque Spiritui Sancto, quibus non convenit esse principium per originem alicujus divinæ personæ ; nec Filio, cui convenit affirmatio opposita. Hinc tamen non sequitur, quod in Patre sit imperfectio aliqua. Quamvis enim privatio sit semper ejus quod natum est haberi, hoc tamen contingit tripliciter, ut quinto Metaphysicæ dicitur. Primo, quando aliquid non habet quod natum est haberi a quocumque, quamvis ipsum non sit natum illud habere : quemadmodum pes dicitur non habere visum. Secundo, quando non habet illud quod natum est haberi a genere suo, quamvis non ab ipso nec ab aliquo suæ speciei : sicut talpa non habet visum. Vel quando non habet illud quod natum est habere, quando et ubi atque secundum alias conditiones : sicque proprie nominatur privatio, et imperfectionem includit. Hæc Thomas.

Ex quibus habetur prætactæ dissensionis concordia. Albertus siquidem et Udalricus ac alii quidam, dicentes ingenitum seu innascibile prout est notio, non accipi privative, loquuntur de privatione proprie sumpta, videlicet tertio modo : imo sic nihil privative dicitur in divinis, nec quidpiam sic privative convenit Deo. Qui vero dicunt ingenitum accipi privative, sumunt privationem extense, videlicet primo aut secundo modo.

Præterea quæstionem hanc etiam movet Thomas in prima parte Summæ suæ, et cuncta quæ scribit ibi, in præinductis jam continentur. q. XXXIII, a. 4.

Concordat Richardus, et addit : Tres notiones Patris non distinguuntur per comparationem ad personam Patris in qua sunt, inter se, neque ab ipsa persona, quia comparatæ ad ipsam personam, realiter idem sunt cum ea. Sed distinguuntur per hoc quod innascibilitas in quantum est notio ab aliis distincta, significat negationem relationis realis, id est realem relationem negative, modo prætacto ; paternitas vero et activa spiratio significant relationes reales. Spiratio vero activa distinguitur a paternitate in quantum secundum rationem intelligendi præsupponit Filium, quem Pater produxit per genera-

tionem activam, quæ est realiter idem cum paternitate (et ita in quantum spiratio activa est actus Filii, est quasi per paternitatem mediante Filio); vel secundum quosdam, in quantum spiratio est per modum voluntatis, et generatio, cum qua paternitas realiter idem est, est per modum naturæ. Quamvis autem activa spiratio non distinguatur a Patre, distinguitur tamen a generatione activa : quoniam amor non procedit nisi simul a mente et a mentis conceptu. Ideo activa spiratio, quæ est productio amoris spirati, et activa generatio, quæ est productio illius conceptus qui Verbum est, inter se habent distinctionem. Hæc Richardus.

Præterea Petrus quærit hic, an plures sint proprietates in persona Patris. Et respondet : Proprietates unius personæ, quum sint proprietates relativæ, dupliciter possunt considerari : primo, per comparationem ad subjectum in quo sunt; secundo, quoad objectum respectu cujus sunt. Primo modo, comparantur ad idem eodem modo; secundo modo, ad diversa et diverso modo, sumendo diversum extense. Ideo primo modo, quum nullam retineant respectu subjecti naturam relativæ oppositionis, quæ sola in divinis distinguit, sunt idem cum illo in quo sunt, nec inter se differunt. Sed secundo modo ab invicem differunt : sicut in simili divinæ personæ ad essentiam comparatæ, non differunt; comparatæ vero ad invicem, differunt. Sed personæ differunt proprietatibus, proprietates vero se ipsis : quemadmodum species differunt differentiis, differentiæ autem se ipsis. Hæc Petrus.

Qui etiam ad principalem quæstionem propositam, scilicet, an ingenitum sit notio Patris, respondet : Ingenitum seu non natum dupliciter sumitur, scilicet privative, et sic non convenit Deo; et negative : et hoc dupliciter, quia aut dicit negationem in genere, et sic est ens non ab alio per generationem, sicque convenit Spiritui Sancto; aut dicit negationem simpliciter, sicque est idem quod non ens ab

A alio : et hoc rursus dupliciter. Primo, ut sit pura negatio : et sic convenit essentiæ, nec est notio. Vel ut sit negatio fundata super contrarium : et sic convenit Patri, estque notio ejus, indicans in eo dignitatem primi principii, vel potius principii non de principio. Siquidem per rationem principii ponitur in Patre notio duplex, puta paternitas atque communis spiratio; per rationem vero non de principio, ponitur in eo tertia notio, scilicet innascibilitas. — Hæc Petrus, qui in hoc concordat B Alberto, quod dicit ingenitum seu innascibilitatem non convenire Patri prout sumitur privative.

Amplius circa hæc scribit Bonaventura : Sicut dicit communis positio, et habetur ex verbis SS. Augustini atque Hilarii, ac Magistri, paternitas est personalis notio Patris. Ad hoc enim quod relatio aliqua personalis dicatur, requiritur quod dicat alicujus personæ habitudinem primam ac propriam per modum positionis et completionis. Innascibilitas autem primo suo C intellectu non dicit positionem; et quoad intellectum suum secundum seu consequentem, non dicit specialem relationem, sed plenitudinem fontalem : ideo non est personalis proprietas seu relatio Patris, sed notio. Hæc Bonaventura.

Qui consequenter hic sciscitatur, utrum improcessibilitas sit notio Patris. Et respondet : Nihil potest esse notio in divinis, nisi dicat respectum positivum ex intellectu suo primo aut consequenti. Si enim solum privat relationem, convenit essentiæ D sicut personæ. Quemadmodum enim Pater non producitur, ita nec essentia; et sicut Spiritus Sanctus non producit personam ad intra, sic neque essentia. Et sicut ingenitus non potest esse notio nisi ponat positivum respectum ex consequenti, sic et inspirabilis non potest notio esse nisi ponat respectum positivum. Hunc autem non ponit nisi secundum quod ponit primitatem respectu spirationis, sicut innascibilitas respectu generationis : ut sicut innascibilis dicitur, qui nec generatur nec

generationem consequitur; sic improcessibilis seu inspirabilis appellatur, qui nec procedit nec processionem consequitur. Et quoniam omnis emanatio in divinis est generatio vel generationem consequitur, quoniam generatio dicit primam emanationem; ideo innascibilis privat omnem emanationem : ideo dicit fontalem plenitudinem non tantum respectu generationis, sed etiam spirationis. Hinc innascibilitas non est generatio neque spiratio, sed improcessibilitas, quoniam nec spiratur, nec spirationem consequitur : et quoad hoc, non excluditur Filius, qui etiam non spiratur, nec spirationem consequitur. Improcessibilis ergo non privat nisi unam emanationem : ideo solum dicit partem plenitudinis illius fontalis. Idcirco improcessibilitas non potest esse notio in Patre distincta ab innascibilitate, nec in Filio a spiratione, nec plenitudinem importat fontalem nisi in spirando. Quamvis itaque improcessibilitas dicere queat nobilitatem, tamen quum non distinguatur ab aliis assignatis, non ponit in numerum cum aliis. Hæc Bonaventura.

At vero præinductis concordat Ægidius, inter cetera loquens : Notionem in divinis oportet aliquo modo ad originem pertinere. Ad originem vero aliquid pertinet, vel quia originem negat, vel quia originem ponit. Nam ut ait Philosophus, negationes entium aliquo modo pertinent ad ens. Conformiter negationes relationum atque originum aliquo modo relationem important vel ad originem reducuntur. Sicque ingenitum est notio Patris, in quantum negat eum ab aliquo esse productum. Tres quoque Patris notiones ita se habent, quod una aliam secundum modum intelligendi aliquo modo præsupponit. Innascibilitas namque præsupponit communem spirationem et paternitatem, et communis spiratio paternitatem. Nunquam enim de aliquo ente aliquid negatur, nisi quia de illo aliquid affirmatur : negativa etenim ab affirmativa accipit robur. Non ergo genitum negaretur de Patre, nisi aliquid affirmaretur vere de eo. — Hæc Ægidius. Cui a multis contradicitur in hoc quod ait innascibilitatem præsupponere communem spirationem : sic enim præsupponeret filiationem ac Filium, cui cum Patre activa spiratio est communis.

Rursus ait Ægidius : Quidquid notificat aliquid, potest dici notio ejus. Non autem notificatur aliquid nisi per ea secundum quæ ab aliis distinguitur. — Hoc verbum Ægidii videtur pati instantiam : quia non solum notificatur species per suam differentiam, qua ab aliis distinguitur speciebus, sed item per suum genus, quo cum aliis speciebus convenit atque communicat. Denique communis spiratio est notio Patris, et tamen per eam convenit cum Filio, nec a Filio per eam distinguitur. Et si ad ista detur responsio aliqua, rursus objiceretur, quod etiam per convertibilia cum ente res notificatur, per quæ a nullis distinguitur secundum quod convertibilia sunt.

Præterea Alexander ad quæstionem hanc, utrum innascibilitas sit notio vel proprietas, eadem scribit quæ jam ex Summa Antisiodorensis inducta sunt. Ad id vero, utrum sit proprietas Patris, respondet : Ingenitus, sicut et ignorantia, dupliciter dicitur, scilicet negative, et quasi contrarie. Primo modo convenit Patri, secundo modo convenit Spiritui Sancto. Idcirco ingenitus non potest esse notio communis utrique, quum non dicatur de eis secundum eamdem acceptionem. Ingenitus quoque prout dicitur quasi contrarie, et tantum valet sicut habens proprietatem distinctam et quasi contrariam generationi, non est notio alia a processione. Etenim Spiritus Sanctus eo quod procedat ab alio per spirationem, nuncupatur hoc modo ingenitus. Hæc Alexander.

Scotus etiam ait hic : Secundum Philosophum quinto Metaphysicæ, quot modis dicitur positivum, tot etiam dicitur privativum. Idcirco hoc nomen, ingenitum, omnem habet multiplicitatem quam habet nomen hoc, genitum. Genitum vero, quam-

vis significet terminum, id est personam A genitam, utpote Filium; tamen accipitur pro omni eo quod est in Filio. Similiter extenditur genitum ad productum in communi prout præsupponit generationem, quamvis non producatur generatione. — Deinde pandit quomodo privatio multis modis dicatur, sicut nunc habitum est, sicque declarat qualiter ingenitum sit proprietas Patris, et videtur satis consonare jam dictis. — Deinde subjungit, quod ingenitum seu innascibilitas potest dici proprietas constitutiva Patris, secundum quod est B propria Patri : quia præintelligitur omni origini et communicationi essentiæ; et intelligendo essentiam cum negatione communicationis, videtur haberi suppositum, quia negatio illa incommunicabilis est, nec potest esse in pluribus: negatio namque actualis communicationis ipsius essentiæ, in nullo potest esse nisi in Patre, quia essentia aliis personis acquiritur. Hæc Scotus.

Verum hæc ejus opinio omnibus præallegatis magnis doctoribus exstat contraria, et multipliciter invenitur erronea, sic- C ut ex rationibus præallegatorum doctorum ostenditur. Proprietas autem constitutiva Patris exsistit paternitas; nec ulla persona formaliter constituitur sola negatione; et juxta inducta, innascibilitas auctoritatem et paternitatem præsupponit, et sequitur eam.

Sed et contra opinionem istam diffuse scribit Durandus, argumenta ejus solvendo, et motiva alterius positionis tangendo. Positivam quippe personam oportet per proprietatem positivam constitui, sicut et D omne ens positivum per aliquid positivum formaliter tale est. Innascibilitas autem quum formaliter sit negatio aut privatio, de se nihil formaliter ponit : imo aliquid præsupponit, et super positivum fundatur, nec est relatio nisi per reductionem. Divinæ autem personæ constituuntur per proprietates directe atque formaliter relativas et positivas, vel ut alii opinantur, per hujusmodi origines, sicut ante probatum est. [*Cf.* dist. xxvi, q. 2.]

Hinc Thomas ad istud, an innascibilitas sit personalis proprietas Patris, respondens : Quemadmodum, inquit, in inferioribus quidquid consequitur ad esse perfectum rei, non est constitutivum illius; sic in divinis quidquid secundum intellectum præsupponit aliquid quo persona constituitur, non potest esse constitutivum personæ. Propter quod communis spiratio non potest esse proprietas personalis, quoniam præsupponit in Patre generationem activam, atque in Filio generationem passivam, quibus illæ personæ constituuntur. Similiter innascibilitas, quum dicat negationem quæ fundatur super rationem principii, ut dictum est, præsupponit secundum intellectum rationem principii super quam fundatur, videlicet paternitatem. Idcirco non potest constituere Patris personam, nec esse proprietas personalis. Hæc Thomas.

Cujus dicti declaratio ac confirmatio est, quod hic scribit Durandus : Paternitas, inquiens, et innascibilitas generaliter sumptæ, non habent inter se ordinem, ita ut unum prius sit altero. Aliquis namque est pater, qui non est innascibilis, ut in hominibus patet. Innascibile quoque potest alicui convenire sine paternitate : ut si in divinis non esset nisi unum suppositum absolutum, ut putant Judæi et Sarraceni. Hinc intellectus unius non præsupponit intellectum alterius. Verumtamen prout divinis conveniunt, habent inter se ordinem, sic quod paternitas prior est innascibilitate : quia paternitas dicit primam relationem fundatam super auctoritatem principii universalis, innascibilitas vero dicit privationem essendi ab alio ; sed prius et essentialius convenit universali principio esse primum principium primi producti, quam non esse ab alio. Hæc Durandus.

Solutio demum objectionum, ex dictis est clara. Innascibilitas enim secundum quod est notio atque proprietas, non dicit tantum negationem; et quamvis non nisi

negationem insinuaret, adhuc aliquo modo Patrem notificaret, Augustino dicente : Non modica pars notitiæ Dei est, scire quid Deus non sit. Imo secundum divinum Dionysium, (De Cœlest. hier. cap. II.) divina verius magisque proprie innotescunt nobis in vita hac per negativa, quam per positiva. — Ad secundum responsum est, quoniam ingenitum et innascibile multis modis sumuntur, et prout sunt notio ac proprietas Patris, non conveniunt Spiritui Sancto.

QUÆSTIO II

SEcundo principaliter quæritur, **Utrum ingenitus seu innascibilis dicatur secundum substantiam vel secundum relationem.**

Sed ad istud ex dictis patet solutio : tamen aliquid plenius potest super hoc dici.

Itaque Bonaventura respondet : Omnes in hoc conveniunt quod ingenitus dicitur secundum relationem, sed differenter. Nam quidam dixerunt, quod ingenitus solum dicit relationis privationem, idque sufficere ad hoc quod dicatur notionaliter : quia privatio potest esse principium distinguendi et innotescendi, sicut ovis non signata distinguitur a signata; negatio quoque dicit nobilitatem, sicut non regi nobilitas est in rege, et non causari in causa, ac non produci in producente. Sed ista opinio stare non valet, quia pura negatio non distinguit. Negatio namque relationis de essentia dicitur; nec dicit nobilitatem, quia omnis nobilitas dicit aliquid positivum. — Alii ergo dixerunt, quod ingenitus dicitur relative ac positive, quia privando unam relationem, ponit aliam : quemadmodum inæquale privando æqualitatem, ponit relationem illi oppositam. Sic ingenitus privando relationem ad genitorem, ponit relationem oppositam ad non genitorem. Et hoc dicunt sensisse Augustinum, libro de Trinitate dicentem : Sic-A ut genitus refertur ad genitorem, ita non genitus ad non genitorem. Sed nec hoc potest salvari, quia non genitus aut dicitur ad principiatum, aut ad principium : si ad principiatum, ergo respectu illius non potest dici hoc nomen, ingenitus, quum genitus dicatur in respectu ad principium, et idem significatum sit nominibus geniti atque ingeniti, solaque differant negatione. Ergo necesse est quod ingenitus dicatur respectu principii : sicque Pater poneretur habere principium. B — Hinc tertius modus dicendi est, quod ingenitus prout est notio Patris, dicit relationem partim privative partimque positive. Idcirco notandum, quia ut ait Augustinus, idem est ingenitus et non genitus. Non genitus autem tripliciter accipi potest, sicut non album, quoniam potest esse negatio in genere, vel extra genus, vel partim in genere et partim extra genus. Ingenitus enim importat ordinem in ratione generis remoti, et ordinem ad principium in ratione proximi, ac etiam ordinem talem per modum naturæ in ratione C completivi. Si ergo ingenitus sit negatio extra genus, sic dicitur ingenitum quod non generatur, nec etiam habet ordinem aut relationem : et sic dicit pure privationem, et dicitur de essentia; nec dicitur secundum substantiam, neque secundum relationem, eo quod solum privatio sit. Alio modo potest ingenitus esse negatio in genere, et vocatur ingenitum quod non generatur, habet tamen ordinem seu relationem ad principium : sicque dicit relationem abs-D tractam; non tamen ex hoc dicit nobilitatem. Et sic convenit Spiritui Sancto, non tamen est notio. Tertio modo potest esse negatio quodammodo in genere, et quodammodo extra genus. Sicque nominatur ingenitum quod non generatur, habet tamen ordinem non ad principium de quo sit, sed ad principiatum seu productum ab ipso : sicque dicit nobilitatem, et est notio Patris. — Verum quoniam ingenitus de ratione sui nominis non videtur dicere nisi privationem vel negationem genera-

tionis, idcirco dicendum est quarto modo, A quod ingenitus secundum quod proprie convenit Patri, dicit relationem privative, et ex hoc ipso dicit ex consequenti relationem positive, quia non generari dicitur qui simpliciter non generatur : et sic convenit non tantum Patri, sed essentiæ quoque ac Spiritui Sancto. Sed ultra hunc intellectum, prout proprie convenit Patri, addit quod Pater non generatur, nec per generationem accipitur : et ita excluditur essentia, quæ per generationem accipitur; sed sic adhuc convenit Spiritui Sancto. Itaque prout convenit soli Patri, sic appellatur ingenitus, qui nec generatur, nec per generationem accipitur, nec generationem consequitur. Per quorum primum excluditur Filius ; per secundum, essentia; per tertium, Spiritus Sanctus, cujus processio generationem aliquo modo consequitur. Sicque ingenitus includit paternitatem plenitudinemque fontalem. Hæc Bonaventura.

Alexander quoque hic asserit : Augustinus in libro de Trinitate, contra Arium dicit : In divinis non sequitur, Hoc non prædicatur secundum substantiam, ergo prædicatur secundum accidens ; sed in creaturis id sequitur, in quibus relatio continetur sub accidente : in divinis autem non est ut accidens, sed retinet modum suum. Arius autem sic arguebat : Quidquid dicitur de Deo, dicitur de eo secundum substantiam vel secundum accidens. Sed esse ingenitum prædicatur de Patre, et esse genitum de Filio. Ergo utrumque secundum substantiam dicitur : ergo Pater et Filius substantialiter distinguuntur. Ad quod quinto de Trinitate Augustinus respondet : Quidquid de Deo dicitur, secundum substantiam dicitur. Ergo quod dictum est, Ego et Pater unum sumus, secundum substantiam dictum est : ergo Pater et Filius secundum substantiam unum et idem sunt. Deinde ostendit Augustinus ibidem, aliquid dici de Deo non solum secundum substantiam, sed et secundum relationem. Hæc Alexander.

Joann. x, 30.

Hinc fatetur Richardus, respondendo ad quæstionem qua quæritur, utrum innascibilitas sit realis relatio : Innascibilitas quantum ad id quod primo significat, non est realis relatio, sed negatio alicujus realis relationis, quum sit negatio emanationis ab alio; quantum vero ad id quod secundario importat, dicit rem aliquam, puta primitatem ad omnem emanationem. Quæ primitas dicit habitualem respectum ad originatum : unde videtur in se comprehendere et illam proprietatem quæ formaliter est (ut sic loquar) de significato B potentiæ generativæ, et illam quæ formaliter est de significato potentiæ spirativæ. — Porro quum dicitur, quod non genitus refertur ad non genitorem, intelligendum est hoc de relatione secundum rationem tantum. Nec nego quin innascibilitas quantum ad id quod primo significat, importet relationem secundum rationem : quia negationes dici possunt res rationis, in quantum apprehenduntur a ratione per suas affirmationes. Relatio autem quæ conse- C quitur id quod per eam refertur non nisi secundum quod ab intellectu apprehenditur, dicitur relatio secundum rationem, non secundum rem. Hæc Richardus.

Præterea circa hæc asserit Petrus : Aliquid dicitur esse in genere dupliciter. Primo, per se, ut quod recipit generis prædicationem : sicut homo est in genere substantiæ. Secundo, per reductionem : et hoc dupliciter. Primo, per reductionem directam, ut principium generis : sicut punctus est in genere quantitatis; materia D et forma substantialis, in prædicamento substantiæ. Secundo, per reductionem indirectam, puta per aliud : ut privationes et negationes reducuntur ad idem genus cum habitibus et affirmationibus suis, per quas habent esse atque cognosci. Hæcque reductio fit non per ipsam negationem, quæ in nullo genere ponit, sed per rem negatam : quoniam esse intelligitur in non esse, et affirmatio in negatione, ut primo Perihermenias dicitur. — Si autem objiciatur, quod negatio addita termino rela-

tivo, negat relationem : ergo innascibilis seu ingenitus non est in genere relationis. Dicendum, quod quamvis negatio removeat prædicationem generis, sicque removeat esse in genere per se, non tamen removet reductionem ad genus. Hæc Petrus.

QUÆSTIO III

Tertio quæritur, **An innascibilitas sit idem quod paternitas.**

Videtur quod sic, quia in Filio idem sunt filiatio et nativitas. — Item, utrumque eorum est ipsemet Pater.

Ad hoc respondet Albertus : Una notionum istarum non prædicatur de alia, nec dici potest, Paternitas est innascibilitas; sicut nec dici potest, Ratio cognoscendi Patrem in quantum non est de principio, est ratio cognoscendi Patrem in quantum est principium Filii. Et sic non potest dici, Relatio qua refertur Pater in quantum non est de principio, est relatio qua refertur ad Filium. Notio quippe accipit esse notionis a ratione innotescendi; relatio autem accipit esse relationis a ratione referendi. Paternitas quoque et innascibilitas non habent oppositionem secundum aliquod genus oppositionis, sed sunt notiones et relationes disparatæ. Nec ex hoc quod uniuntur in una persona, confertur eis quod sint una relatio unave notio : sicut ex hoc quod albedo et musica uniuntur in Socrate, non confertur eis quod una sint qualitas. Hæc Albertus.

Qui etiam circa hoc quærit, an possit concedi quod paternitas sit innascibilis, sicut quod Pater est innascibilis. Et respondet quod si ly innascibilis tenetur adjective, non est concedendum quod vel paternitas aut essentia sit innascibilis : quoniam sic significatur innascibilitas inhærere paternitati sive essentiæ, quum tamen una notio non inhæreat alteri. Aut tenetur substantive, hoc est, innascibilis pro Patre : et sic conceditur utraque. Hæc idem.

A

Hinc Alexander : Distinctæ, inquit, sunt istæ proprietates, quia per paternitatem cognoscitur Pater ut est principium Filii; per innascibilitatem vero, ut a nullo. Quamvis ergo Pater et innascibilitas sint idem personaliter, quoniam eadem est persona cui convenit utraque notio ista; non tamen sunt unum et idem notionaliter, quoniam non est notio una et eadem, sicut nec eadem habitudo. — Denique tota Trinitas dicitur essentialiter auctor respectu creaturæ. Auctor quoque dicitur notionaliter, et hoc tripliciter : quia interdum importat innascibilitatem, ut quum dicitur absolute, Pater est auctor; quandoque vero paternitatem, ut quum dicitur, Pater auctor est Filii; aliquando spirationem activam, sicut quum dicitur, Pater est auctor Spiritus Sancti. Hæc Alexander.

B

Concordat Petrus, dicendo : Inter paternitatem et innascibilitatem colligitur differentia triplex. Prima, quia innascibilitas dicitur negative, paternitas positive. Secunda, quia innascibilitas dicitur per comparationem ad principium, paternitas autem per comparationem ad id quod est a principio, puta ad Filium, qui est a Patre. Tertia, quia innascibilitas ut est notio, præsupponit paternitatem in generali : quoniam prout est notio Patris, non est pura negatio, imo fundata est super rationem universalis principii, vel est ei conjuncta : ergo præsupponit in eodem habitudinem principii. Itaque secundum intellectum præcedit paternitatem et communem spirationem in generali. Hinc innascibilitas non potest idem esse quod paternitas, quamvis inseparabiliter concomitetur eam in divinis, non tamen in inferioribus. Hæc Petrus.

C

D

Insuper qualiter intelligenda sunt ista, clarius elucescit ex verbis Richardi, dicentis : Innascibilitas quantum ad id quod primo est de ejus significato, non est eadem notio cum paternitate. Sic enim innascibilitas dicit negationem principii, hoc

est, ipsum innascibilem negat esse ab aliquo; paternitas vero dicit positivam relationem ad productum a Patre. Si autem consideretur innascibilitas quantum ad id quod secundario est de ejus significato, sic realiter idem est cum paternitate et activa spiratione. Innascibilitas namque secundario significat primitatem, quæ ad omnem emanationem et ad generationem atque spirationem se habet communiter, nec realiter differt ab eis, hoc est a paternitate seu generatione et activa spiratione. Hæc Richardus. — At vero Bonaventura respondet, quod innascibilitas etiam quantum ad secundarium suum significatum differt a paternitate : quoniam Pater dicit relationem principii solum quantum ad Filium; innascibilis vero dicit secundario primitatem plenitudinemve fontalem non solum ad generandum, sed etiam ad spirandum. — Sed ista faciliter concordantur : quia Richardus vult dicere, quod innascibilitas et paternitas sint idem realiter, non tamen convertibiliter sicut superius et inferius; et quia primitas illa se habet in plus quam paternitas, dicit Bonaventura quod sint distinguenda.

Præterea quidam doctores hic quærunt, An Pater propter tres suas notiones valeat dici trinus. Quæ quæstio similis est quæstioni superius motæ, videlicet, utrum Deus propter quinque suas notiones dicendus sit quinus, sicut propter tres personas vo-
p. 227 B'. catur trinus. Ad quam supra ex Antisiodorensi responsum est.

Richardus vero respondet ad prætactum quæsitum : Quamvis in Patre tres notiones exsistant, tamen in eo non est nisi una personalis proprietas, per quam in esse personali constituitur ab aliisque distinguitur. Personæ ergo divinæ juxta numerum proprietatum personalium numerantur, sicut et res creatæ penes formas substantiales; non autem penes proprietates, relationes seu notiones non personales nec constitutivas, sicut nec creata numerantur penes formas accidentales. Pater ergo est unus, non trinus : quia in eo

A est tantum una proprietas personalis. Hæc Richardus. — Idem Petrus.

Ad primum objectum in principio tertiæ quæstionis motum, dicendum quod nativitas et filiatio in Filio differunt nomine tantum, nec habent se ut positivum et privativum seu negativum, quemadmodum paternitas et innascibilitas : ideo non est simile. — Ad secundum, quod sicut non sequitur, Tam Pater quam Filius sunt divina essentia, ergo sunt una persona;
B ita non sequitur, Tam innascibilitas quam paternitas sunt idem quod Pater, ergo sunt notio seu proprietas una. Innascibilitas quoque in quantum pura negatio aut privatio, non censetur idem quod positivum seu Pater.

Hoc loco quærit Scotus, Utrum prima persona, videlicet Pater, constituatur positiva relatione ad secundam, puta ad Filium. Sed istud videtur ab eo sufficienter quæsitum et determinatum supra distin-
C ctione vicesima sexta, ubi quasi probabiliter tenuit, quod divinæ personæ consti- p. 213 D'.
tuuntur per absolutas proprietates : quod et hic rursus ait de Patris persona, et arguit ita : In Patre non est nisi essentia ingenita et spiratio atque relatio ad secundam personam, id est paternitas, qua refertur ad Filium. Relativa autem sunt simul natura : quocumque ergo prius est unum relativorum, et reliquum. Si igitur Pater constituitur paternitate, paternitas prior est Patris persona, ergo et filiatio,
D imo et Filius. Deinde ponit communem doctorum responsionem, dicendo : Dicitur quod relatio ut proprietas, constituit Patris personam, et præcedit generationem activam ; sed ut relatio, sequitur. Istud autem non multum valet in re, quamvis in intellectu possit talis consideratio esse. Nam quæro de relatione secundum quod est proprietas, an sit ad se vel ad alterum : quoniam licet sit conceptus communis absoluto et relato, quia neutrum illorum includit conceptus ille de per se in

A suo intellectu; tamen nihil est subsistens in se, nisi sit formaliter absolutum vel relativum. Ideo hæc proprietas ut hæc, aut est ad se vel ad alterum. Si est ad se, ergo persona constituta per eam, est ad se, nec dicitur relative; si vero est ad alterum, tunc ut proprietas erit relatio, et tunc non evadetur difficultas, licet alia ratio sit considerandi eam ut proprietas et ut relatio. — Contraria ergo opinio est, quod Pater non constituitur relatione, sed absoluta proprietate : quoniam non est intelligibile B quod aliquis sit Pater nisi præintelligatur ingenitum, nec hoc nisi per positivum proprium : et non per essentiam, ergo per aliquid aliud. Primum patet, quia in ratione propinquæ potentiæ in divinis, requiritur convenientia suppositi ad agendum. Hoc autem in prima persona est non habere essentiam ab alio. — Hæc Scotus, qui disputationem istam prolixe prosequitur.

Verum sicut vicesima sexta distinctione p. 214D' et s. ostensum est, opinio ista est apertissime C et impalliabiliter contra doctrinam Sanctorum, præsertim Augustini, Hilarii, Boetii et Anselmi, et contra Damascenum, Richardum de S. Victore, imo et contra doctrinam divini et magni Dionysii in libro suo de Divinis characteribus. Derogat quoque simplicitati divinæ, et est contra communem theologorum traditionem : imo (quod amplius ligat) et contra decretalem Innocentii in generali concilio, in qua continetur quod divinæ personæ ab invicem distinguuntur per proprietates. Quod cer-D tum est de proprietatibus relativis esse intelligendum, quum nullus doctor authenticus usque ad tempus illud legatur aliter docuisse. Denique motiva hæc Scoti nil prorsus concludunt, nec dicta valentissimorum doctorum Alexandri, Thomæ, Alberti, Bonaventuræ, sequaciumque eorum, invalidant. Nempe quum dicunt relationem considerari dupliciter, videlicet ut proprietatem et ut relationem, atque ut proprietatem constituere personam et actum notionalem præcedere, sed ut relationem sequi : dum, inquam, sic dicunt, nequaquam intendunt quod nostra consideratio aliquid agat aut variet in divinis, quum ab æterno ante omnem considerationem mentis creatæ sic fuerit in re ipsa. Sed hoc intendunt docere et declarare, quod consideratio nostra circa divina non est inanis nec cassa, sed vera, fidelis ac solida, utpote habens fundamentum in re : quoniam sicut divina essentia supersimplicissima manens et absque omni distinctione formali seu non identitate ex natura rei, ob suam infinitatem continet in se vere ac plene omnem prorsus perfectionem, ita quod valde diversa ac plurima ei conveniunt secundum quod ipsa est omnium perfectionum eminentissime contentiva, ita quod indulget ut pietas, punit ut æquitas, disponit ut sapientia, producit ut potentia, gignit ut intellectus in Patre, spirat ut voluntas in Patre et Filio; ita divina relatio ex sua excellentia, in quantum divina atque realiter idem cum divina essentia, habet, includit, et comprehendit in se tam id quod est personalis proprietatis (sicque constituit personam), tam id quod est relationis. Imo et ipsa subsistens est, nec realiter differt ab actione notionali : ideo non est judicandum de ea sicut de relatione creata. — Hæc isto in loco breviter tetigisse sufficiat, quia superius vicesima sexta distinctione diffusius sunt expressa. Videtur quoque in his Scotus sibi ipsi contrarius, quia jam paulo ante sensisse videtur, quod Pater constituatur per notionem innascibilitatis : quæ notio, secundum Augustinum, dicitur relative. Non ergo constituitur per proprietatem aliquam absolutam. Verumtamen (ut apparet) Scotus in his loquitur opinative magis quam assertive.

QUÆSTIO IV

Quarto principaliter quæritur, **An imago conveniat soli Filio in divinis.**

Videtur quod non. Primo, quia intellectuales creaturæ, ut homo et angelus, vocantur imago Dei. Sed Spiritus Sanctus incomparabiliter similior est Deo Patri quam aliqua creatura : ergo incomparabiliter præ illis convenit ei esse imaginem Dei. — Secundo, Spiritus Sanctus æqualis est Patri ac Filio propter eamdem magnitudinem quam habet cum illis. Ergo et perfecte similis est eisdem propter eamdem sanctitatem, æquitatem et pietatem cum ipsis : quemadmodum enim unum in quantitate facit æquale, sic unum in qualitate efficit simile. — Tertio, quoniam Damascenus testatur quod Spiritus Sanctus imago est Filii, sicut Filius imago est Patris. — Quarto, Spiritus Sanctus procedit per modum amoris : amor autem in similitudine fundatur. Ergo similitudo convenit Spiritui Sancto ex natura et vi suæ processionis.

In oppositum sunt quæ continentur in littera.

Hic primo videndum est quid sit imago, et qualiter intelligendæ sunt definitiones seu descriptiones ipsius; et item quot modis dicatur, ac qualiter appropriatum seu proprium sit nomen imaginis unigenito Filio Dei.

Circa primum scribit hic Thomas : Ratio imaginis in imitatione consistit. Dicitur enim imago quasi imitago. De ratione autem imitationis sunt duo consideranda, videlicet id in quo est imitatio, et ea quæ se imitantur seu quorum unum imitatur aliud. Porro id in quo vel respectu cujus est imitatio, est qualitas aliqua, seu forma per modum qualitatis significata. Hinc de ratione imaginis est similitudo. Nec hoc sufficit, sed oportet quod sit adæquatio aliqua in hujusmodi qualitate secundum quantitatem aut proportionem : ut in imagine parva est proportio partium ad invicem sicut in re magna cujus parvum illud exstat imago. Ideo ponitur adæquatio in definitione imaginis, quum dicitur : Imago est rei ad rem coæquandam indi- A screta et unita similitudo. Exigitur quoque quod qualitas illa sit expressum et proximum signum naturæ ac speciei ipsius. Non enim dicimus quod qui imitatur aliquem in albedine, sit imago illius, sed qui imitatur alium in figura, quæ est expressum seu evidens et proximum signum naturæ specificæ. Videmus enim diversarum specierum in animalibus diversas esse figuras. Propter quod dixit Averroes : Sicut res differunt figuris, ita et formis suis specificis. — Ex parte etiam imitan- B tium duo sunt consideranda, videlicet : relatio æqualitatis seu similitudo quæ fundatur in illo uno in quo se imitantur; et ultra hoc, ordo : quia posterius factum ad similitudinem alterius seu prioris, vocatur imago; et prius illud ad cujus similitudinem factum est, appellatur exemplar, quamvis unum interdum abusive ponatur pro alio. Idcirco Hilarius ad designandum relationem ordinemque imitantium se, dixit, Imago est ejus rei ad quam imaginatur; atque ad designandum id in quo est C imitatio, addidit, Species indifferens. Definitio quoque imaginis quam sanctus ponit Hilarius, dicens, Imago est ejus rei ad quam imaginatur, species indifferens, datur per causam. Non enim species illa in qua fit imitatio, est imago : imo imago causatur ex indifferentia speciei. Unde et alii dicunt, Imago est rerum differentium eadem qualitas. Quæ etiam descriptio datur per causam, quia imago non est qualitas, sed relatio in qualitate fundata. Nec est circulatio, quum dicitur, Imago est D ejus rei ad quam imaginatur; sed est ibi circumlocutio exemplaris, et ponitur in virtute dictionis unius.

Si autem objiciatur, quod creatura a Deo distat ac deficit infinite, ergo non habet cum Deo speciem indifferentem. Dicendum, quod unumquodque quantum attingit ad rationem indifferentiæ, tantum attingit ad rationem imaginis, et econtra : invenitur autem gradus perfectionis imaginis. Dicitur namque quandoque imago alterius, id in quo invenitur aliquid si-

mile qualitati alterius quæ designat et exprimit naturam ipsius, quamvis illa natura non inveniatur in ea : quemadmodum lapidea statua dicitur imago hominis. Sicque imago Dei est in creatura, et imago regis in nummo. Et hic est imperfectus modus imaginis. Perfectior vero modus imaginis est, dum qualitati quæ designat naturam subest eadem natura in specie, sicut est imago hominis patris in filio suo, quoniam habet similitudinem in figura, et in natura quam figura designat. Perfectissima vero imaginis est ratio, quando eadem numero forma et natura est in imitante et in eo quod imitatur. Sicque Filius Dei perfectissima est imago Patris æterni, quoniam omnia attributa divina per modum qualitatis significata quæ sunt in Patre, sunt in Filio eadem numero. — Hæc Thomas in Scripto, de definitionibus imaginis.

art. 1. Idem scribit in prima parte Summæ, quæstione tricesima quinta, ubi et addit : Ad rationem imaginis non sufficit ratio similitudinis seu figuræ, imo exigitur et origo : quia ut asserit Augustinus in libro LXXXIII Quæstionum, unum ovum non est imago alterius, quia non est expressum de illo. Ad hoc ergo quod aliquid sit vere ac proprie imago, requiritur quod procedat ex alio simili ei in specie, vel saltem in signo speciei. Ea vero quæ processionem seu originem in divinis important, personalia nuncupantur : hinc imago proprie nomen est personale. Hæc in Summa.

Insuper de hoc, utpote, an imago in divinis personaliter et relative dicatur, scribit Thomas hoc loco* : Imago dupliciter sumitur : primo, pro eo quod imitatur alterum ; secundo, pro eo in quo consistit imitatio. Primo modo, qui et proprius est, divina essentia non potest dici imago, sed exemplar, cujus imago est creatura. Nempe ante divinam essentiam nihil est quod ipsa imitetur. Sed una persona hoc modo imago est ejus a qua emanat. Sed sumendo imaginem secundo modo, divina essentia est imago, quia in ipsa est imitatio duplex : una personæ ad personam, secundum quod Filius in natura divina quam habet a Patre imitatur eumdem ; alia est imitatio creaturæ ad Creatorem imperfecta, et secundum aliquam participationem bonitatis aut perfectionis divinæ. Primo modo, imago in recto significat divinam essentiam, in obliquo personas. Sic etenim idem est imago quod divina natura personarum in ea se imitantium. Hæc Thomas.

* in Scripto

De his hic plura ex Thoma aliisque conscriberem, nisi supra distinctione tertia et aliis quibusdam distinctionibus essent præhabita. Nihilo minus aliqua breviter addam quæ ibi forsan non sunt inducta. quæst. 6.

Itaque de hoc, an imago tantum conveniat Filio, scribit hic Doctor sanctus : Imago prout personaliter dicitur, tantum convenit Filio, et non Spiritui Sancto. Cujus ratio diversimode assignatur. Quidam etenim dicunt, quod quum imago dicat imitationem in exterioribus, et notionalia sint in divinis quasi exteriora, Filius convenienter dicitur Patris imago, quoniam imitatur Patrem in aliqua notione, utpote in communi spiratione; non autem Spiritus Sanctus, qui nullam notionem habet cum Patre communem. Sed hoc non videtur conveniens propter duo. Primo, quoniam notionalia in divinis non magis se habent per modum exteriorum quam essentialia, potissime ea quæ assequuntur substantiam ; ideo imitatio in illis, scilicet essentialibus, adhuc faceret rationem imaginis. Secundo, quia penes relationem originis non attenditur in divinis similitudo neque æqualitas, nec dissimilitudo nec inæqualitas, ut habitum est supra ex verbis Augustini, distinctione vicesima. — Hinc alii dicunt, quod impossibile sit unius rei plures esse imagines immediate in rem illam ducentes, nisi per materiam divisas; nec econtra idem potest esse imago plurium, nisi taliter divisorum. Quod rursus stare non potest propter duo. Primo, quoniam dici posset quod sicut Spiritus Sanctus refertur ad Patrem et Filium sicut ad

unum principium, ita sit imago amborum tanquam unius principii sui, quemadmodum homo vocatur totius Trinitatis imago. Secundo, quoniam non est major ratio cur non valeant esse unius plures imagines, quam quod uni sint plures similes et æquales : nam quod uni sunt plures similes et æquales, est per distinctionem relationum. — Hinc dicendum cum aliis, quod quamvis diversitas rationis attributorum non sufficiat ad distinctionem processionum realem, sufficit tamen ad diversas notiones earum, ut dictum est supra distinctione decima tertia. (*Cf.* t. XIX, p. 493C' et s.) Ideo quamvis Spiritus Sanctus sua processione accipiat divinam naturam, tamen quum sua processio non sit per modum naturæ, et per consequens non dicatur Filius, sic Filius ex ratione et modo suæ processionis habet quod sit imago, et in quantum procedit ut Filius, quoniam Filius nominatur ex hoc quod habet naturam Patris, et in quantum procedit ut Verbum, nam verbum est quædam similitudo rei intellectæ in intellectu. Spiritus Sanctus autem non habet hoc ex ratione suæ processionis, quia procedit ut amor. Ideo sicut non dicitur Filius, quamvis accipiat sua processione naturam Patris; ita nec imago, quamvis similitudinem habeat cum Patre. Hæc Thomas in Scripto.

Porro in prima parte Summæ, quæstione tricesima quinta (art. 2.): Doctores (inquit) Græcorum communiter dicunt Spiritum Sanctum esse imaginem Patris ac Filii, sicut Filius imago est Patris. Doctores vero Latini soli Filio attribuunt nomen imaginis, quia hoc non invenitur in Scriptura canonica nisi de Filio, de quo fertur ad Colossenses (*Coloss.* I, 15.), Qui est imago Dei invisibilis; et ad Hebræos (*Hebr.* I, 3.), Qui quum sit splendor gloriæ et figura substantiæ ejus. Et causam hujus quidam assignant, dicentes quia imaginis non est imago, Filius autem imago est. Sed hoc nihil est quando non itur in infinitum. Hæc in Summa.

Verumtamen ratio illa quam Thomas in Scripto redarguit, cur scilicet Spiritus Sanctus non vocatur imago, non videtur penitus refutanda, quia et aliqui magni eam assignant.

Unde et Petrus : Ex tribus (ait) causis colligitur quare solus Filius dicatur imago in divinis. Una, ex parte ejus a quo procedit : quia Filius procedit ab uno, Spiritus Sanctus a duobus; unum autem magis repræsentativum potest esse unius, quam unum duorum, præsertim in quantum sunt duo. Secunda, ex parte modi procedendi : quoniam Filius procedit per modum naturæ, Spiritus Sanctus per modum voluntatis; intentio autem naturæ magis de se tendit ad assimilationem, quam intentio voluntatis. Tertia, ex ratione alterum producendi : quia imago attenditur maxime circa exteriorem habitudinem; Filius autem convenit cum Patre non solum in interiori essentia, sed etiam in habitudine principii ad aliam personam, videlicet ad Spiritum Sanctum. Hæc est ratio Richardi de S. Victore. Hæc Petrus.

Concordat Richardus, et addit quod imago communiter sumpta accipitur in divinis vel solum essentialiter, scilicet pro divina essentia, vel essentialiter et personaliter simul, videlicet pro unitate essentiæ et trinitate personarum, ad quarum imitationem facta est rationalis creatura. Græci autem, dicentes quod imago Filii est Spiritus Sanctus, accipiunt imaginem large pro omni re producta ab alio in similitudinem substantiæ. Sed positio Latinorum est convenientior, quia Scripturis conformior. Hæc Richardus.

Præterea ratio qua Thomas improbat quod aliqui dicunt ideo Filium dici imaginem Patris magis quam Spiritum Sanctum, quoniam Filius convenit cum Patre in notione, utpote in communi spiratione, non videtur idonea. Allegat enim Augustinum supra vicesima distinctione (p. 276 D'.) dicentem, quod secundum relationem originis non attenditur in divinis similitudo, æqualitas, dissimilitudo aut inæqualitas. Sed Augustinus non dicit hoc ibi nec alibi, et si alicubi ait hoc, non tamen ad istum

sensum quo id Thomas allegat. Sciendum ergo, quod supra distinctione vicesima allegantur verba Augustini contra Maximinum Arianum probare conantem quod Filius minor sit Patre, quia genitus est ab illo. Quum enim sit genitus, accepit a Patre essentiam atque potentiam : ergo ex se impotens est. Ad quod Augustinus respondet, non sequi, Genitus est, ergo minor est generante : quia eamdem accipiendo a Patre naturam ac potestatem per generationem, æqualis est Patri; atque in multis videmus, quod genitum accipit nascendo gignentis naturam. Ecce quod Augustinus non dicit hoc, sed magis contrarium. Denique de ratione patris proprie dicti, est quod habeat filium in natura similem sibi. Nam pater sic definitur, quod sit res producens sibi simile in natura; vel pater est qui de sua substantia producit sibi similem in natura : sicque similitudo de ratione est patris, et paternitatem concernit. — Amplius, ipsemet Thomas probat Filium esse imaginem Patris ratione originis seu suæ processionis, utpote generationis, quia procedit per modum naturæ et intellectus. Generatio autem in divinis est ipsa paternitas ; et si ratione ab invicem distinguantur in quantum diversimode significantur, tamen utrumque dicitur relative, quemadmodum et origo atque processio.

Istud idcirco sic tango, quia doctores præcipui, imo et ipsius Thomæ magistri Alexander et Albertus, præfatam rationem assignant, et alia quædam affirmant quæ Thomas hic reprobat.

Alexander quippe : Imago, inquit, est expressa similitudo, quæ in creaturis determinatur quantum ad figuram, quantitatem et materiam : in creaturis enim filius materiam habet a patre. In divinis autem determinatur simpliciter quantum ad naturam et rationem naturæ. Est enim Filius ens a Patre, communicans cum Patre in natura, et ratione naturæ, hoc est in notione qua sunt unum principium Spiritus Sancti. Porro Spiritus Sanctus habet

A unitatem cum Patre in essentia, sed non in communi notione qua ab eis persona alia producatur. Quumque ratio imaginis sit ens ab alio, indifferens illi in natura et ratione naturæ; ideo esse imaginem Patris convenit Filio, non Spiritui Sancto. Ratio quoque imaginis posita ab Hilario, convenit Filio tantum : quoniam nomine speciei intelligit Hilarius non solum conformitatem naturæ, sed etiam communitatem notionis. — Et hoc est quod dicit Richardus in libro suo de Trinitate : Si

B Filius recte dictus est imago Patris ratione expressæ similitudinis, cur non etiam Spiritus Sanctus, qui utrique similis est et æqualis? Sed hujus quæstionis nodum (ut credo) celeriter solvimus, si ad proprietatum considerationem recurrimus. Commune etenim est tribus personis, plenitudinem omnem habere; commune vero Patri ac Filio, non tam habere quam dare; proprium autem Spiritui Sancto, eam habere nec alii dare. In hoc igitur solus Filius expressam similitudinem Patris in se

C habet et imaginem, quod sicut divinitatis plenitudo manat de uno, ita de alio.

Insuper Filius vocatur multipliciter Patris imago. Uno modo, quasi effective : quoniam Pater per Filium quasi per artem exemplaremque rationem creaturis imprimit sui imaginem, quemadmodum artifex imprimit æri imaginem Herculis ex imagine Herculis in suo animo consistente. Et quia sicut a Patre per Filium est in nobis imago creationis, ita a Spiritu Sancto imago recreationis; idcirco Spiri-

D tus Sanctus Filii imago vocatur a Damasceno. — Amplius, salvo semper meliori judicio, Spiritus Sanctus non potest proprie dici imago Filii, quum Filius sit imago, sicque si Spiritus Sanctus diceretur imago Filii, imaginis esset imago : quod non convenit dicere. Et est exemplum : Dum a re exteriori nascitur similitudo in mente artificis, expressa imago est. Si autem per eam artifex statuam operetur ad similitudinem Herculis, non dicetur statua illa imago similitudinis consistentis in

mente, sed Herculis. Nec dicitur Spiritus Sanctus esse Patris imago, quia non est expressissima similitudo ipsius, quia in Filio est expressior similitudo. — Proprie quoque non dicitur imago nisi unius dumtaxat, ut imago Achillis non est nisi Achillis. Itaque Filius proprie dicitur imago et speculum, quia in eo videtur Pater, quem repræsentat : sicut et Verbum dicitur, quia Patrem notificat. — Hæc Alexander.

Albertus demum pro parte hæc eadem scribit : Ad intellectum (inquiens) imaginis tria (ut mihi apparet) concurrunt. Primo, quod sit alterius, quoniam nihil sui ipsius est imago proprie. Secundo, quod ducat in unum tantum : non enim potest esse immediata ductio imaginati in duos ut duo sunt, sed potest esse mediata, ita quod primo ducat in alium, et consequenter in alium. Tertium est, quod perfecte impleat repræsentando naturam : quod commune est Filio atque Spiritui Sancto, licet non eadem ratione. Hæc Albertus.

His quoque concordat Ægidius, declarans tres rationes prætactas propter quas Spiritus Sanctus dicitur non esse imago in divinis, validas esse.

At vero Durandus scribit hic quædam præinductis contraria, dicens quod imago non convenit proprie in divinis, quia nec essentiæ nec personis : quoniam de ratione imaginis est similitudo. Inter divinas autem personas non est propria et realis similitudo, quoniam talis similitudo non est inter divinas personas quoad relationes originis : quia secundum Augustinum,
dist. xx, G. quis de quo, non est quæstio æqualitatis nec similitudinis. Oportet ergo quod attendatur secundum essentiam acceptam sub ratione qualitatis. Divinæ autem personæ sunt in essentia unum et idem, ergo non similes in eadem. Similitudo namque et identitas distinguuntur, et unum super quod fundatur similitudo, non est unum numero, sed specie.

Verum ista opinio videtur non solum erronea, sed item periculosa. Primo, quia Scriptura canonica loquendo simpliciter, attribuit unigenito Filio esse imaginem Patris, sicut et esse Verbum illius. Secundo, quia doctores et sancti Patres concorditer dicunt Filium proprie ac solum esse imaginem Patris, imo quod sit naturalis, perfecta et unica Patris imago : quæ autem naturaliter et perfecte ac unice conveniunt divinæ personæ, conveniunt ei et proprie. Tertio, quia super illud Joannis, Ego et Pater unum sumus, loquitur Augustinus, quod Filius Dei hoc dixit propter omnimodam similitudinem quæ ei cum Patre est, et diffuse prosequitur ibi qualiter Filius Dei sit Deo Patri perfecte ac summe simillimus. — Hinc Alexander, Albertus et alii dicunt, quod Filius est expressissima similitudo ac imago Patris ; vel si hoc aptius sonat, quod in Filio est expressissima similitudo cum Patre. Quod autem tam excellentissime convenit Filio, convenit ei et proprie, imo et propriissime. Et sicut paternitas ex natura rei per prius convenit Deo, et creaturis per quamdam participationem imitationemque tenuem, sicut ait Apostolus, Pater Domini nostri Jesu Christi, ex quo omnis paternitas nominatur in cœlo et in terra ; sic similitudo et imago ex natura rei primo ac propriissime atque plenissime dicuntur et competunt in divinis, et in creaturis dumtaxat per tenuem participationem imperfecte imitativam.

Joann. x, 30.

Ephes. III, 14, 15.

Ad motivum ergo Durandi respondeo, quod Filio proprie convenit esse imaginem tam quoad notionem seu relationem originis, quæ est communis spiratio, sicut jam patuit ex Richardo de S. Victore, Alexandro, Alberto, Petro, Ægidio ; tam quoad essentiam per modum formæ seu qualitatis vel quasi qualitatis significativam, videlicet quoad omnia attributa divina. — Quumque objicitur, quod secundum Augustinum, quis de quo, non est quæstio æqualitatis aut similitudinis ; dico quod verum est loquendo formaliter, directe, et immediate, non autem concomitanter. Nempe quis de quo, est quæstio originis : sed in divinis origo est ipsa relatio, sicut

paternitas, generatio ; et ex origine seu A generatione consequitur personam originatam, productam seu genitam, genitori esse similem et æqualem, imo et consubstantialem, sicut ostensum est. — Quum vero objicitur, quod unum super quod fundatur similitudo, est unum specie, non numero : dico quod verum est in creaturis, in quibus unum numero nequit esse in pluribus ; non autem in divinis, in quibus una numero essentia est in supergloriosis et superbenedictis superaltissimisque personis. Nec unitas illa minuit, sed B auget, complet et perficit rationem imaginis, ita quod eminentissime convenit Filio, prout Albertus, Thomas, Petrus, Richardus Ægidiusque declarant. — Quumque objicitur, quod Filius in essentia est unum et idem cum Patre, ergo non similis : dico quod quamvis essentia sit in se penitus una et eadem, sicut et quodlibet attributum, tamen modus quo est in Patre distinguitur a modo quo est in Filio, in quantum Pater habet eam a se ipso, id est fontaliter et non ab alio, Filius autem C a Patre ; et ita diversa consideratione sunt in essentia unum et idem, et Filius in ipsa essentia attributaliter significata, hoc est, in sapientia, sanctitate, justitia, est similis Patri. In divinis quoque unitas

dist. v, q. 2.

seu identitas et similitudo realiter idem sunt, sicut essentia et persona. Ideo penes idem in re potest utrumque attendi, dum ipsæ personæ quarum una fertur imago alterius, ab invicem realiter distinguantur : quia nihil proprie est sui ipsius imago.

Postremo Henricus Quodlibeto quarto movet hanc quæstionem, an Spiritus Sanctus possit dici imago sicut et Filius. Ad quod respondet per omnia sicut modo ex Thoma responsum est.

Durandus vero hic scribit, quod esse imaginem convenit tam Filio quam Spiritui Sancto, magis tamen Filio, per appropriationem : et in hoc videtur Durandus Græcus effectus. Unde et ipse allegat ad hoc Græcorum doctores. Sed nostrum est sequi doctores Latinos, non tamen contradicere Græcis in quibus catholice sunt locuti. — Quod vero Durandus ait, esse imaginem magis convenire Filio per appropriationem, non videtur rite prolatum : quoniam si imago proprie sumatur, non est nomen appropriatum, sed proprium Filio, sicut et verbum, secundum Augustinum et alios sanctos catholicosque doctores. De hac demum materia ex Antisiodorensi et Guillelmo Parisiensi atque Udalrico supra allegata sunt multa.

dist. x, q. 1, p. 435A, 444C, 445D.

DISTINCTIO XXIX

A. *De principio, quod relative dicitur, et multiplicem notat relationem.*

EST præterea aliud nomen multiplicem notans relationem, scilicet *principium*. Dicitur enim principium semper ad aliquid : et dicitur Pater principium, et Filius principium, et Spiritus Sanctus principium, sed differenter. Nam Pater dicitur principium ad Filium et ad Spiritum Sanctum. Unde Augustinus in quarto libro de Trinitate ait : Pater est principium totius divinitatis, vel si melius dicitur, deitatis : quia ipse a nullo est. Non enim habet de quo sit, vel de quo procedat ; sed ab eo et Filius est genitus, et Spiritus Sanctus procedit. Non ergo

Aug. de Trinitate, lib. IV, n. 29.

dicitur principium totius deitatis, quod vel sui vel divinæ essentiæ principium sit, sed quia principium est Filii et Spiritus Sancti, in quibus singulis tota divinitas est. Filius ad Spiritum Sanctum dicitur principium. Spiritus vero Sanctus non dicitur principium nisi ad creaturas, ad quas Pater etiam dicitur principium, et Filius, et Trinitas ipsa simul, et singula personarum principium dicitur creaturarum. Pater ergo principium est sine principio, Filius principium de principio, Spiritus Sanctus principium de utroque, id est de Patre et Filio. Aug. Contra Maximinum, lib. II, c. 17, n. 4.

B. *Quod ab æterno Pater est principium, et Filius; sed Spiritus Sanctus non, imo cœpit esse principium.*

Et Pater ab æterno principium est Filii, et Pater et Filius principium Spiritus Sancti : quia Filius est a Patre, et Spiritus Sanctus ab utroque. Spiritus vero Sanctus non ab æterno principium est, sed esse cœpit : quia non dicitur principium nisi ad creaturas. Quum ergo creaturæ esse cœperunt, et Spiritus Sanctus esse cœpit principium earum. Ita etiam Pater et Filius esse cœpit cum Spiritu Sancto unum principium creaturarum, quia creaturæ esse cœperunt a Patre et Filio et Spiritu Sancto. Et dicuntur hi tres, non tria, sed unum principium omnium creaturarum, quia uno eodemque modo principium rerum sunt. Non enim aliter sunt res a Patre, et aliter a Filio, sed penitus eodem modo. Ideo Apostolus intelligens hanc Trinitatem esse unum principium rerum, ait : Ex ipso, per ipsum, et in ipso sunt omnia. *Rom.* XI, 36. Quum vero audimus omnia esse ex Deo, ut ait Augustinus de Natura boni, omnes utique naturas intelligere debemus, et omnia quæ naturalia* sunt. Non enim ex ipso sunt peccata, quæ naturam non servant, sed vitiant, quæ ex voluntate peccantium nascuntur. Omnium ergo quæ naturaliter sunt, unum principium est Pater cum Filio et Spiritu Sancto : et hoc esse cœpit. Ab æterno autem Pater principium est Filii generatione, et Pater et Filius unum principium Spiritus Sancti. Aug. de Natura boni, c. 28. * naturaliter

Unde Augustinus in quinto libro de Trinitate ita ait : Dicitur relative Pater, idemque relative dicitur principium. Sed Pater ad Filium dicitur, principium vero ad omnia quæ ab ipso sunt. Et principium dicitur Filius. Quum enim diceretur ei : Tu quis es? respondit : Principium, qui et loquor vobis. Sed numquid Patris principium est? Imo creatorem se voluit ostendere, quum se dixit esse principium, sicut et Pater principium est creaturæ, quia ab ipso sunt omnia. Quum vero dicimus et Patrem principium, et Filium principium, non duo principia creaturæ dicimus, quia Pater et Filius simul ad creaturam unum principium est, sicut unus creator. Si autem quidquid in se manet, et gignit vel operatur aliquid, principium est ejus rei quam gignit vel ejus quam operatur; non possumus negare etiam Spiritum Sanctum recte dici principium, quia non eum separamus ab appellatione creatoris : quia scriptum est de illo, quod operetur. Et utique in se manens operatur : non enim in aliquid eorum quæ operatur, ipse mutatur et vertitur. Unum ergo principium ad creaturam cum Patre et Filio est Spiritus Sanctus, non duo vel tria prin- Id. de Trinitate, lib. V, n. 14. *Joann.* VIII, 25. I *Cor.* XII, 6.

cipia. Ecce aperte ostendit Augustinus, Patrem et Filium et Spiritum Sanctum esse unum principium rerum creatarum, id est uno eodemque modo esse principium : et illum modum satis aperuit, quia scilicet operantur omnia; et quia similiter* operantur hi tres, ideo unum principium esse dicuntur.

* simul

C. *Hic ostendit, quomodo Pater sit principium Filii, et ipse et Filius principium Spiritus Sancti.*

Deinde in eodem libro continue ostendit, quomodo Pater dicatur principium ad Filium, et ad Spiritum Sanctum ipse et Filius, dicens ideo Patrem esse principium Filii, quia genuit eum, et Patrem et Filium esse principium Spiritus Sancti, quia Spiritus Sanctus procedit vel datur ab utroque. Ait enim ita : Si gignens ad id quod gignitur principium est, Pater ad Filium principium est, quia genuit eum. Utrum autem et ad Spiritum Sanctum principium sit Pater, quia dictum est, De Patre procedit, non parva quæstio est. Quod si ita est, non jam principium ejus tantum erit rei quam gignit vel facit, sed et ejus quam dat et quæ procedit ab ipso. Si ergo quod datur vel quod procedit, principium habet a quo datur vel procedit, fatendum est Patrem vel* Filium unum principium esse Spiritus Sancti, non duo principia. Sed sicut Pater et Filius ad creaturam relative unus creator et unus Dominus dicitur, sic relative ad Spiritum Sanctum, unum principium. Ad creaturam vero Pater et Filius et Spiritus Sanctus unum principium sunt, sicut unus creator et unus dominus. Ecce habes quod Pater principium Filii dicitur, quia genuit eum. Qua ergo notione est Pater, ea principium Filii dicitur, id est generatione, secundum quam etiam dicitur auctor Filii.

Aug. de Trinitate, lib. v, n. 15. *Joann.* xv, 26. * et

Unde Hilarius in quarto libro de Trinitate ita ait : Ipso quo Pater dicitur, ejus quem genuit auctor ostenditur, id nomen habens quod neque ex alio profectum intelligatur, et ex quo is qui genitus est, substitisse doceatur. Novit Ecclesia unum innascibilem Deum, novit unigenitum Dei Filium. Confitetur Patrem ab origine liberum, confitetur et Filii originem ab initio; non ipsum ab initio, sed ab ininitiabili; non per se ipsum, sed ab eo qui a nemine est, natum ab æterno, nativitatem scilicet ex paterna æternitate sumentem. Edita est hic fidei professio, sed professionis ratio nondum exposita est, et ideo quærenda, scilicet quomodo intelligendum sit quod ait, Filii originem esse ab initio, et non ipsum esse ab initio, sed ab ininitiabili. Hoc utique subdens, determinavit quomodo acceperit *initium,* inquiens originem Filii esse ab initio, ac si diceret : Non ita intelligas originem Filii esse ab initio, quasi ipse Filius habeat initium, sed quia ipse est ab ininitiabili, id est a Patre, a quo sunt omnia. Nam licet Filius sit principium de principio, non est tamen concedendum quod Filius habeat principium. Cumque Filius sit principium de principio, et Pater principium non de principio, non est principium de principio principium sine principio, sicut Filius non est Pater; neque tamen duo principia, sed unum, sicut Pater et Filius non duo creatores, sed unus creator.

Hilar. de Trinitate, lib. iv, n. 9. Ibid. n. 6.

D. *Quum Pater et Filius sint unum principium Spiritus Sancti, quæritur an eadem notione.*

Unum autem principium sunt Pater et Filius, non tantum creaturarum, ut dictum est supra, sed etiam Spiritus Sancti. Ideo quæri solet, utrum eadem notione Pater sit principium Spiritus Sancti et Filius, an sit alia notio qua Pater dicatur principium Spiritus Sancti, et alia qua Filius. Ad quod dicimus, quum Pater dicatur principium Spiritus Sancti et Filius, quia Spiritus Sanctus procedit vel datur ab utroque, nec aliter procedit vel datur a Patre quam a Filio, sane intelligi potest, Patrem et Filium eadem relatione vel notione principium dici Spiritus Sancti. Si vero quæritur, quæ sit illa notio quam ibi notat *principium,* nomen ejus non habemus; sed non est ipsa paternitas vel filiatio, imo notio quædam quæ Patris est et Filii, quia ab æterno Pater et Filius unum principium est Spiritus Sancti. Donator autem, ut prædictum est, dicitur Pater vel Filius ex tempore, sicut Spiritus Sanctus donum * vel donatum. * datum

SUMMA

DISTINCTIONIS VICESIMÆ NONÆ

A In hac distinctione specialiter edocetur, qualiter nomen principii conveniat in divinis, videlicet quomodo conveniat Patri respectu Filii, Patri quoque et Filio respectu Spiritus Sancti, imo et toti superdignissimæ Trinitati respectu creaturarum. Sicque tractatur hic de notione convenienle Patri ac Filio respectu Spiritus Sancti : B quam notionem Augustinus in littera dicit D *supra.* innominatam, quia videlicet suo tempore non fuit ei nomen impositum. Nunc autem vocatur communis spiratio : quod complexum accipitur in virtute unius vocabuli. Hæc quoque notio quæ est communis spiratio, quamvis sit una quatuor relationum in divinis, non tamen est relatio personalis, id est constitutiva personæ, sed convenit Patri ac Filio, qui sunt duæ personæ. Hinc etiam non est proprietas personæ, quia non convenit C tantum uni personæ; nec est proprietas personalis, quia nullam personam constituit.

QUÆSTIO PRIMA

Hic quæritur primo, **Utrum una persona divina sit principium alterius, et si sic, quomodo dicatur ibi principium, an essentialiter, an relative.**

Videtur quod non. Primo, quoniam ubi principium, ibi ordo prioris et posterioris, qui in divinis locum non habet. — Secundo, quia principium videtur principiato formalius, actualius principaliusque consistere : quia se habet per modum influentis ac dantis; et ut asserit Christus, beatius est dare quam accipere. — Tertio, quia principium dicitur respective ad principiatum; personæ autem divinæ non convenit ratio principiati, quum hoc habeat rationem posterioris ac dependentis. — Multa his consimilia possent hic fieri argumenta, quæ supra interdum sunt tacta. *Act.* XX, 35.

In oppositum est Scriptura, et documentum Augustini in littera.

Ad hoc Alexander respondet. Qui circa materiam hanc movet plurimas quæstiones, inter cetera scribens : Hoc nomen,

principium, in divinis tripliciter sumitur. A Nam primo Pater dicitur principium Filii per generationem. Secundo Pater dicitur cum Filio principium Spiritus Sancti per spirationem. Tertio Pater cum Filio et Spiritu Sancto vocatur communiter principium universæ creaturæ per creationem. Primo modo nomen principii soli convenit Patri; secundo modo, Patri et Filio; tertio modo, unicuique divinæ superessentiali et supersanctæ personæ. Et sicut Augustinus testatur, Pater est principium sine principio, Filius vero principium de principio, Spiritus Sanctus principium est de utroque, atque cum Patre et Filio principium est totius creaturæ.

Quæritur ergo quum dicitur, Pater est principium sine principio, utrum principium dicatur essentialiter, an notionaliter. Videtur quod non essentialiter, quia essentia non est principium Filii : nec notionaliter, quia non sumitur ibi pro innascibilitate, quæ non dicitur directe respective, principium autem respective dicitur; nec pro paternitate, quæ dicitur solum respectu Filii, principium vero dicitur non solum respectu Filii, sed et respectu Spiritus Sancti; nec pro communi spiratione, quum illa conveniat Filio, cui non convenit esse principium sine principio. — Similiter quæritur, quum Filius dicitur esse principium de principio, qualiter sumatur ibi principium. — Conformiter quum Spiritus Sanctus dicitur esse principium de utroque, quæri potest qualiter accipiatur ibi principium.

Et respondendum, quod notiones seu proprietates vel relationes aliquando designantur distincte, sicut dum dicitur, paternitas, filiatio, processio; aliquando indistincte, ut quum dicitur, principium, origo, simile vel æquale. Quum itaque dicitur, Pater est principium sine principio, circumlocutio illa dicit paternitatem et innascibilitatem, tamen confuse. Quum etenim dicitur, sine principio, importatur notio innascibilitatis, qua Pater est non ab alio; quum vero dicitur, principium, notatur a quo alius, insinuaturque notio paternitatis, sed indistincte a communi notione, quæ est activa spiratio. Dicitur ergo Pater principium sine principio secundum notiones duas, non secundum unam dumtaxat, attamen confuse et indistincte. — Similiter dum Filius nominatur principium de principio, secundum notiones plures et indistincte hoc dicitur. Quum enim dicitur, de principio, designatur esse ab alio, sicque filiatio importatur, sed indistincte; quum vero dicitur, B principium, notatur quod aliquis sit ab eo, sicque notio spirationis activæ innuitur indistincte. Dicitur ergo Filius principium de principio notionaliter secundum plures (videlicet duas) notiones et indistincte. — Porro quum dicitur Spiritus Sanctus principium de utroque, principium dicit essentiam, sed supponit pro persona Spiritus Sancti propter adjunctum illud, de utroque, sicut quum dicitur, Deus de Deo. Vel dicendum, quod quum dicitur, principium de utroque, duplex ordo C notatur per hoc nomen, principium : quia secundum nomen suum dicit ordinem ad creata, sed virtute præpositionis adjunctæ dicit ordinem quasi ad prius, sicque notat ordinem qui est processio seu passiva spiratio. — Hæc Alexander.

Circa hæc ait Bonaventura : In divinis est vera et completissima emanatio seu origo. Ad hoc autem quod sit perfectissima, est necesse quod emanans habeat cum producente æqualitatem omnimodam ac in substantia unitatem, quia nihil potest D Deo æquari nisi Deus. Ut ergo origo et emanatio ista convenienter atque catholice exprimatur, recipienda sunt nomina exprimentia originis veritatem, et refutanda sunt nomina designantia imperfectionem, diversitatem et inæqualitatem. Quoniam ergo principium et principiatum dicunt originis veritatem, utrumque recipitur in divinis, præsertim principium; non autem *posterius*, quod dicit imperfectionem; neque initium, quod dicit imperfectam durationem, puta inceptionem; nec

causa, quæ importat diversitatem, quoniam causa describitur, ad cujus esse sequitur aliud; nec finis respectu divinæ personæ, quia finis est principalior mediis ordinatis in ipsum. Nomen vero producentis et producti convenit in divinis: quia possibile est productum producenti æquari. — Quum ergo objicitur, quod ad principium sequitur prius, et prius dicitur per relationem ad posterius; ad hoc dist. IX. responsum est supra: et dici potest, quod sicut juxta Hilarium, Pater est major, non tamen est Filius minor: sic quamvis Pater dicatur prior, non tamen Filius posterior. Hæc Bonaventura.

Istud autem supra clarius est expressum. Et quamvis Bonaventura hic dicat quod principiatum dicitur in divinis, Tho- tom. XIX, p. 423 D et s. mas tamen et alii quidam (ut patuit supra) dicunt quod principiatum non convenit divinæ personæ ob causam præhabitam. Istud tamen in quid nominis pro magna parte stare videtur.

Denique Thomas: Ad significandum, inquit, divinarum originem personarum, uti oportet nominibus competentibus modo illius originis: in qua plane origine tota essentia unius personæ in alia persona suscipitur. Hinc ad designandum ordinem illius originis non congruit nomen hoc, causa. Primo, quoniam omnis causa vel est extra essentiam, ut causa efficiens et finalis, vel est pars essentiæ, sicut materia et forma. Secundo, quoniam omnis causa habet ordinem principii ad esse sui causati, quod per ipsam constituitur. Pater autem non habet aliquem ordinem principii ad esse Filii sui, quemadmodum nec ad proprium esse, quum unum et idem sit esse amborum, sicut et una essentia. Ideo Pater non est causa Filii sui, sed principium: quia principium dicit ordinem originis absolute, non determinando aliquem modum qui ab origine personarum sit alienus. Invenitur namque principium quoddam quod non est extra essentiam principiati, ut punctus, a quo fluit linea; et est quoddam principium A quod non habet influentiam ad esse principiati, sicut terminus a quo dicitur principium motus, et mane principium est diei. Nomen vero auctoris addit super rationem principii hoc quod est non esse ab alio. Ideo solus Pater dicitur auctor, quamvis et Filius vocetur principium notionaliter. Hæc in Scripto.

In cujus verbis impugnari posset quod ait omnem causam esse extra essentiam rei vel esse partem essentiæ. Quamvis enim in rebus materialibus materia et B forma sint partes essentiæ, secundum opinionem multorum; tamen in substantiis separatis forma est tota essentia, sicut et ipsemet Thomas in tractatu suo de Esse et essentia alibique fatetur.

Insuper in prima parte Summæ, quæstione tricesima tertia: Principium, inquit, nihil aliud significat quam id a quo aliquid procedit. Quumque Filius procedat a Patre, constat quod Pater sit ejus principium. Græci autem etiam dicunt Patrem esse causam Filii. Sed Latini nomine cau- C sæ non utuntur in divinis, propter causas jam tactas. Principium namque communius est quam causa, sicut et causa quam elementum. Similiter Græci concedunt Filium ac Spiritum Sanctum principiari: quod non est in usu doctorum nostrorum. Quamvis enim attribuamus Patri aliquid auctoritatis respectu Filii ratione principii, nil tamen ad subjectionem minorationemve pertinens attribuimus Filio aut Spiritui Sancto, ut vitetur omnis errandi occasio. Quamvis etiam nomen principii D quantum ad id a quo nomen ipsum imponitur ad significandum, videatur a prioritate sumptum, quia in creaturis principium aliquo modo prius est principiato; non tamen prioritatem significat, sed originem. Hæc in Summa. — Ex quibus patet solutio ad objecta.

Ægidius autem quamvis in conclusione horum concordet cum Thoma, concedendo quod Pater sit principium Filii et non causa, declarationem tamen Thomæ redarguit. Quia ut ait ipse Ægidius, sicut

(art. 1.)

nullum principium in rebus creatis plenarie repræsentat rationem qua Deo Patri convenit esse principium Filii sui, sic nulla causa in creaturis hoc repræsentat ; et sicut una causa magis repræsentat hoc quam alia, ita et unum principium. Ratio autem causæ potissime convenit fini ; ratio principii, causæ efficienti in creaturis ; ratio elementi, causæ materiali ; ratio essentiæ, causæ formali. Sicque secundum processum declarationis Thomæ jam habitum, non plus competeret Deo ratio principii quam ratio causæ.

Verum reprehensio ista Ægidii est inepta, sicut ex verbis Thomæ facile est probare. Ratio namque principii quanto communior et illimitatior, tanto congruentior est in divinis. Quum ergo in ratione et descriptione principii nil contineatur quod deroget simplicitati divinæ aut emanationi distinctionive personarum, sicut in descriptione causæ, qua dicitur, Causa est ad cujus esse sequitur aliud ; palam est quod ratio principii magis quam ratio causæ congruat in divinis. Hoc breviter tetigisse sufficiat, quia Ægidius nimis prolixe ista prosequitur.

Objecta pro majori parte soluta sunt. Tamen ad primum dicendum, quod quamvis in creaturis ad esse principii sequitur ordo prioris et posterioris, quia in rebus creatis effectus est imperfectior causa et dependens aliquo modo ab illa ; non tamen ita est in divinis, ubi productum omnino æquale est producenti in omni perfectione. Quum autem nomina creaturarum transferimus ad divina, abjicimus quidquid imperfectionis adjunctum est. — Hinc quoque in divinis persona producens non est formalior, actualior aut principalior producta : quia in Deo nulla potentialitas, nulla dependentia, nulla imperfectio est adjuncta, nec non esse præcedit esse ; sed potius est ibi processus actus ab actu, et puri actus a puro actu, prout ista superius suis locis diffusius sunt expressa. — Patet igitur ex prædictis, quod principium in divinis semper dicitur relative : sed dum persona vocatur principium alterius divinæ personæ, notatur relatio notioque realis ; dum vero Deus Trinitas seu quæcumque divina persona appellatur principium creaturæ, insinuatur relatio rationis in Deo, atque realis in creaturis.

dist. II, q. 5, etc.

QUÆSTIO II

Secundo quæritur, **An principium dicatur univoce de Deo respectu unius personæ ad aliam, et respectu ad creaturam ; an etiam univoce accipiatur principium, dum Pater dicitur principium Filii, et quum ipse Pater ac Filius feruntur principium Spiritus Sancti.**

Videtur quod non. Primo, quia nihil univoce convenit Deo et creaturis ; alia etiam ratione, notione et relatione dicitur Pater principium Filii, et alia Spiritus Sancti. — Secundo, æternum et temporale non univocantur in aliquo. Sed Pater est principium Filii ab æterno, creaturarum autem ex tempore.

In oppositum est, quod una et eadem ratione Pater dicitur principium Filii, principium Spiritus Sancti, et principium creaturarum. Dicitur enim principium Filii, sicut jam patuit, quoniam Filius ab ipso procedit. Eadem autem ratione dicitur principium Spiritus Sancti et etiam creaturæ. Ideo dicit S. Basilius, quod Filio commune est cum creaturis, accipere esse a Patre.

Ad hoc respondet Albertus : Principium dupliciter accipi potest. Primo, a communi ratione accipiendi ab alio : et hoc commune, seu ratio ista communis, convenit principio æterno et temporali per prius et posterius, ut innuit Basilius. Hoc quoque commune univocum est ad generationem et spirationem, id est, univoce competit

Patri respectu productionis Filii et productionis Spiritus Sancti, univocatione non generis vel speciei, quoniam in divinis non est ratio universalis, sed proportionis : quæ proportio fundatur super hoc commune, quod sicut Filius non a se sed ab alio habet essentiam, ita et Spiritus Sanctus. Si autem accipiatur ratio principii a speciali modo accipiendi, videlicet per generationem aut spirationem vel creationem, tunc triplici ratione diceretur de tribus. — Quamvis ergo nihil univocum sit æterno et temporali, aliquid tamen est eis analogum analogia frequenter prætacta. Et hoc est æquivocum in hoc quod potest inducere locum sophisticum qui est æquivocatio; sed non est æquivocum per casum et fortunam, sed secundum prius et posterius dictum. Et hoc innuunt S. Basilii verba, dicentis quod accipere, cum omni creatura commune est Filio; habere autem per naturam, ejus est qui solus ex natura est Patris. Itaque respectus ille in communi, analogice unus est. Hæc Albertus.

Circa hæc loquitur Alexander : Principium secundum hos tres modos non æquivoce dicitur, sed secundum analogiam, hoc est secundum prius et posterius secundum intelligentiæ rationem, hoc est secundum ordinem intelligendi. Esse namque alicujus principium, idem est quod origo ad illud. Esse autem origo ad alium, est vel ex substantia propria vel non de substantia. Si non de substantia, sic dicitur principium creaturæ Trinitas ipsa. Si de substantia, hoc est vel per modum naturæ et per generationem, sicque Pater est principium Filii; vel per modum voluntatis et spirationem, et sic Pater et Filius sunt principium Spiritus Sancti. — Si autem objiciatur, quod paucitas seu pluralitas suppositorum non mutat nominis rationem : nam homo univoce dicitur de paucis et multis individuis suis. Sed principium modis præfatis acceptum, non differt nisi secundum paucitatem et pluralitatem suppositorum, videlicet quoniam A solus Pater est principium Filii, Pater et Filius sunt principium Spiritus Sancti, Pater vero et Filius et Spiritus Sanctus sunt principium creaturarum. Dicendum, quod principium in divinis non solum differt secundum paucitatem et pluralitatem suppositorum, sed secundum rationem principii, eo quod principium uno modo est de substantia sua producens alterum, alio modo ex nihilo. Producere autem de se et producere ex nihilo aut ex alio, sunt actus differentes ratione et definitione. B Hæc Alexander.

Insuper de hac et præcedenti quæstione scribit Bonaventura : Nomen aliquod accipi differenter in divinis, potest esse tripliciter : primo, quoad suppositum ; secundo, quoad significatum ; tertio, quantum ad connotatum. Primo modo differenter accipitur nomen hoc, Deus, quum dicitur, Deus est trinitas, et, Deus generat : quia in prima accipitur pro natura, in secunda pro persona. Et hoc non inducit aliquam multiplicitatem aut æquivocationem. Se- C cundo modo contingit nomen differenter accipi quantum ad significatum, secundum quod nomen in una sui acceptione significat essentiam, in alia personam : sicut hoc nomen, pater, quum dicitur, Pater unigeniti Filii, et, Pater noster. Et hoc inducit æquivocationem, quoniam est diversitas significationis non in re ipsa, sed in significando. Tertio modo contingit nomen differenter accipi ratione connotati : quemadmodum principium dictum essentialiter, connotat effectum in creatura ; D dictum vero personaliter, nil connotat creatum. Et istud inducit multiplicitatem secundum analogiam, non secundum æquivocationem. Secundum analogiam quidem, quoniam nomen accipitur pro diversis seu diversa importat quæ non habent nisi unitatem proportionis : idcirco necesse est ibi incidere analogiam ; non æquivocationem : quia æquivocatio plures habet institutiones, atque pro qualibet determinate accipitur, ut in hoc nomine, canis ; sed non ita se habet principium, quia impo-

situm est ab actu producendi aut principiandi, non creandi, nec generandi. Hinc sicut producere, de productione unigeniti Filii et de productione creaturæ non dicitur æquivoce, sed analogice ; ita et nomen hoc, principium, secundum has tres comparationes accipitur differenter. Hæc Bonaventura.

Idem Petrus : et addit quod quamvis hoc tertio modo sit analogia, si tamen accipiamus Creatorem et creaturam quantum ad res, est æquivocatio, quia res illæ maxime distant et differunt ; sed quantum ad rationes imponendi nomina, potest ibi esse convenientia aliqua et analogia secundum prius et posterius. Hæc Petrus.

Porro positio Thomæ prorsus concordat præinductæ responsioni Alberti. Attamen quoniam planior est, breviter est tangenda. Idem, inquit, judicium est de principio et origine super quam ratio fundatur principii. Potest autem origo considerari dupliciter. Primo, secundum communem rationem originis, quæ est aliquid ab alio esse : sicque una ratio est communis ad originem personarum et creaturarum, non communitate univocationis, sed analogiæ ; conformiter nomen principii. Considerari etiam potest secundum determinatum modum originis : et ita sunt diversæ ac speciales rationes originis atque principii. Verum hoc non facit æquivocationem : imo sic, secundum Philosophum, ratio animalis secundum unumquodque, id est secundum quamlibet speciem ejus, est alia. Hæc Thomas in Scripto.

Richardus quoque concordat, dicendo : Principium non dicitur univoce de Deo respectu emanationis personæ et respectu creaturæ, quia ratio principii non invenitur æqualiter utrobique. Principiatio namque creaturarum est quasi quid exemplatum a principiatione personæ divinæ : per prius ergo reperitur ratio principiationis in productione personæ quam creaturæ. Nec tamen dicitur pure æquivoce, quoniam major exstat illa communitas quam vocis solius. Ratio ergo principii analogice

A dicitur de Deo prout est principium divinæ personæ et prout est principium creaturæ. Et loquor de principio ratione habitudinis suæ, non ratione potentiæ in qua radicatur hæc habitudo. — Si autem objiciatur : id quod convenit divinæ essentiæ et personæ, convenit eis univoce, quemadmodum essentia et persona sunt idem. Sed producere ad intra convenit Deo ex parte personæ ; creare vero, essentialiter et ex parte naturæ. Ergo hi actus conveniunt Deo univoce. Dicendum, quod
B major est vera quando aliquid absolutum dicitur de utroque, sicut quum dicitur, Essentia est æterna, et persona est æterna ; et item, quando aliquid dicitur de utroque per relationem ad creaturam, ut si dicatur, Deus est principium creaturæ, Pater est principium creaturæ : quia tunc ratio principii est eadem utrobique. Sed ita non est quum aliquid dicitur de una persona per relationem ad aliam, et de essentia in relatione ad creaturam. Hæc Richardus.

C Præterea Scotus videtur a dictis aliqualiter dissentire. Loquendo, inquiens, de principio quo quis producit, sic non univoce dicitur ; sed principium essentiale dicit respectum ad extra et relationem rationis, et in quantum est principium originis ad intra, est realis relatio. Talia vero non habent univocum aliquod, sicut nec homo mortuus et homo vivus. Nam relatio rationis est relatio secundum quid. Si autem loquamur de principio personalitatis prout dicitur de generante et spirante, sic
D est univocum principium, quemadmodum relatio dicitur univoce de paternitate et filiatione, similiter generatio, productio et spiratio dicuntur univoce. Unde de istis est conceptus communis, non tantum vox, sed salvatur conceptus talis in hoc et in illo principio. — Si autem objiciatur, quod principiatio Filii est per modum intellectus, et principiatio Spiritus Sancti per modum voluntatis, quæ non sunt ejusdem sed alterius rationis : ergo principium respectu generationis et spirationis prædica-

tur æquivoce. Respondendum, quod principium ad extra et ad intra non sunt rationis ejusdem, sed emanationes illæ ad intra sunt ejusdem rationis, non sicut res ejusdem speciei, sed sicut genus est principium idem commune. Unde sicut homo et leo habent aliquod commune *in quid,* ut animal, quod prædicatur de eis *in quid,* quamvis differant sub animali propriis rationibus; sic principiare Filium et principiare Spiritum Sanctum propriis rationibus differunt, et tamen habent principium commune univocum *in quid.* Hæc Scotus.

Cujus responsio videtur dissonare a positione Alexandri et Alberti, dicentium quod principium in divinis dicitur univocè respectu generationis et spirationis, non univocatione generis aut speciei, sed proportionis. Hæc tamen dissensio in se parva videtur, et forsitan magis consistens in modis loquendi quam in re.

Durandus demum hic infert opinionem quorumdam qui dicunt quod nomen principii dicitur univoce, quum Deus dicitur principium creaturarum et una persona fertur principium alterius personæ divinæ. Quod probant sic : Quod non variat conceptum minus communem, non variat conceptum magis communem. Quæ enim sunt unus triangulus, sunt una figura, non econverso, ut quinto Metaphysicæ patet. Sed causa est minus commune quam principium. Ergo quod non variat conceptum causæ, non variat conceptum principii. Sed causare in aliena natura et in propria, non variat conceptum causæ. Nam causa univoca et causa æquivoca ad idem pertinent genus causæ et univoce, scilicet ad genus causæ efficientis. Ergo principiare in natura sua ut in divina, et in natura aliena sicut creata, non variat conceptum causæ quin hinc inde exsistat univocus. Sed istud non valet, quoniam principiare in natura sua vel aliena, dummodo utraque differat secundum numerum, non variat rationem causæ neque principii; tamen principiare in natura sua eadem secundum numerum, variat rationem principii variatione quæ est secundum quid et simpliciter. — Idcirco dicendum, quod principium dicitur analogice in divinis respectu unius personæ ad aliam et respectu creaturarum. Eadem quippe ratio est de potentia et de principio, quum potentia sit principium transmutandi aliud, vel transmutandi ab altero. Sed potentia non dicitur univoce de potentia creandi et de potentia generandi in Deo : alioqui potentia generandi contineretur sub omnipotentia sicut creandi potentia. Ergo principium non dicitur univoce de principio generandi ac spirandi, quæ intrinsece sunt in Deo, et de potentia creandi, sed analogice. Hæc Durandus.

Postremo, ad intelligendum hæc confert quod hic scribit Ægidius : Tam divinarum personarum quam creaturarum emanatio est a Deo per intellectum et voluntatem ; diversimode tamen, quoniam actus intelligendi quo Deus intelligit se, et actus volendi quo vult se, est ratio intelligendi volendique alia, et per consequens causandi ea. Porro intelligendo se producit Filium, et volendo se producit Spiritum Sanctum : sicque productio divinarum personarum est causa et ratio productionis creaturarum. Non ergo eadem ratione producit ad intra et ad extra, nisi secundum prius et posterius. Hæc Ægidius, qui ista prolixissime scribit.

Objectorum solutio patet ex dictis.

QUÆSTIO III

Tertio quæritur, **De quo per prius dicatur in Deo principium, an respectu emanationis ad intra, vel potius respectu productionis ad extra.**

Et ex dictis sequi videtur, quod per prius respectu emanationis ad intra, quum illa sit prior et dignior, exemplar quoque et causa principiationis ad extra. Verum-

tamen ad hoc videntur diversi diversimode respondere.

Itaque Thomas respondet in Scripto : Processio creaturarum ex processione est divinarum personarum : hinc absolute loquendo, per prius dicitur principium respectu personæ et productionis ad intra, quam respectu creaturarum. Verumtamen intuendum, quod in principio secundum quod dicitur respectu creaturæ, est considerare ipsam habitudinem ad creata, quæ temporalis est, et id in quo habitudo illa fundatur, videlicet virtus et operatio Dei, in quibus tamen non est ratio principii ad extra, nisi quasi habitualiter : sicque secundo modo considerando principium, ipsum principium per prius dicitur respectu creaturæ, quam respectu divinæ personæ, cujus principii ratio consistit in proprietate. Et istud est verum per modum quo secundum intellectum essentiale dicitur prius notionali; sed hoc non est nisi secundum quid. Hæc Thomas.

Concordat omnino Albertus, ponitque simile de potentia generandi et potentia creandi, ut dictum est supra.

Circa hæc ait Durandus : Principium (inquiens) dupliciter accipi potest : primo, pro eo quod est ratio productivi; secundo, pro actuali habitudine seu relatione producentis ad productum. Si igitur primo modo sumatur principium, prius competit in divinis respectu creaturarum : quoniam creaturæ plus participant de ratione causati et principiati, quam persona divina producta. Creatura namque est aliud a Creatore; non autem persona producta, a persona divina producente. Si vero principium accipiatur pro actuali habitudine seu relatione principii productivi ad productum, sic principium per prius dicitur respectu personæ divinæ productæ, quum habitudo et relatio inter personas sit realis et æternalis, relatio autem Dei ad creaturas est solum relatio rationis. Hæc Durandus.

Cujus verba non videntur posse salvari. De ratione enim veræ productionis non est substantialis distinctio inter producentem atque productum, sed sufficit distinctio personalis. Imo ut Alexander, Thomas, Bonaventura et alii quidam declarant, ad perfectissimam emanationem atque verissimam generationem id pertinet ut genitum ac productum eamdem numero naturam habeat cum gignente, ut sit ei plenarie simile et æquale, sicut est in divinis, quamvis ad hoc cognoscendum naturalis ratio non pertingat, nec in creaturis ita inveniatur. Quemadmodum ergo paternitas et generatio, teste Apostolo, per prius convenit Deo quam creaturis, quamvis Filius in divinis non distinguatur substantialiter a Patre; ita et productio, quamvis producentis et producti una numero sit natura. Ad hoc valent et aliæ rationes ad hoc probandum inductæ. Rursus, sicut fecunditas convenit Deo eminentius per comparationem ad emanationem ad intra, quam quoad creaturarum productionem, sic et ratio principii et activa productio. Hinc substantialis identitas producti cum producente, rationem et perfectionem productivi principii seu productionis ac principii non minuit, sed complet et perficit. Hinc Ægidius et Richardus absolute concedunt, quod principium in divinis per prius dicitur respectu divinæ personæ, præsertim quia esse principium divinæ personæ competit ab æterno personæ divinæ producenti.

Ephes. III, 15.

Postremo de hoc Alexander sic loquitur : Quæritur cui primo conveniat ratio principii. Ad quod potest absolute dici, quod principium per prius dicitur de principio generationis quam creationis; tamen quoad humanam intelligentiam est econtra, quoniam ordinem æternorum non noscimus nisi per ordinem creaturarum. — Quæritur etiam, utrum principium prout dicitur essentialiter, prius sit secundum ordinem intelligendi, quam principium secundum quod dicitur notionaliter. Dicendum, quod duplex est ordo intelligendi. Unus secundum apprehensionem naturalis

rationis : sicque ratio principii essentialiter sumpti est prior, quoniam ratio naturalis prius accipit de essentia quod sit principium absolute, quam intelligat quod in divinis persona principium sit personæ. Alius ordo est secundum fidei apprehensionem : et sic prior est ratio principii notionaliter dicti. Fides etenim docet personam prius esse principium divinæ personæ, quam personam seu Deum esse principium creaturæ. Hæc Alexander.

QUÆSTIO IV

Quarto quæritur, **An sit una proprietas aut notio in Patre et Filio, secundum quam dicuntur principium Spiritus Sancti, utpote communis spiratio.**

Videtur quod non. Primo, quoniam una et eadem notio non est nisi in uno subsistente : Pater autem et Filius sunt duæ subsistentes personæ. Non est ergo in eis notio una. — Secundo, agere est suppositi seu personæ. Si ergo Patri ac Filio una et eadem convenit actio, puta activa spiratio, videtur quod sint una persona.

In contrarium sunt quæ scribuntur in littera atque communis theologorum doctrina.

Ad hoc Alexander respondet : Pater et Filius spirant Spiritum Sanctum secundum aliquid unum in eis, ut docet Isidorus in libro suo de Trinitate, Anselmus quoque in libro de Processione Spiritus Sancti. Ad quod etiam in littera adducuntur testimonia Augustini. Pater enim et Filius sunt unum in natura et in voluntate ac in potentia spirativa : sicque ab eis procedit amor amborum immediate a voluntate eorum non essentialiter sed notionaliter sumpta, ut jam ante sæpius dictum est clarius. Etenim Spiritus Sanctus est amor et emanatio voluntatis. Hæc Alexander.

A Thomas quoque hic scribit : Una numero notio est Patris ac Filii secundum quam dicuntur et sunt principium, imo et unum principium, Spiritus Sancti. Distinctionem enim rerum secundum formam non invenimus nisi dupliciter : primo, secundum quod commune distinguitur per plures rationes aut differentias speciales, quemadmodum genus dividitur in species plures; alio modo, secundum quod natura specialis distinguitur in plura secundum numerum. Hic autem secundus modus non
B potest esse in divinis. Primo, quoniam multiplicatio unius speciei secundum numerum non est ex aliquo formali adjuncto, sed ex principio materiali diviso : ratio namque speciei specialissimæ constituitur per adventum ultimæ formæ. In divinis vero non consistit materia. Quumque natura communis non multiplicetur nisi secundum esse quod in individuis habet, eo quod tota quidditas in specie sit completa, in divinis autem non est nisi unum esse; non potest aliquid secundum ratio-
C nem specialem in divinis sumptum multiplicari numero. Relinquitur ergo quod quidquid est in divinis, aut remaneat indistinctum et numero unum, sicut divina essentia tribus personis communis; vel habeat rationem communem distinguibilem secundum plures rationes speciales, sicut relatio communis est tribus, non tamen una numero. Quum ergo spiratio dicat specialem rationem principii secundum specialem modum originis, impossibile est quod ipsa sit nisi una in Patre et Filio.
D Hæc Thomas.

Verum contra hæc solito sibi more instat Ægidius, quia relatio sicut et accidentia communiter, quamvis non habeant materiam ex qua, habent tamen materiam in qua; quumque communis spiratio conveniat Patri et Filio, qui sunt duo supposita, in quibus est ipsa spiratio tanquam in materia, videretur secundum hæc, quod penes illa supposita numeraretur. Sed ista objectio non est apta, quum in divinis relatio non sit accidens, nec in

aliquo ut in materia, imo est subsistens persona.

Verumtamen Thomas hoc loco in solutione tertii argumenti effatur : Ex hoc quod Pater convenit cum Filio in aliqua notione, videlicet communi spiratione, non dicitur magis unum esse cum Filio quam cum Spiritu Sancto. — Hoc autem non videtur posse defendi, quoniam istud est per se notum et omnibus clarum, quod sicut entia tanto minus unum sunt, quanto plus ab invicem disconveniunt; sic tanto plus unum sunt, quanto magis in aliquo conveniunt : et hoc in divinis potissime ita est, ubi nullum est accidens. Propter quod convenientia personarum non attenditur nisi in his quæ realiter idem sunt cum personis. Unde et activa spiratio Patri Filioque communis, est realiter ipse Pater et Filius secundum quod sunt unum spirativum principium Spiritus Sancti, seu duæ personæ in una notione et actione communicantes, aut aliquid tale, prout hoc aptius atque formalius exprimi poterit.

Ex quibus patet ad objecta solutio. Verum est enim quod Pater et Filius in quantum in notione ista communicant, sunt unum subsistens principium spirativum, sicut et tres supersanctæ personæ in quantum unus creator et in quantum in una potentia creativa ac creatione activa convenientes, sunt unum subsistens principium creativum : non tamen sunt una persona, nec Pater et Filius sunt una persona, quamvis unum principium, unus creator, et ut aliqui dicunt, unus spira-
dist. xi, q. 3. tor. Hæc autem superius declarata sunt plenius.

Præterea quæri hic posset, an Pater et
ibidem. Filius sint unum principium Spiritus Sancti; et si unum principium, an sint etiam
dist. xi, q. 4. idem principium; et rursus, an sint unus et idem spirator. Ad quæ supra responsiones doctorum sunt introductæ.

A Postremo Richardus hic quærit, an sit peccatum aliquid veritati contrarium opinari de principiatione Spiritus Sancti. Hæc autem quæstio similis est quæstioni superius motæ, an liceat de notionibus con- dist. xxvi,
traria opinari. Imo quæstio ista Richardi q. 5.
reipsa eadem esse videtur quæstioni supra tom. XIX,
inductæ, an mortaliter peccent qui negant p. 463A' et s.
Spiritum Sanctum a Filio quoque procedere. Itaque ad propositam quæstionem respondet Richardus : Opinari aliquid veritati contrarium de principiatione Spiri-
B tus Sancti, quantum ad id quod nobis de ea in Scripturis expressum est vel ab Ecclesia determinatum, est peccatum erroris; et si adsit pertinacia defendendi, est hæresis. Si autem sit aliquid verum ad principiationem pertinens Spiritus Sancti, quod non habeatur in Scriptura, nec expresse determinatum sit ab Ecclesia : sic opinari aliquid illi veritati contrarium, antequam videatur ad talem opinionem sequi contrarium aliquid veritati expressæ in Scripturis aut determinatæ ab Ecclesia
C de principiatione Spiritus Sancti, potest esse sine peccato, si talis opinio non sit pertinaciæ juncta, nec procedat ex negligentia inquirendi quod verum est; sin autem, esset peccatum. Hæc Richardus. — Videtur quoque quibusdam, quod invincibilis error excusat simplices et indoctos.

Quæritur item hic, an esse principium creaturarum conveniat Deo ab æterno vel ex tempore. Ad quod Alexander, Albertus et Bonaventura respondent, quod si Deus
D dicatur principium creaturarum a potestate seu quasi ab habitu aut habituali virtute creandi, convenit ei ab æterno ; si autem dicatur principium creaturarum ab actu creandi, non convenit ei nisi ex tempore. Et quia communiter sumitur principium creandi ab actu creationis, idcirco in littera dicitur quod convenit Deo ex tempore esse principium creaturarum.

DISTINCTIO XXX

A. *De his quæ temporaliter de Deo dicuntur et relative secundum accidens, quod non Deo, sed creaturis accidit.*

SUNT enim quædam quæ ex tempore de Deo dicuntur eique temporaliter conveniunt sine sui mutatione, et relative dicuntur secundum accidens, non quod accidit Deo, sed quod accidit creaturis : ut creator, dominus, refugium, datum vel donatum, et hujusmodi. De his Augustinus in quinto libro de Trinitate ait : Creator relative dicitur ad creaturam, sicut dominus ad servum. Aug. de Trinitate, lib. v, n. 14 et 17. Item : Non aliquem moveat quod Spiritus Sanctus quum sit coæternus Patri et Filio, dicitur tamen aliquid ex tempore, veluti hoc ipsum quod donatum diximus. Nam sempiterne Spiritus Sanctus est donum, temporaliter autem donatum. Et si dominus non dicitur nisi quum habere incipit servum, etiam ista appellatio relativa ex tempore est Deo. Non enim sempiterna creatura est, cujus ille dominus est. Ergo dominum esse, non sempiternum habet, ne cogamur etiam creaturam sempiternam dicere : quia ille sempiterne non dominaretur, nisi etiam ista sempiterne famularetur. Sicut autem non potest esse servus qui non habet dominum, sic nec dominus qui non habet servum.

B. *Oppositio, quod non ex tempore sit dominus, quia est dominus temporis, quod non est ex tempore.*

Sed hic aliquis dicet, quod non ex tempore competit Deo hæc appellatio qua dicitur dominus, quia non est tantum dominus rerum quæ ex tempore cœperunt, sed etiam illius rei quæ non cœpit ex tempore, id est ipsius temporis : quod non cœpit ex tempore, quia non erat ante tempus quam inciperet. Et ideo non cœpit esse dominus ex tempore. Ad quod dici potest, quia licet non cœperit ex tempore dominus esse temporis, cœpit tamen esse dominus temporis, quia non semper fuit tempus ; et ipsius hominis ex tempore cœpit esse dominus.

De hoc Augustinus in eodem libro continue ita ait : Quisquis exstiterit qui Ibid. n. 17. æternum Deum solum dicat, tempora vero non esse æterna propter varietatem et mutabilitatem, sed tamen ipsa tempora non in tempore esse cœpisse, quia non erat tempus antequam tempora inciperent, et ideo non in tempore accidere Deo ut dominus esset, quia ipsorum temporum dominus erat, quæ utique non in tempore esse cœperunt : quid respondebit de homine, qui in tempore factus est, cujus utique dominus non erat antequam esset ? Certe ut dominus hominis esset, ex tempore

accidit Deo. Et ut omnis amoveatur controversia, certe ut tuus dominus esset vel meus, qui modo esse cœpimus, ex tempore habuit. Quomodo ergo obtinebimus, nihil secundum accidens dici Deum? nisi quia ipsius naturæ nihil accidit quo mutetur : ut ea sint accidentia relativa, quæ cum aliqua mutatione rerum de quibus dicuntur, accidunt, sicut amicus relative dicitur. Non enim amicus esse incipit, nisi quum amare cœperit : fit ergo aliqua mutatio voluntatis, ut amicus dicatur. Nummus vero, quum dicitur pretium, relative dicitur; nec tamen mutatus est quum esse cœpit pretium, nec quum dicitur pignus, et hujusmodi. Si ergo nummus potest
* sine ulla nulla * sui mutatione toties dici relative, ut neque quum incipit dici neque quum desinit, aliquid in ejus natura vel forma qua nummus est, mutationis fiat : quanto facilius de illa incommutabili Dei substantia debemus accipere, quod ita dicatur relative aliquid ad creaturam, ut quamvis temporaliter incipiat dici, non tamen ipsi substantiæ Dei accidisse aliquid intelligatur, sed illi creaturæ ad quam dicitur?
Ps. XLV, 2. Qualiter etiam refugium nostrum dicitur. Refugium enim nostrum dicitur Deus relative : ad nos enim refertur, et tunc refugium nostrum fit, quum ad eum refugimus. Numquid tunc fit aliquid in ejus natura, quod antequam refugeremus ad eum non erat? In nobis ergo fit aliqua mutatio, qui ad eum refugiendo efficimur meliores; in illo autem nulla. Sic et pater noster esse incipit, quum per ejus gratiam
Joann. I, 12. regeneramur, qui dedit nobis potestatem filios Dei fieri. Substantia ergo nostra mutatur in melius, quum filii ejus efficimur. Similiter et ille pater noster esse incipit, sed nulla suæ commutatione substantiæ. Quod ergo temporaliter dici incipit Deus quod antea non dicebatur, manifestum est relative dici : non tamen secundum accidens Dei, quod aliquid ei acciderit, sed plane secundum accidens ejus ad quod dici aliquid Deus incipit relative.

Ex his aperte ostenditur, quod quædam de Deo temporaliter dicuntur relative ad creaturas sine mutatione Deitatis, sed non sine mutatione creaturæ : et ita accidens est in creatura, non in Creatore. Et appellatio qua creatura dicitur relative ad Creatorem, relativa est, et relationem notat quæ est in ipsa creatura; appellatio vero illa qua Creator relative dicitur ad creaturam, relativa quidem est, sed nullam notat relationem quæ sit in Creatore.

C. *Hic solvitur quæstio qua quærebatur, utrum Spiritus Sanctus dicatur datum relative ad se, quum ipse det se.*

Cf. dist. XVIII M. Hic potest solvi quæstio superius proposita, ubi quærebatur, quum Spiritus Sanctus datum dicatur vel donatum (quod autem datur, refertur et ad eum qui dat, et ad illum cui datur), et quum Spiritus Sanctus det se ipsum, utrum ad se ipsum relative dicatur, quum dicitur dari vel donari. Cui quæstioni respondentes, dicimus Spiritum Sanctum dici datum vel donatum relative et ad dantem et ad illum cui datur. Dans autem sive donator, est Pater cum Filio et Spiritu Sancto. Nec tamen dicimus Spiritum Sanctum referri ad se; sed appellatio dati vel donati refertur et

ad dantem et ad recipientem : quia non potest aliquid dici datum, nisi ab aliquo et alicui detur. Quum autem Spiritus Sanctus dari a se vel datus a se dicitur, relative quidem dicitur ad illum cui datur, et est appellatio relativa, et in illo cui datur mutatio fit, non in dante.

SUMMA

DISTINCTIONIS TRICESIMÆ

IN præcedentibus quibusdam distinctionibus tractatum est de his quæ relative
Cf. dist. XXVI, XXVII. dicuntur de Deo relatione reali, ratione emanationis ad intra et immanentis. Hic tractatur de his quæ Deo conveniunt relative relatione rationis quantum est ex parte Dei et ex parte emanationis ad extra : propter quod dicuntur de ipso per causam seu habitudinem, atque ex tempore. Itaque circa hoc quærit, opponit et solvit; ac tandem in fine distinctionis respondet ad quæstionem superius motam, non solutam.

QUÆSTIO PRIMA

HIc quæritur, **An aliquid conveniat invariabili Deo ex tempore seu de novo atque per accidens.**

Videtur quod non. Primo, quoniam sicut enti mutabili, prorsus instabili, diversa conveniunt ratione suæ instabilitatis; sic enti invariabili, æternaliter uniformi, semper conveniunt eadem. Quum ergo Deus gloriosus et excelsus sit summe incomparabiliterque invariabilis et uniformissime habens se, semper eadem prædicantur de eo, et nunquam quidquam de novo. — Secundo, prædicatum affirmativum insinuat aliquid inesse aut convenire subjecto. Quidquid vero est in Deo aut convenit ei, est ipsemet Deus, nec realiter differt ab ejus essentia. Sed nullum temporale est Deus, nec aliquid tale prædicatur de æterno : ergo nihil de novo aut ex tem-
A pore convenit Deo. — Tertio, si talia prædicantur de Deo, aut prædicantur per se, aut per accidens : si per se, ergo ab æterno competunt ei; si per accidens, ergo aliquid accidit Deo, et accidens est in eo.

Ad ista respondet Albertus : Multa ex tempore conveniunt Deo, nec prædicantur de eo per accidens, nec uno modo, sed quædam per causam, sicut ipse dicitur salus nostra, quia est causa nostræ salutis; quædam per habitudinem relationem-
B ve rationis, ut quum dicitur creator, rex, dominus noster. Proprie namque loquendo, non eodem modo Deus dicitur salus nostra, et dominus noster. Hujusmodi tamen prædicata quantum ad id quod prædicant, sunt de convenientibus Deo per se seu substantialiter, quoniam prædicant et designant substantiam Dei; quantum vero ad modum prædicandi aut significandi, prædicant eam ut habentem se ad aliud quod deduxit in esse, nec hoc ponitur in Deo quasi quid novum aut acci-
C dentale in ipso, sed in dependentia rei causatæ ad ipsum : quum enim hujusmodi dependentiam intelligere nequeamus nisi intelligamus aliquo modo habitudinem Dei ad creaturam, ideo nominamus essentiam Dei in habitudine illa. — Quod si quæsieris, an aliquid in re, hoc est in Deo, correspondeat habitudini seu dependentiæ aut intellectui illi, dicendum quod imo, videlicet verissima actio Dei qua creaturam produxit, conservat aut regit : quæ actio Dei quamvis sit ejus substantia, non
D tamen eodem modo significatur, et ille modus significandi importatur in nomine. — Si rursus quæratur, an tale prædicatum sit per se conveniens Deo : dico, quod hoc convenit Deo per se quod sit creator, quoniam convenit ei soli; nec tamen oportet

quod semper seu ab æterno : quia hoc nomen, creator, nominat causam agentem per intellectum et voluntatem; ideo quamvis soli conveniat Deo, et gratia essentiæ ac omnipotentiæ suæ, non tamen ab æterno, quoniam libere agit. Quidam vero dicunt, quod convenit Deo per accidens, et distinguunt duplex *per accidens,* scilicet, accidens inhærens, et accidens gratia alterius conveniens, quod est extraneum, nec propter se inest vel non per se : sicque dicunt, quod convenit Deo esse creatorem gratia connotati in creatura, et non gratia B sui. Sed hoc ego non audeo dicere quod Deo conveniat aliquid non gratia sui, quoniam connotato potius convenit esse gratia divinæ essentiæ, quam econtra. Idcirco mihi videtur, quod hujusmodi verba seu nomina designant divinam essentiam cum habitudine ad creatum in modo significandi cui subest actus primi agentis : qui actus quamvis sit idem substantialiter cum Deo, tamen aliter significatur, et convenit Deo gratia potentiæ suæ agentis. Nec tamen convenit ab æterno, quo- C niam habitudinem illam quam simul cum essentia divina importat, non facit intellectus noster sine creatura ad quam Creator se habet : qui licet uno modo se habeat ab æterno, et non modo creet, modo non creet, quantum ad se, ut scilicet in se ipso unquam aliter et aliter se habeat; nihilo minus creatura modo creatur, non ante : et hoc, propter sapientiam Dei prædeterminantem ac præordinantem exitum creaturarum in esse. Idcirco non sequitur quod semper Deo conveniat : quoniam ali- D ter est in voluntarie agentibus, aliter in his quæ agunt per solam naturam præter intentionem et voluntatem. Hæc Albertus.

Hæc in Summa sua, libro secundo, ait Udalricus : Nominum significantium substantiam Dei primo et non ex consequenti, quædam solam dicunt divinam substantiam, ut omnia nomina substantialia quæ Deo conveniunt ab æterno; quædam connotant effectum in creatura, ut dominus, rex, creator, quæ dicuntur de Deo creatura exsistente, ad quam Deus significatur referri : nam relativa simul esse oportet. Isti tamen respectus non sunt realiter nisi in creatura. Nam quamvis in *ad aliquid* non sit motus per se, eo quod relativa sint formæ simplices non habentes medium ut possint successive fluere de non esse ad esse, ut requirit natura motus; tamen in *ad aliquid* est motus per accidens : quia realis relatio consequitur motum, quoniam semper fundatur super aliquid absolutum. Nomina autem temporaliter dicta de Deo, significant divinam essentiam sub ratione creantis aut disponentis creaturam. Porro quod necessarium sit multa de Deo dici ex tempore, probatur faciliter. Nam Filius Dei ait : Pater *Joann.* v,
meus usque modo operatur, et ego operor. 17.
Ex novo autem effectu novus innascitur creaturæ respectus ad causam suam agentem. Et hoc significatur dum Deus designatur in nova et temporali habitudine ad creaturam. Horum nominum quædam prædicantur de Deo per causam, sicut quum dicitur : Deus noster, refugium et virtus, *Ps.* xlv, 2.
adjutor, etc. — Hæc Udalricus, qui plura scribit de his : quæ omitto, quia coincidunt cum prædictis.

Verum verbis Udalrici videtur objici posse, quod etiam substantiæ separatæ, in quibus non est motus proprie (successivus præsertim) secundum philosophos, habent realem relationem ad Deum, quæ non videtur consecuta motum hujusmodi, nec per motum talem innata.

Consonat Thomas : Necesse est, inquiens, aliqua de Deo dici ex tempore. Quum enim esse cujuslibet rei fluat a Deo, non solum esse universi, sed et cujuslibet partis ejus, oportet quod Deus designetur cum habitudine principii ad ea quæ sunt ab ipso. Imo etsi mundus ponatur semper fuisse, ut quidam senserunt philosophi, oportet quod nomina designantia habitudinem illam, non ab æterno dicantur de Deo : quia relatio secundum actum, exigit duo extrema actualiter esse. Idcirco non potest Deus referri ad creaturam ut actua-

le principium creaturæ, nisi creatura exsistente in actu : quod non semper fuit, sed ex tempore. Hoc autem non contingit de aliis quæ absolute dicuntur de Deo, quod scilicet dicantur de eo ex tempore : quia quæ absolute dicuntur, secundum proprias rationes aliquid ponunt in eo de quo prædicantur, ut quantitas, qualitas. Unde nihil horum invenitur quod non realiter sit in eo de quo vere ac proprie prædicatur. Hinc non possunt de aliquo ex tempore dici, nisi id mutetur per susceptionem ejus quod ante non habuit. Relatio autem ex sua ratione non habet quod ponat aliquid in eo de quo dicitur, sed dicit habitudinem tantum ad aliud : unde ut dictum est, invenitur relatio aliqua non exsistens realiter in eo de quo dicitur. Idcirco in talibus habitudines illæ de novo dicuntur de aliquo non per sui mutationem, sed illius ad quod dicitur.

Quum ergo objiciatur, quoniam nomina illa quæ ex tempore prædicantur de Deo, aut conveniunt ei per se, aut per accidens : dicendum, quod secundum Magistrum, ista prædicantur per accidens, non quod sit in Deo, sed in creatura. Verumtamen advertendum, quod in istis nominibus duo considerantur, videlicet habitudo sive relatio, et id super quod fundatur in Deo : quemadmodum habitudo creationis activæ habet pro fundamento in Deo virtutem divinam, cujus est educere res in esse de nihilo. Si ergo consideretur hoc quod habent pro fundamento, dicuntur per se, et Deo conveniunt ab æterno quantum ad illud, quia essentia, virtus et operatio ab æterno est in Deo. Sed quantum ad habitudinem, per accidens dicuntur de Deo. Accidens vero dupliciter sumitur : primo, pro natura accidentis condivisa substantiæ, sicque in Deo nullum est accidens; secundo, pro eo quod convenit per aliud, prout dicimus quod album ædificat per accidens, quia adjungitur ei quod per se est causa ædificationis, videlicet ædificatori : sicque per accidens convenit Deo referri ad aliud extra se. Non enim dicitur relative nisi quoniam aliud refertur ad ipsum, quemadmodum quinto Metaphysicæ ait Philosophus, quod scibile dicitur relativum non quia ipsum refertur, sed quia aliud, puta scientia, refertur ad ipsum. Nec tamen sequitur quod habitudo illa quæ designatur in Deo, conveniat alteri per se, sed magis respectus oppositus, qui est esse creaturam, aut esse servum, vel aliquid tale. — Hæc Thomas in Scripto. Qui in hac ultima responsionis suæ particula parumper a præinducta responsione Alberti recedit. Albertus quippe, ut tactum est, ait se dicere non audere, quod aliquid conveniat Deo non gratia sui, sed gratia connotati, quum potius connotato conveniat esse gratia Dei. Pro quorum concordantia apparet dicendum, quod aliquid competat Deo formaliter gratia seu ex parte et habitudine creaturæ, sed efficienter gratia Dei convenit connotato atque creato *esse* et *quod est*.

In prima etiam parte Summæ de hac materia scribit. Quæ (si non fallit memoria) introducta sunt supra : ideo omittuntur hoc loco. (quæst. 13, a. 7; 43, a. 2.) (tom. XIX, p. 513 B, 543 C.)

Petrus demum circa hæc loquitur : Quatuor modis prædicatur aliquid de aliquo. Primo, per essentiam : ut, homo est animal. Secundo, per denominationem seu inhærentiam : ut, homo est albus. His duobus modis aliquid de novo prædicari de aliquo immediate, importat mutationem in illo; et his modis nihil de novo prædicatur de Deo. Tertio modo aliquid prædicatur de alio per causam : ut, dies est sol aut latio solis. Quarto, per habitudinem seu respectum : ut, iste est dexter illi. Hisque duobus modis aliquid de novo prædicari de alio, non importat mutationem, ut patet de dextro ad sinistrum. Primo horum duorum modorum ultimorum prædicantur de Deo illa quæ absolute dicuntur, ut patientia mea, salus mea. Secundo autem horum modorum prædicantur de Deo ea quæ relative conveniunt ei, ut dominus et creator : quæ principaliter significant divinam essentiam, et impor- (*Ps.* LXX, 5; XXVI, 1.)

tant effectum in creatura secundum rem ; ideo quia respectus iste est temporalis, non possunt prædicari de Deo nisi ex tempore ratione partis, sicut totum copulatum interimitur interemptione partis unius. Hæc Petrus.

Insuper Richardus hic scribit diffusius : Illud, inquiens, quod prædicatur de aliquo, aut dicit illius essentiam aut aliquid de essentia, aut aliquod accidens absolutum inhærens, aut causam illius, aut ejus effectum, aut relationem ipsum denominantem, aut actionem illius transeuntem in rem exteriorem, aut actionem alterius passive significatam, aut rem unitam ei de quo dicitur. Primo modo nil convenit Deo ex tempore, quoniam quidquid pertinet ad ejus essentiam, convenit sibi ab æterno. Secundo modo nil prædicatur de Deo ex tempore neque ab æterno, quia in Deo nullum est accidens ; nec tertio modo, quoniam Deus causam non habet. Sed quarto modo, videlicet per effectum, aliquid convenit Deo ex tempore : sicque
Ps. XXVI, 1; LXX, 5. dicitur salus nostra, patientia nostra. Similiter quinto modo, utpote relative, aliquid prædicatur de Deo, videlicet esse dominum, regem, creatorem. Sic et sexto modo, quoniam punit iniquos et incendit damnatos. Itemque septimo modo : ut quum dicimus, Deus vocaliter laudatur, adoratur. Sed et modo octavo aliquid prædicatur : sicut quum dicimus, Deus est homo.

Porro ad id, an aliquid dicatur de Deo per accidens, respondet Richardus : Aliquid dici de Deo per accidens, quadrupliciter potest intelligi. Primo, quod illud sit accidens Deo inhærens : sicque nil prædicatur de Deo per accidens. Secundo, quod illud sit accidens alteri inhærens : sicque aliquid prædicatur de Deo per accidens, ut dominus et creator, quantum ad id quod habitudinem dicunt : quæ habitudo realiter est in creatura, et secundum rationem in Deo. Tertio dicitur aliquid prædicari de Deo secundum accidens, quoniam contingenter, non necessarie, convenit

A ipsi, ut creare, gubernare : quos actus posset non facere. Quarto, quoniam convenit ei ratione naturæ assumptæ, ut esse passum. — Hæc Richardus.

Concordat Bonaventura, dicendo : Aliquid dicitur de aliquo ex tempore dupliciter : primo, quia ipsum est temporale ; secundo, quoniam dicit respectum ad temporale. Primo modo nihil prædicatur de Deo per essentiam, quum ipse sit æternus ; neque per inhærentiam, quia in ipsum non cadit accidens ; sed per causam, quum Deus dicitur patientia nostra ; Ps. LXX, 5. vel per unionem in Christo. Alio modo dicitur aliquid ex tempore, quoniam ratione nominis sui dicit comparationem ad aliquid temporale, ut dominus et creator : quæ tamen de sua principali significatione important essentiam. Dominus enim importat dominium, quod est potestas coercendi subditos : quæ potestas est divina essentia ac summa majestas. Creator quoque significat divinam essentiam. Utrumque vero designat respectum ad creaturam, C connotatque creatum ac temporale. Quoniam ergo quod implicat in se contingens ac necessarium, denominatur totum contingens ; similiter quod includit æternum ac temporale, totum denominatur temporale, propter naturam totius copulati, quod ponit utramque partem, et falsificatur pro parte utraque atque pro altera. Hinc talia dicuntur ex tempore, non ratione principalis significati, sed connotati. Itaque non omne quod dicitur de Deo ex tempore, prædicatur de eo per causam ; sed vel dicitur D per causam, aut per unionem, aut per quamdam comparationem seu relationem. — Si autem objiciatur, quia omne quod prædicatur de Deo est æternum, ergo nullum tale est temporale : distinguendum est, quia æternum tenetur aut adjective aut substantive. Si adjective, sic falsum est : quoniam aliquid prædicatur de Deo cujus duratio non est æterna, ut esse dominum hujus. Si substantive, sic verum est : quoniam sensus est, quod esse quod prædicatur de Deo, sit æternale. Nec ta-

men sequitur, Deus est æternus, ergo et illud sic dictum de Deo est æternum : imo est fallacia accidentis, sicut hic, Creatio est Deus, et Deus est æternus, ergo creatio est æterna. Hæc Bonaventura. A

Ad aliam quæstionis partem idem Doctor respondet : Aliquid dicitur per accidens tripliciter. Primo, per oppositionem ad substantiam, utpote quod inhæret : sicque nihil dicitur de Deo per accidens. Secundo, per oppositionem ad *per se* : et sic dicitur per accidens quod convenit per aliud ab essentia, ut quum dicitur, Paries disgregat visum, quia hoc convenit ei per albedinem. Tertio, per oppositionem ad necessarium, ut creare, justificare. Et de his modis dictum est qualiter Deo conveniant, etc. Hæc idem. B

Præterea Alexander circa hæc scribit diffuse. Nempe quæsito quo quæritur, an Deus cœpit ex tempore esse dominus rerum, respondens : Deus, ait, cœpit esse dominus tempori coæquævorum ex tempore, secundum quod dominus dicitur in actu : quia non potest intelligi creatura nisi intelligatur ens ex nihilo; sicque intelligitur mutabilitas, quæ sine tempore nequit intelligi. Unde non potest intelligi creatura nisi intelligatur tempus : hinc oportet dicere quod Deus cœpit esse dominus temporis simul cum tempore. Sed quoniam intelligere possumus tempus non intelligendo creaturam hanc vel illam, ideo dici potest de aliis creaturis, quod cœpit esse dominus earum ex tempore, quoniam tempus intelligi potest ante creaturam. Cœpit igitur esse dominus temporis cum tempore, aliarum rerum ex tempore. Veruntamen hoc nomen, dominus, quandoque ponitur absolute, et tunc notat essentiam tantum, et ab æterno convenit Deo; quandoque respective, tuncque principaliter designat essentiam, et secundario relationem, et est sensus : Deus est dominus, id est, Deus est Deus cui creatura subjecta est. Similiter nomina ista, creator et consimilia, principaliter significant essentiam, secundario correlationem creaturæ inexsistentem. Est etenim sensus : Deus est creator, id est, Deus est Deus a quo creatura incipit esse. Non tamen hoc nomen, creator, ab æterno convenit Deo. Destruere namque facilius est quam construere, secundum Philosophum. Nam ad hoc quod Petrus sit homo albus, duo necessaria sunt, scilicet, ut sit homo, et ut sit albus; ad hoc autem quod non sit homo albus, sufficit alterum, utpote quod non sit albus. Ita a simili, ad hoc quod Deus sit creator, duo sunt necessaria, utpote, quod sit Deus, et quod ab ipso esse incipiat creatura; ad hoc autem quod non sit creator, sufficit quod ab eo non inceperit creatura. — Præterea, si objiciatur prædictis, quod dominus semper dicitur respective, quia secundum Augustinum quinto de Trinitate, sicut creator relative dicitur ad creaturam, sic dominus ad servum : dicendum, quod dominus semper dicitur respective, sed hoc dupliciter : quia notari potest respectus in habitu, et respectus in actu. Si in habitu, sic convenit Deo ab æterno quod est dominus, id est dominabilis seu dominativus seu potens coercere subditos quandocumque, et est sensus : Deus est dominus, id est, Deus est Deus cui subjicibilis est creatura, sive sit, sive non sit. Si vero notetur respectus in actu, convenit Deo ex tempore, estque idem quod dominator, et est sensus : Deus est dominus, id est, Deus est Deus cui subjecta est creatura. Hæc Alexander. C

Quamvis autem verba hæc Alexandri et præfatorum doctorum sint vera, non tamen sunt ita intelligenda, quasi esse dominum vel creatorem aut regem aut salvatorem, non conveniant divinæ personæ, sed solum essentiæ seu Deo absolute accepto : imo conveniunt unicuique divinæ personæ, nisi quod unigenito Filio specialiter convenit esse salvatorem. Sed ideo doctores affirmant nomina hæc divinam significare essentiam, quia ratione deitatis et essentiæ, non ratione relationis, radicaliter seu fundamentaliter ac principaliter conveniunt Deo et personis; et relatio D

rationis importata in eis fundatur super essentiam et virtutem operationemque Dei communem personis : quæ operatio est realiter divina essentia.

Ex his patet ad objecta solutio. Ad primum enim dicendum, quod invariabilissimo Deo de novo nil convenit per mutationem factam in ipso, sed per hoc quod aliquid de novo aliter habet se ad ipsum. Nec ipse quantum est ex parte ipsius, aliter et aliter habet se ad creata : imo quidquid de novo vel ex tempore operatur in eis, ab æterna et invariabili ejus dispositione ac voluntate procedit. — Ad secundum, quod omnia nomina quæ sic ex tempore prædicantur de Deo, relationem important, secundum Durandum : et quamvis illa relatio non sit realiter in Deo, tamen fundamentum ejus est realiter in eo ; et nomina illa utrumque significant, et ita vere designant quid reale in Deo consistere, quod est virtus et actio creativa, quæ est ipsemet Deus. — Ad tertium patet ex dictis formalis solutio.

QUÆSTIO II

SEcundo solet hic principaliter quæri, **An nomina ista dicta de Deo ex tempore, designent divinam essentiam, seu utrum secundum substantiam dicantur de Deo.**

Verum ad hoc in præcedenti quæstione responsum est, et dictum quod principaliter divinam importent essentiam.

Plenius tamen respondendo, tangam Bonaventuræ solutionem : Aliquid, inquit, prædicari aut dici secundum relationem, contingit dupliciter : primo, secundum rem ; secundo, penes modum. Realis autem relatio triplex est. Aliquando enim fundatur super proprietatem accidentalem, ut similitudo in duplici albedine. Aliquando super dependentiam essentialem, sicut respectus seu relatio materiæ ad formam : A nam ut ait Philosophus, materia hoc ipsum quod est, est ad alterum. Aliquando super originem naturalem, sicut effectus ad causam, et filii ad patrem. Prima relatio non potest esse in Deo, quia in ipso nulla est accidentalis proprietas ; nec secunda, quia in Deo nulla est dependentia. Tertia est in Deo non respectu creaturæ, sed personæ divinæ : quoniam ista relatio non dicit nisi distinctionem atque originis ordinem, quæ sunt in divinis. Una quoque persona divina realiter habet se aliter ad unam B quam ad aliam per relationem realem. Ad creaturam vero Deus non habet ordinem, nec aliam et aliam habitudinem : ideo relatio ad creaturam nequaquam realiter est in Deo. Porro creatura ad Deum ordinem et habitudinem habet omnibus modis prætactis, videlicet mediante proprietate accidentali, et dependentia essentiali, et origine naturali. Ideo secundum omnem modum refertur creatura ad Deum relatione reali. — Prædicta itaque nomina dicta de Deo, non importanl relationem in C Deo secundum rem, sed solum secundum modum intelligendi : cui relationi rationis correspondet in Deo divina essentia. Hinc et Philosophus duodecimo Primæ philosophiæ testatur, quod summum et primum bonum non ordinatur ad ista creata ; et rursus fatetur, quod Deus non habet ordinem nec habitudinem ullam ad alia. Atque in libro de Causis asseritur, quod prima causa eodem modo se habet ad omnia, sed alia non eodem modo se habent ad ipsam. Ideo nomina illa quæ ex tempo- D re dicuntur de Deo, dicunt pure substantiam circa ipsum secundum rem, relationem vero in ipso secundum modum intelligendi, sed in creatura relationem dicunt realem. Hæc Bonaventura.

Hinc Thomas : Nihil autem dicitur de Deo ex tempore, nisi quod habitudinem importat ad creaturam. Habitudo autem Dei ad creaturam potest designari dupliciter : primo, secundum quod creatura refertur ad ipsum sicut in primum principium ; secundo, prout refertur in ipsum sicut in

terminum seu ultimum finem. Si primo A modo, hoc contingit dupliciter : aut enim propria prædicatione prædicat aliquid de Deo ex tempore quod designat habitudinem principii ad principiatum; aut aliquid quod designat ipsum principiatum a Deo, ut quando prædicatio est per causam : sicut dum dicitur, Deus est spes nostra. Si primo modo, hoc contingit dupliciter. Aliquando enim nomen imponitur ad significandum habitudinem ipsam, sicut hoc nomen, Dominus, et hujusmodi, quæ sunt relativa secundum esse : et talia dicta de B Deo, sunt quidem relativa, quoniam et ex primo suo intellectu designant habitudinem quæ est secundum rationem in Deo; et ex consequenti designant essentiam, secundum quod talis habitudo fundatur in aliquo essentiali in Deo. Aliquando autem nomen imponitur ad significandum id super quod fundatur habitudo, sicut hoc nomen, scientia, significat qualitatem quam sequitur respectus quidam ad scibile. Hinc ista non sunt relativa secundum esse, sed solum secundum dici : ideo principaliter C important rem alterius prædicamenti, et ex consequenti notant relationem. Ita etiam est in Deo, ut patet in nomine hoc, creator, quod imponitur ad significandum actionem divinam, quæ est Dei essentia : quam actionem consequitur habitudo quædam ad creaturam. Et ista designant divinam essentiam, et ex consequenti respectum ad creaturam. Similis ratio est in illis in quibus est prædicatio per causam, quoniam tales locutiones resolvuntur in habitudines causæ, ut quum di- D
Ps. LXX, 5. citur : Deus est patientia nostra, id est causa patientiæ nostræ. In omnibus quoque his quæ dicuntur de Deo ex tempore et important habitudinem principii simpliciter, verum est quod toti conveniunt Trinitati. — Si vero consideretur relatio creaturæ ad Creatorem sicut ad terminum, potest talis creaturæ relatio ad Creatorem esse ad aliquid essentiale, vel ad aliquid personale : et hoc contingit tripliciter. Primo, secundum operationem, quemadmodum aliquis potest intelligere aut nominare Deum aut paternitatem. Secundo, penes exemplaritatem, ut in creatione rerum est terminatio in similitudinem essentialium attributorum, atque in caritatis infusione est terminatio processionis temporalis Spiritus Sancti. Vel est terminatio secundum esse, et iste modus est singularis in Incarnatione, per quam humana natura assumpta est ad esse et unitatem divinæ personæ, non ad unitatem divinæ naturæ. Verum ista relatio qua refertur creatura ad Deum sicut ad terminum, includit ex consequenti in se relationem quæ est ad Deum tanquam ad principium. Unde in omnibus quæ dicuntur de Deo secundum habitudinem ad creaturam ex eo quod creatura refertur in Deum sicut in terminum, considerandum est quod quantum ad habitudinem termini, possunt convenire uni tantum personæ; sed ratio principii quæ ibi includitur ex consequenti, toti convenit Trinitati. Sicque secundum habitudinem unam possunt importare intellectum personæ, et secundum habitudinem aliam intellectum essentiæ : ut quum dicitur incarnatus, hoc solum convenit Filio, quoniam solum ad ejus personam est Incarnatio terminata, quam tamen tota Trinitas fecit. Hæc Thomas.

Concordat Petrus : Omnia, inquiens, quæ dicuntur de Deo ex tempore, habitudinem Dei ad creaturam important per effectum in creatura causatum; et quia effectus ille communis est tribus personis, ideo principaliter designant divinam essentiam. Horum vero tria sunt genera. Nam quædam connotant respectum creaturæ specialem ad Deum solum ut ad principium, sicut hoc nomen, creator : et hæc toti Trinitati conveniunt. Quædam connotant respectum æternum personæ ad personam ut ad principium, ut missus : et ista conveniunt personæ cui respectus ille convenit tantum. Quædam connotant respectum temporalem creaturæ determinatum ad unam personam, quoniam connotant respectum ad Deum ut ad terminum, non ut ad principium

tantum, ut incarnatus, passus : et hæc conveniunt uni personæ tantum. Hæc Petrus. A

Porro in his videtur aliqualis dissensio in hoc quod nomina ista quæ ex tempore dicuntur de Deo, secundum Petrum et alios quosdam prællegatos, principaliter designant essentiam, et secundum Thomam ac alios quosdam, ex primo suo intellectu significant relationem, et ex consequenti essentiam. Quocirca videtur quod formaliter designant relationem, essentiam vero quasi materialiter, tanquam fundamentum relationis illius : et quoniam inter hæc duo essentia principale est, forsan B et principale significatum ab aliquibus appellatur, præsertim quum relatio illa nil reale ponat in Deo.

Hinc Richardus : Ea quæ dicuntur de Deo ex tempore, aut ipsam relationem significant primo, aut eam dant intelligere ex consequenti. Eorum namque quæ ex tempore prædicantur de Deo, quædam significant rem super quam fundatur habitudo, sicut creator et gubernator, quæ significant divinam actionem intrinsecus, C quæ Deus est, et connotant habitudinem in actu, quæ est in creatura secundum rem, et opposita habitudo est in Deo secundum rationem. Quædam imponuntur ad significandum ipsam habitudinem, ut hæc nomina, dominus, superior, quæ significant relationem, quæ est in Deo secundum rationem, et opposita habitudo est in creatura secundum rem; atque ex consequenti dant intelligere divinam substantiam tanquam rem quæ a tali habitudine denominatur. Quædam significant di- D vinam actionem passive significatam, ut incarnatus, missus; dantque intelligere relationem realem personæ missæ ad personam a qua emanat, quia non mittitur nisi persona emanans. Incarnatus quoque dat intelligere habitudinem unius personæ ad aliam, quoniam soli Filio convenit. Connotant etiam nomina illa relationem realem in creatura, et in Deo secundum rationem. Quædam vero significant creaturam, sicut homo dictus de Deo significat naturam humanam, et realem in ea relationem ad Verbi personam, atque in persona Verbi æterni relationem secundum rationem ad naturam humanam. Unde quum dicitur, Deus est homo, esse hominem significat unionem naturæ humanæ cum divina persona, et ex consequenti significat naturam humanam ac personam divinam. Hæc Richardus.

Albertus demum hic ait : Doctores hoc loco tribus modis diversificantur. Quidam etenim dicunt, quod nomina ista ex tempore convenientia Deo, quoad id cui imponuntur, designant essentiam; sed quoad id a quo nomen imponitur, dicunt habitudinem ad creata. Quibus objicitur, quod hoc nomen, creator, imponitur ab actu creantis : qui actus non convenit nisi Deo creanti. Et si dicatur quod creator vocatur ab habitu vel potestate creandi, facilius patet propositum, quia potestas et hujusmodi habitus non nisi Deo conveniunt. Alii ergo solutionem illorum emendare volentes, dixerunt quod hujusmodi nomina tam quantum ad id a quo nomen imponitur, tam quantum ad id cui imponitur, significant divinam essentiam, sed propter connotatum non conveniunt ab æterno. Et hoc derisibile est, quod creator, rex, et hujusmodi, imponantur a divina essentia, quum ipsum nomen innuat aliud, utpote ab actu creandi se esse impositum, Damascenusque dicat quod significat habitudinem eorum a quibus distinguitur essentia et Deus. Ideo placet mihi sententia Damasceni, dicentis quod significant divinam essentiam sub habitudine ad creata. — Et si quæratur an tempus incepit, dicendum quod tempus incepit in primo et indivisibili suo, quod est *nunc*. Hæc Albertus.

QUÆSTIO III

TErtio quæritur, **Utrum nomina ista quæ ex tempore competunt Deo, dicant realem relationem in ipso.**

Ad quod quamvis jam sæpe responsum sit, tamen plenius inde tractandum est. Et apparet primo quod dicant realem relationem in Deo, quoniam Deus vere, realiter et excellentissime dominus est, rex, creator, et in ipso est verum ac summum dominium, jurisdictio, auctoritas, quæ omnia dicunt relationem : et ita in ipso est relatio ad creata. — Secundo, quia secundum Philosophum quinto Metaphysicæ, servus et dominus sunt relativa secundum esse, et talia dicunt realem in utroque extremo relationem. — Tertio, si ista non dicunt in Deo relationem nisi secundum rationem, ergo rationis actu cessante non congruunt Deo, nec ipse vere realiter dominus, rex et creator poterit dici. — Quarto, in Deo est realis præsidentia et superpositio atque causalitas respectu creaturarum, ergo et vera ac realis relatio, quoniam omnia ista sunt relationes.

In oppositum est concors theologorum doctrina. Nec enim convenit Deo realis dependentia ad creata.

Ad hoc respondet Albertus : Nomina talia nominant divinam essentiam sub habitudine ad creata, quæ habitudo in Deo non ponit nisi actum qui est idem cum voluntate et substantia Dei agentis; dependentia vero quæ additur, in nostro est intellectu, non in Deo. Et hoc ideo fit, quoniam intellectus noster accipit dependentiam realem in creatura, quam non potest intelligere ut realem dependentiam, nisi etiam habitudinem quamdam ponat in causa. Quæ habitudo non erit omnino frustra : fulcitur enim in actu causæ, quamvis non dicat accidens in Deo; et gratia habitudinis hujus nomina ista habent sua connotata nata in creatura. — Si autem objiciatur, quia omnes relationes ad convertentiam dictæ et non semper convenientes, ex mutatione causantur, Deus vero immutabilis est : respondendum, quod talia relativa non semper requirunt mutationem et realem respectum in utroque relativorum, ut patet in duplo et A dimidio. Sint enim duo bicubita, alterumque mutetur per unius cubiti abscisionem, jam factum est dimidium, et erit subduplum et alterum duplum absque sui mutatione, quum tamen duplum et subduplum dicantur ad convertentiam : sicque dicere possumus de Creatore et creatura. Et illæ relationes quæ sic notant habitudinem secundum intellectum tantum, a Gilberto Porretano dicebantur adsistentes, et nihil prædicare in eo de quo dicebantur. Attamen dici potest, quod in- B tellectus ponens eas in Deo, fulcitur in actu creantis et gubernantis. Hæc Albertus.

Consonat Thomas : Secundum theologos (inquiens) atque philosophos communiter, verum est quod relationes quibus Deus ad creaturam refertur, non sunt in ipso secundum rem, sed solum secundum rationem : quoniam intellectus noster non potest accipere aliquid relative ad aliud dici, nisi sub opposita habitudine intelligat ipsum. Porro ratio in intellectu rerum tripliciter habet se. Quandoque enim ap- C prehendit aliquid quod est in re secundum quod res illa apprehenditur : sicut dum apprehendit lapidis formam. Interdum vero apprehendit aliquid quod nullo modo est in re : ut dum imaginatur Chimæram. Aliquando vero apprehendit aliquid cui subest in re quædam natura, non tamen secundum rationem qua apprehenditur : ut in apprehensione universalis. Consimiliter in relationibus quas intellectus noster Deo attribuit. Invenit namque in Deo virtutem et actionem qua producitur D creatura relationem habens ad Deum : cui essentiæ seu virtuti vel actioni habitudinem attribuit, et nomina relativa ei imponit secundum quod ipsam intelligit. Ideo intellectus sic agens, non est cassus et vanus, quoniam habet sibi in re aliquid correspondens. — Denique relativorum est triplex diversitas : quoniam quædam sunt quorum utrumque importat relationem rationis, non realem, ut dum ens refertur ad non ens; alia, quorum utrumque importat realem relationem; alia, quorum

unum importat relationem realem, aliud rationis, ut scientia et scibile. Hujus autem diversitatis est ratio ista, quoniam id super quod fundatur relatio, interdum invenitur in altero tantum, aliquando in utroque. Sicut relatio scientiæ ad scibile fundatur super apprehensionem secundum esse spirituale, quod tantum est in sciente, non in scibili : ideo realis relatio est in scientia, non in scibili ad scientiam. Econtrario est de amante atque amato, quia amoris relatio fundatur super appetitum boni, quod non solum exsistit in anima : ideo in utroque relatio est realis, ut loquitur Avicenna, quoniam in utroque est dispositio per quam refertur ad alterum. Et quoniam omnes relationes creaturæ ad Deum fundantur super modum quo a Deo accipiunt, qui modus non est in Deo, quoniam creaturæ non assequuntur perfectionem modi secundum quem Deus operatur in eis; hinc relationibus creaturarum ad Deum non correspondet realis in Deo relatio. Hæc Thomas. — Idem Richardus. Concordat et Petrus.

Circa hæc scribit Scotus : Dicunt aliqui, quod nulla relatio dicitur de Deo ex tempore, imo nec relatio rationis, imo est tantum appellatio nova : quoniam sicut potest intelligi ut in actu et in potentia, sic relationes fundatæ super actionem variantur, sicut calefactivum, quia calefacere potest; calefacturum, quoniam calefaciet. Similiter relationes ad propositum. Nam sicut fundamentum est idem diversimode consideratum, sic relatio eadem est et variatur secundum nomen. Unde relatio creantis fuit ab æterno relatio creativi : sicque relatio aptitudinalis et relatio actualis sunt una relatio. Dicitur quoque communiter, quod relatio Dei ad creaturam non est realis. — Hoc loco Scotus prosequitur quorumdam opiniones. Ipse autem consentit præhabitis in hoc quod relatio Creatoris ad creata non est realis.

Insuper Durandus hic scribit prolixe, aliorum opiniones narrando, videlicet quod relatio Dei ad creata realis sit, et quid circa hoc alii opinentur. Ipse vero doctores sequitur præinductos, quod non sit relatio illa realis. — De scriptis autem Scoti et Durandi pertranseo, quoniam claritatem expositæ veritatis magis videntur obscuritate involvere quam elucidare.

Alexander demum circa hæc plura inquirit : cujus determinationes virtualiter sunt inductæ sententialiterque expressæ.

Ad primum ergo dicendum, quod in Deo est verum et summum dominium, et ipse realiter atque verissime universorum dominus est, rex et creator; sed illud dominium non est realis relatio aut respectus ad creaturas, imo est potestas et omnipotentia coercendi subjiciendique omnia sibi, super quam ratio negotians circa Deum, fundat relationem et respectum ipsius ad creaturas. — Ad secundum, quod dominus in creaturis, non in ente increato, realem importat relationem. — Ad tertium, quod actu rationis aut etiam omnis mentis creatæ cessante, maneret Deus vere potestatem et præsidentiam habens ac dominus quantum ad potestatem et jurisdictionem altissimam, super quam fundamentalis esset relatio secundum dici, sed non quantum ad realem respectum relationemque actualem. — Ad quartum dicendum sicut ad primum.

Circa hæc quærit Petrus, utrum Deus fuerit dominus ab æterno. Et respondet : Dicendum simpliciter quod non, quia ab æterno non fuit creatura, respectu cujus dicitur dominus. — Si quæratur an cœpit esse dominus ex tempore : respondendum, quod rerum quæ cœperunt esse in tempore, ipse cœpit esse dominus ex tempore. Quod si investigetur an cœpit esse dominus temporis [ex tempore], distinguendum est, quia tempus dupliciter sumitur. Primo proprie, pro mensura mutationis successivæ; et sic non fuit tempus in primo instanti creationis rerum, sed cœpit : ideo Deus non cœpit esse dominus

[temporis] ex tempore sic accepto; imo ante tempus, puta in ævo, non tamen ab æterno. Secundo tempus sumitur large, pro mensura cujuslibet mutationis; sicque in instanti creationis exstitit tempus, id est primum nunc temporis. Quum itaque dicitur, Deus cœpit esse dominus ex tempore, ly ex denotat ordinem : aut ergo notat consequentiam, et sic non cœpit esse dominus temporis ex tempore; aut concomitantiam tantum, et ita cœpit esse dominus temporis ex tempore large sumpto, id est simul cum tempore. Hæc Petrus.

Præterea recolendum, quod doctores etiam præcipui ad prætactam quæstionem diversimode responderunt. Quidam etenim, sicut et Petrus, hic dixerunt, quod esse dominum non convenit Deo ab æterno. Idem dicit Ægidius, allegans ad hoc evidentem Augustini auctoritatem quinto de Trinitate, videlicet quod non debeamus

A dicere Deum ab æterno dominum exstitisse, ne cogamur fateri creaturam quoque ab æterno fuisse : quia non potest dominus appellari nisi sit cui dominetur. Alii, ut Thomas de Argentina, concedunt quod ab æterno fuerit dominus. — Verum ad ista assignatur concordia, quoniam dominus dicitur vel ab actu dominandi, vel a potestate et habitu dominandi : et primo modo convenit ex tempore, creatura producta; secundo modo convenit ab æterno. Veruntamen aptius reor quod non convenerit ab æterno. Proprie namque loquendo,
B nomen hoc, dominus, dicit relationem. Relatio autem non dicitur proprie ab aptitudine, sed ab actu : sicut non dicitur aliquis proprie pater quoniam potest aut potuit generare, sed quoniam genuit. Sic non proprie dicitur dominus quia potest servum habere, sed quoniam habet servum.

DISTINCTIO XXXI

A. *Quomodo dicatur Filius æqualis Patri, an secundum substantiam, an secundum relationem; ita et similis.*

PRÆTEREA considerari oportet, quum tres personæ coæquales sibi sint, utrum relative hoc dicatur an secundum substantiam, et si relative, utrum secundum relationem an secundum essentiam consideranda sit æqualitas; deinde quid sit ipsa æqualitas. Ad quod dicimus, quia sicut simile nihil sibi est (similitudo enim, ut ait Hilarius, sibi ipsi non est), ita et æquale aliquid sibi non dicitur : ac per hoc, sicut *simile,* ita et *æquale* relative dicitur. Dicitur ergo relative Filius æqualis Patri, et utrique Spiritus Sanctus. Est tamen æqualis Patri Filius et utrique Spiritus Sanctus propter summam simplicitatem essentiæ et unitatem : æqualis est ergo Filius Patri secundum substantiam, non secundum relationem. Unde Augustinus in quinto libro de Trinitate ait : Quærimus secundum quid æqualis sit Patri Filius. Non secundum hoc quod ad Patrem dicitur Filius, æqualis est Patri : restat ergo ut secundum id æqualis sit, quod ad se dicitur. Quidquid autem ad se dicitur, secundum substantiam dicitur : restat ergo ut secundum substantiam sit æqualis. Eadem ergo est utriusque substantia. Item in sexto libro :

Hilar. de Trinitate, lib. III, n. 23.

Aug. de Trinitate, lib. V, n. 7.

Aug. de Trinitate, lib. VI, n. 6. Satis est videre nullo modo Filium æqualem esse Patri, si in aliquo, scilicet quod pertineat ad significandum ejus substantiam, inæqualis invenitur. In omnibus ergo Ibid. n. 7. æqualis est Patri Filius, et est ejusdem substantiæ. Æqualis est etiam Spiritus Sanctus et Patri et Filio, et in omnibus æqualis, propter summam simplicitatem illius substantiæ. Ex his perspicuum fit, quod secundum substantiam Filius est æqualis Patri, et utrique Spiritus Sanctus, et appellatio tantum relativa est. Æqualitas ergo Patris et Filii non est relatio vel notio, sed naturalis unitas et identitas*.

* *alias* sed propter naturæ unitatem indisparitas

B. *Hic quomodo dicatur similis, et quid sit similitudo.*

Hoc idem etiam dicimus de *simili* et *similitudine*. Quum enim dicitur Filius similis Patri, relative quidem dicitur, sed similis est Patri propter unitatem essentiæ. Est ergo appellatio tantum relativa, similitudo vero indifferens essentia. Unde quibusdam non indocte videtur, nomine æqualitatis vel similitudinis non aliquid poni, sed removeri, ut ea ratione dicatur Filius æqualis Patri, quia nec major est eo nec minor, et hoc, propter unitatem essentiæ. Ita et similis dicitur, quia nec diversus, nec alienus, nec in aliquo dissimilis, et hoc, propter essentiæ simplicitatem. Non ergo secundum quod Filius est genitus a Patre, æqualis vel inæqualis est Patri, nec similis vel dissimilis, sed æqualis et similis secundum substantiam.

C. *De sententia S. Hilarii qua in Trinitate personarum propria ostendit.*

Non est igitur hic prætermittendum, quod vir illustris Hilarius proprietates Hilar. de Trinitate, lib. II, n. 1. personarum assignans, dicit in Patre esse æternitatem, speciem in imagine, usum in munere. Quæ tantæ difficultatis sunt verba, ut in eorum intelligentia atque explanatione vehementer laboraverit Augustinus, ut ipse ostendit in sexto libro de Aug. de Trinitate, lib. VI, n. 11. Trinitate, dicens : Quidam quum vellet brevissime singularum in Trinitate personarum insinuare propria, Æternitas est, inquit, in Patre, species in imagine, usus in munere. Et quia non mediocris auctoritatis in tractatione Scripturarum et assertione fidei vir exstitit (hæc enim Hilarius in libris suis posuit), horum verborum, id est Patris et imaginis et muneris, æternitatis et speciei et usus, abditam scrutatus intelligentiam quantum valeo, non eum secutum arbitror in æternitatis vocabulo nisi quod Pater non habet patrem de quo sit, Filius autem de Patre est ut sit atque ut illi coæternus sit. Imago enim si perfecte implet illud cujus imago est, ipsa coæquatur ei, non illud imagini suæ. In qua imagine speciem nominavit (credo) propter pulchritudinem : ubi tanta est congruentia, et prima æqualitas et prima similitudo, nulla in re dissidens et nullo modo inæqualis et nulla ex parte dissimilis, sed ad identitatem respondens ei cujus imago est ; ubi est prima et summa vita, cui non est aliud vivere et aliud esse, sed idem ; et primus ac summus intellectus, cui non est aliud vivere et aliud intelligere, sed idem, hoc est

unum, tanquam verbum perfectum cui non desit aliquid, et ars quædam omnipotentis et sapientis Dei, plena omnium rationum viventium incommutabilium, et omnes unum in ea, sicut ipsa unum de uno cum quo unum. Ibi novit omnia Deus quæ fecit per ipsam.

Hilarius in libro de Synodis : Imago ejus ad quem imaginatur species indifferens est. Neque enim ipse sibi quisquam imago est; sed eum cujus imago est, necesse est ut imago demonstret. Imago ergo est rei ad rem coæquandam et imaginata et indiscreta similitudo. Est ergo Pater, est etiam Filius, quia imago Patris est Filius; et quia imago est, ut rei imago sit speciem necesse est et naturam et essentiam, secundum quod imago est, in se habeat auctoris.* NOTULA ADDITA. Hilar. de Synodis, n. 13. * *coæquanda*

D. *Hic de Spiritu Sancto, quare usus dicatur.*

Est autem ineffabilis quidam complexus Patris et imaginis, qui non est sine perfruitione, sine caritate, sine gaudio. Illa ergo dilectio, delectatio, felicitas vel beatitudo (si tamen aliqua humana voce digne dicitur) *usus* ab illo appellata est breviter; et est in Trinitate Spiritus Sanctus non genitus, sed genitoris genitique suavitas, ingenti largitate atque ubertate perfundens omnes creaturas pro captu earum. Itaque illa tria, et a se invicem determinari videntur, et in se infinita sunt. Qui videt hoc vel ex parte vel per speculum in ænigmate, gaudeat cognoscens Deum, et gratias agat; qui vero non videt, tendat per pietatem fidei ad videndum, non per cæcitatem ad calumniandum, quoniam unus est Deus, sed tamen Trinitas. Aug. de Trinitate, lib. VI, n. 11. Ibid. n. 12. I *Cor.* XIII, 12.

Ecce habes qualiter verba Hilarii præmissa accipienda sint, licet tantæ sint profunditatis, ut etiam adhibita expositione, vix aliquatenus ea intelligere valeat humanus sensus, quum et ipsa eorum explanatio quam hic Augustinus edidit, plurimum in se habeat difficultatis et ambiguitatis.

E. *Quod secundum hanc expositionem non distinguuntur ibi proprietates personarum tres.*

Non enim secundum præmissam expositionem distinguuntur hic tres illæ proprietates superius assignatæ, sed ipsæ hypostases distinctæ ab invicem monstrantur. Æternitatis tamen nomine eadem videtur designata proprietas quam notat hoc nomen, ingenitus. Sed videamus quid sit quod ait : Imago si perfecte implet illud cujus imago est, ipsa coæquatur ei, non illud suæ imagini. Videtur enim dicere, quod Filius, qui est imago Patris, Patri coæquatur, non Pater Filio, quum et Filius dicatur æqualis Patri in Scriptura, et Pater Filio. Sed Filius hoc habet a Patre, ut sit ei æqualis; Pater autem non habet a Filio : et tamen Filius plene ac perfecte æqualis est Patri, id est imago ei cujus est imago. Aug. op. cit. n. 11.

F. *Quare dicatur Hilarius propria personarum assignasse in verbis prædictis, quum ibi non sint expressæ proprietates.*

Propria ergo personarum in prædictis verbis assignasse dicitur Hilarius, quia relativa nomina personarum posuit, scilicet Patris, imaginis, et muneris : quæ relative dicuntur de personis, et proprietates notant quibus distinguuntur personæ. Ita enim dicitur Spiritus Sanctus munus relative, sicut donum. Verumtamen ipsas proprietates aliis tribus nominibus non significavit, juxta prædictam Augustini expositionem, nisi solo nomine æternitatis : quo non ipsam paternitatem, sed eam voluit intelligi notionem qua dicitur ingenitus.

G. *Quod earumdem personarum distinctionem notat Augustinus aliis verbis sine expressione trium personarum.*

Illud etiam sciri oportet, quod earumdem trium personarum distinctionem Augustinus ostendere volens sine expressione illarum trium proprietatum superius Aug. de Doctrina christ. lib. I, n. 5. commemoratarum, in primo libro de Doctrina christiana sic ait : In Patre est unitas, in Filio æqualitas, in Spiritu Sancto unitatis æqualitatisque concordia; et hæc tria unum omnia propter Patrem, æqualia omnia propter Filium, connexa omnia propter Spiritum Sanctum. Itaque Pater et Filius et Spiritus Sanctus et singulus quisque horum Deus est, et simul omnes unus Deus; et singulus quisque horum plena substantia est, et simul omnes una substantia. Pater nec Filius est nec Spiritus Sanctus, Filius nec Pater est nec Spiritus Sanctus, Spiritus Sanctus nec Pater est nec Filius; sed Pater tantum Pater, et Filius tantum Filius, et Spiritus Sanctus tantum Spiritus Sanctus. Eadem tribus æternitas, eadem incommutabilitas, eadem majestas, eadem potestas. In his verbis aperte insinuatur personarum trium distinctio.

H. *Quare Patri attribuatur unitas et Filio æqualitas.*

Sed plurimos movet quod Patri attribuit unitatem, Filio æqualitatem. Quum enim unitas dicatur secundum substantiam, non tantum in Patre est, sed etiam in Filio et in Spiritu Sancto; et æqualitas una est Patris et Filii et Spiritus Sancti. Cur ergo Patri attribuitur unitas et Filio æqualitas? Forte eadem ratione attribuitur Patri unitas secundum Augustinum, qua supra eidem æternitas secundum Hilarium : quia videlicet Pater ita est ut ab alio non sit, et quia Filium genuit unum secum Deum, et Spiritus Sanctus ab eo procedit unus cum eo Deus. Unitas ergo in Patre esse dicitur, quia nec est aliquid aliud a quo sit (non enim ab alio est); nec ab eo aliquis vel aliquid est ab æterno quod unum cum eo non sit : Filius enim et Spiritus Sanctus unum sunt cum Patre. Unde Veritas ait : *Joann.* x, 30. Ego et Pater unum sumus.

Hilarius in libro de Synodis : Si quis innascibilem et sine initio dicat NOTULA ADDITA.
Filium, quasi duo sine principio et duo innascibilia et duo innata dicens, Hilar. de
duos faciat deos, anathema sit. Caput enim quod est principium omnium, Synodis, n. 59.
Filius; caput autem quod est principium Christi, Deus. Sic enim ad unum initiabile omnium initium, per Filium universa referimus. Filium inna- Ibid. n. 60.
scibilem confiteri, impiissimum est. Jam enim non erit unus Deus, quia Deum unum prædicari, natura unius innascibilis Dei exigit. Quum ergo Deus unus sit, duo innascibiles esse non possunt : quum idcirco Deus unus sit (quum et Pater Deus sit, et Filius Dei Deus sit), quia innascibilitas sola penes unum sit; Filius autem idcirco Deus, quia ex innascibili essentia natus exsistat. Caput enim omnium Filius est, sed caput Filii Deus est; et ad unum Deum omnia hoc gradu et hac confessione referuntur, quum ab eo sumant universa principium, cui ipse principium sit.

Idem in eodem : Omnibus creaturis substantiam voluntas Dei attulit, sed Ibid. n. 58.
naturam dedit Filio ex impassibili ac non nata substantia perfecta nativitas. Talia enim cuncta creata sunt, qualia Deus esse voluit. Filius autem natus ex Deo, subsistit talis qualis Deus est; nec dissimilem sui edidit natura naturam, sed ex substantia Dei genitus, naturæ secundum originem attulit, non secundum creaturam voluntatis, essentiam.

I. *Quare Pater et Filius dicantur esse unum, vel unus Deus, sed non unus : quia res ejusdem naturæ recte possunt dici unum simpliciter esse et cum adjectione; res vero diversæ naturæ non possunt dici unum, nisi dicatur quid unum.*

Hic dici oportet, quod Pater et Filius et Spiritus Sanctus recte dicuntur esse unum, et unus Deus, sed non unus. Res enim duæ vel plures recte possunt dici unum esse, si sint unius essentiæ et earum una sit natura. Unus autem vel una non potest dici de diversis rebus, nisi addatur quid unus vel una : quo addito, recte potest dici de rebus et unius et diversæ substantiæ. Unde Augustinus in sexto
libro de Trinitate sic ait : Nescio utrum inveniatur in Scripturis dictum, unum Aug. de Trinitate, lib.
sunt, quorum est diversa natura. Si autem et aliqua plura sunt ejusdem naturæ, et VI, n. 4.
diversa sentiant, non sunt unum in quantum diversa sentiunt. Quum ergo sic dicitur unum ut non addatur quid unum, et plura unum dicuntur; eadem natura atque essentia, non dissidens neque dissentiens, significatur. Unde Paulus et Apollo, qui
et ambo homines erant et idem sentiebant, unum esse dicuntur, quum dicitur : Et I Cor. III, 8.
qui plantat et qui rigat, unum sunt. Quum vero additur quid unum, potest significari aliquid ex pluribus unum factum, quamvis diversa natura : sicut anima et corpus non possunt utique dici unum (quid enim tam diversum ?) nisi addatur vel
subintelligatur quid unum, id est unus homo. Unde Apostolus : Qui adhæret (in- Ibid. VI, 17.
quit) Domino, spiritus unus est. Non dixit, Unus est, vel, Unum sunt; sed addidit,

spiritus. Diversi sunt enim natura spiritus hominis et Spiritus Dei, sed inhærendo fit spiritus hominis unus spiritus cum Deo, quia particeps fit veritatis et beatitudinis illius. Si ergo de his quæ diversæ substantiæ sunt, recte dicitur quod sint unus spiritus : quanto magis qui unius substantiæ sunt, recte dicuntur unus Deus esse? Pater ergo et Filius unum sunt, utique secundum unitatem essentiæ*, et unus Deus.

* substantiæ

In quo et Ariana hæresis damnatur, quæ Patrem et Filium et Spiritum Sanctum, ut ait Augustinus in libro de Hæresibus, non vult esse unius ejusdemque substantiæ atque naturæ (vel, ut expressius dicatur, essentiæ, quæ Græce dicitur οὐσία), sed Filium esse creaturam; necnon et Sabelliana, quæ ut ait Augustinus in eodem libro, dicebat Christum eumdem ipsum et Patrem et Spiritum Sanctum esse, ut esset trinitas nominum sine subsistentia personarum. Utramque pestem, ut ait Augustinus super Joannem, elidit Veritas, dicens : Ego et Pater unum sumus. Utrumque audi et adverte, et *unum*, et *sumus*; et a Charybdi et a Scylla liberaberis. Quod enim dixit, unum, liberat te ab Ario; quod dixit, sumus, liberat te a Sabellio. Si unum, ergo non diversum; si sumus, ergo Pater et Filius. Sumus enim non diceret de uno, nec unum de diverso. Erubescant ergo Sabelliani, qui dicunt ipsum esse Patrem qui est Filius, confundentes personas : qui et dicti sunt Patripassiani, quia dicunt Patrem fuisse passum. Ariani vero dicunt, aliud Patrem esse, aliud Filium, non unam substantiam, sed duas; Patrem majorem, Filium minorem. Noli hoc dicere tu, Catholice. In medio ergo naviga; utrumque periculosum latus devita, et dic : Pater Pater est, et Filius Filius est; alius Pater, alius Filius, sed non aliud : imo hoc ipsum, quia unus Deus.

Aug. de Hæres. XLIX. — Ibid. XLI. — Id. in Joann. tract. 36, n. 9. — *Joann.* X, 30. — Aug. op. cit. n. 8.

Ecce ostensum est, quare unitas in Patre esse dicatur, quum tres illi unum sint.

NOTULA ADDITA. — Hilar. de Synodis, n. 31. — Ibid. n. 32.

*Hilarius in libro de Synodis : Minus forte expresse videtur de indifferenti similitudine Patris et Filii fides locuta esse, quum de Patre et Filio et Spiritu Sancto ita senserit significatam in nominibus propriam uniuscujusque nominatorum substantiam et ordinem et gloriam, ut sint quidem per substantiam tria, per consonantiam vero unum. Volens ergo congregata sanctorum synodus impietatem eam perimere quæ unitatem Patris et Filii et Spiritus Sancti nominum numero illuderet**, *ut non subsistente causa uniuscujusque nominis, triplex nuncupatio obtineret sub falsitate nominum unionem, et Pater solus atque unus idem et ipse haberet et Spiritus Sancti nomen et Filii : idcirco tres substantias esse dixerunt, subsistentium personas per substantias edocentes, non substantiam Patris et Filii diversitate dissimilis essentiæ separantes. Quod autem dictum est, ut sint quidem per substantiam tria, per consonantiam vero unum, non habet calumniam : quia connominato Spiritu, id est Paracleto, consonantiæ potius quam essentiæ per similitudinem substantiæ prædicari convenit unitatem.*

* eluderet

Ibid. n. 41.

Item in eodem : Quum Deum Patrem confitemur, et Christum Dei Filium prædicamus, et inter hæc duum deorum sit irreligiosa confessio; non pos-

sunt secundum naturæ indifferentiam et nomen indifferens, non unum esse in essentiæ generatione, quorum essentiæ nomen non licet esse nisi unum. Non enim religiosa unitas nominis ex indifferentis naturæ essentia constitutam personam genitæ ademit essentiæ, ut unica ac singularis Dei substantia per unionem nominis intelligatur, quum utriusque essentiæ nomen unum, id est unus Deus, ob indiscretæ in utroque naturæ indissimilem substantiam prædicetur. Hilar. de Synodis, n. 42.

K. *Quare dicitur esse æqualitas in Filio, quum sit una æqualitas trium.*

Nunc videamus quare æqualitas dicatur esse in Filio, quum una et summa æqualitas sit trium. Hoc ideo forte dictum est, quia Filius genitus est a Patre æqualis gignenti et dono quod ab utroque procedit : et ideo illa tria dicuntur esse æqualia propter Filium. Filius enim habet a Patre ut sit ei æqualis et Spiritui Sancto; et Spiritus Sanctus ab utroque habet ut sit æqualis utrique. Hoc autem sine assertionis supercilio et majoris intelligentiæ præjudicio dicimus, malentes in apertione tam clausorum sermonum peritiores audire, quam aliquid aliis influere.

L. *Quare in Spiritu Sancto dicitur esse utriusque concordia vel connexio.*

Quod autem in Spiritu Sancto dicitur esse utriusque concordia, et per eum omnia connexa, facilior est intelligentia nobis præmissa ad mentem revocantibus. Supra enim secundum auctoritates Sanctorum dictum est, quod Spiritus Sanctus amor est quo Pater diligit Filium, et Filius Patrem. Recte ergo Spiritus Sanctus dicitur connexio vel concordia Patris et Filii, et per eum omnia connexa. Unde Augustinus in quinto libro de Trinitate : Communio quædam consubstantialis Patris et Filii est amborum Spiritus Sanctus. Idem in septimo libro de Trinitate : Spiritus Sanctus est summa caritas utrumque conjungens nosque subjungens. dist. x. Aug. de Trinitate, lib. v, n. 12; lib. vii, n. 6.

SUMMA

DISTINCTIONIS TRICESIMÆ PRIMÆ

POSTQUAM tractatum est de propriis personarum, hic determinatur de appropriatis earum. Præmittunturque aliqua de æqualitate et similitudine personarum, et qualiter attendantur penes essentiam, non penes relationem, juxta sensum supra inductum. Deinde fit mentio de appropriatis personarum : quocirca manifestatur profunditas verborum S. Hilarii, et expositio eorumdem secundum Augustinum. Consequenter ponitur appropriatio personarum a sancto tradita Augustino, et qualiter illa coincidat cum appropriatione Hilarii; finaliterque inducitur assignatio ab Apostolo posita. Hæc est distinctionis hujus materia. Cf. dist. xix, q. 1.

QUÆSTIO PRIMA

Modo quæritur, **An appropriatio Hilarii, utpote quod in Patre est æternitas, in imagine (id est Filio) est species, in munere (id est Spiritu Sancto) est usus, exstet conveniens.**

Videtur quod non. Supra enim distinctione octava est dictum, quod æternitas (quæst. 3.) est proprietas essentiæ : non ergo personæ. — Secundo, quia præhabitum est, quod genus et species in divinis locum non habent : non ergo species approprianda est Filio. — Tertio, Deo fruendum est, non utendum, ut patuit distinctione prima : non ergo usus, sed fruitio, est in Spiritu Sancto. — Insuper arguitur quod non conveniat divinis superbeatissimisque personis quidquam appropriari, quum hoc videatur esse errandi occasio, quia ex hoc potest quis æstimare quod non sint eis cuncta communia. — Amplius, Patri videtur maxime appropriandum esse principium, Filio veritas seu sapientia, Spiritui Sancto tranquillitas.

Ad hæc Alexander respondet : Ratio appropriationis Hilarii hæc est : Æternitas namque est ens non ab alio essentialiter, et Pater est ens non ab alio personaliter. Quum ergo intellectus ejus quod est non esse ab alio, intelligitur in ratione æternitatis, ideo Patri appropriatur æternitas, scilicet propter convenientiam illam. Porro species appropriatur Filio, eo quod species sit ratio atque principium cognoscendi, quoniam unumquodque per suam cognoscitur speciem : quumque generatio Filii a Patre sit per modum notitiæ, seu sicut notitia procedit a mente, hinc species Filio appropriatur. Usus vero appropriatur Spiritui Sancto ratione operationis et utilitatis : cujus principium proximum est voluntas; processio autem Spiritus Sancti est sicut procedit voluntas seu amor

A a notitia et a mente. — Denique quum æternitas dicatur per privationem initii et finis, et initium duplex sit, puta initium originis et initium durationis : si dicatur æternitas per privationem initii durationis, communis est tribus personis; si autem per privationem initii sive durationis sive originis, cedit in proprietatem Patris : et sic sumpsit Hilarius. Hæc Alexander.

Circa hæc scribit Bonaventura : Appropriatio Hilarii fit ad explanandum personarum originem seu emanationem. Quumque B Pater origine careat, ideo quod importat privationem principii debuit ei appropriari, puta æternitas : quæ quamvis ex suo nomine non designet nisi privationem initii durationis, tamen per appropriationem dicit privationem omnis principii. Porro Spiritus Sanctus procedit per modum voluntatis et amoris : hinc ei appropriatur nomen quod actum exprimit voluntatis, utpote usus. Nam uti, est assumere aliquid in facultatem voluntatis, sive ad utendum sive ad fruendum : quoniam er- C go assumptio ad fruendum est per amorem, similiter ad utendum, eo quod amor sit pondus et ordo trahens et ordinans ad amatum ; ideo usus recte appropriatur Spiritui Sancto. Itaque usus accipitur hic non prout dividitur contra fruitionem, sed prout dicit amoris complexum actumque liberum. — At vero Filius procedit per modum naturæ similitudinisque expressæ : idcirco procedit per modum cognitionis, quia expressa similitudo est ratio cognoscendi. Quumque emanet per mo- D dum expressæ similitudinis et cognitionis, habet in se omnium rationem atque exemplar : hinc habet perfectæ pulchritudinis rationem. Quum enim sit perfecta et expressa similitudo, ideo pulcher est in comparatione ad exprimentem; quumque habeat cognoscendi rationem non tantum unius, sed et totius universitatis, ideo pulchrum pulcherrimus ipse mundum mente (Boetius, lib. III, metr. 9.) gerens, eminentissimam pulchritudinem habet, ad omnem pulchritudinem exemplatam. Ex his duobus perfectissima re-

linquitur pulchritudo. Nempe ut asserit Augustinus, pulchritudo non est nisi æqualitas numerosa. Quoniam ergo Filius ad Patrem habet pulchritudinem æqualitatis, quia perfecte exprimit Patrem, ut plena imago; in comparatione quoque ad creaturas habet omnium rationes tanquam ars plena rationibus cunctorum viventium : hinc ei species, id est pulchritudo, recte appropriatur. Etenim nomen speciei importat pulchritudinem (juxta illud : Species Priami digna est imperio), et similitudinem cognoscendique rationem. Natura siquidem producit sibi simile et æquale pro posse : idcirco quum Filius emanet per modum naturæ, habet rationem expressæ et perfectæ similitudinis; et ex eo quod habet rationem perfectæ similitudinis, habet rationem cognitionis : et ratione utriusque habet summæ pulchritudinis rationem. Hæc Bonaventura.

Thomas quoque his consonans : De appropriatione, inquit, contingit loqui dupliciter : primo, ex parte rei; secundo, ex parte nostri : et utrobique convenientia invenitur. Quamvis enim attributa essentialia tribus personis exstent communia, tamen unum secundum rationem suam magis habet similitudinem cum proprio unius personæ quam alterius : ideo huic personæ magis appropriatur. Verbi gratia : Potentia habet in ratione sua principium (potentia enim est principium transmutandi), ideo Patri appropriatur, qui est principium sine principio; et sapientia Filio, qui procedit ut verbum; bonitas Spiritui Sancto, qui procedit ut amor, cujus objectum est bonum. Sicque similitudo appropriati ad proprium personæ, facit convenientiam appropriationis ex parte rei : quæ etiam esset, si homo non esset nec aliqua creatura. Secundo, ex parte nostra convenientiam facit utilitas consequens. Invenitur namque distinctio et ordo in attributis divinis et in personis, sed differenter : quoniam in personis est distinctio et ordo realis, in attributis vero secundum rationem. Hinc quamvis per at-

A tributa non possimus sufficienter et distincte ascendere ad cognoscendum propria personarum, tamen inspicimus in appropriatis aliquam personarum similitudinem, sicque valet appropriatio talis ad aliquam fidei manifestationem, quamvis imperfectam : quemadmodum etiam ex vestigio atque imagine sumitur aliqua via persuasiva ad manifestationem et notitiam personarum. — Denique appropriatum formaliter sumptum, videlicet in quantum appropriatum, includit in

B se proprii et communis rationem. Illis quoque attributis præcipue competit appropriari personis, quæ ex sua ratione habent similitudinem, vel ad originem personarum, sicut potentia, quæ est principium productionis : vel ad determinatum modum originis, ut bonitas ad processionem amoris, sapientia vero ad Verbi processionem. Nam et processiones personarum ad intra distinguuntur ac nominantur secundum diversas rationes attributorum, secundum quod dicimus quod

C Spiritus Sanctus procedit per modum voluntatis, et Filius per modum naturæ et intellectus. Hæc Thomas in Scripto, in determinatione quæstionis qua quærit in generali, an essentialia attributa divinis approprientur personis.

Insuper de appropriatione Hilarii sanctus Doctor : In appropriatione (ait) Hilarii ponuntur tria propria nomina personarum, videlicet, Pater, imago, et munus; et tria appropriata, quæ sunt, æternitas, species, usus. Cujus appropriationis ratio

D hæc est : Æternitas enim in sua ratione includit duo. Unum est, quod est omnis durationis principium, in quantum est prima mensura : unde ab ea fluunt ævum et tempus. Sicque habet similitudinem ad propria Patris quæ ei conveniunt in quantum est principium per generationem et spirationem, hoc est ad paternitatem et communem spirationem. Secundo habet in ratione sua privationem principii, et in hoc convenit cum proprietate Patris quæ competit Patri in quantum est au-

ctor, vel principium non de principio, hoc est cum innascibilitate. — Insuper ad rationem pulchritudinis duo concurrunt, secundum S. Dionysium quarto capitulo de Divinis nominibus, utpote consonantia et claritas. Dicit enim quod Deus est omnis pulchritudinis causa, in quantum est causa consonantiæ et claritatis. Unde et homines dicimus pulchros, qui proportionata habent membra splendidumque colorem. His duobus Philosophus addit tertium quarto Ethicorum, quo ait : Pulchritudo non est nisi in corpore magno. Propter quod homines parvi possunt dici commensurati atque formosi, non pulchri. Et secundum hæc tria, pulchritudo convenit cum propriis Filii. In quantum enim Filius est imago Patris perfecta, sic inter Patrem et ipsum perfecta est consonantia : quia similis et æqualis est Patri plenarie sine omni dissimilitudine et inæqualitate. In quantum vero verus est Filius, habet perfecte Patris naturam : sicque magnitudinem habet, quæ in perfectione consistit naturæ divinæ. Sed in quantum est Verbum Patris perfectum, habet claritatem super omnia irradiantem, et in qua cuncta resplendent. Rursus, triplex consonantia est in Filio. Est enim in eo consonantia ad Patrem, cui omnino est similis et æqualis ; consonantia quoque ad se ipsum, in quo omnia attributa divina sunt et unum consistunt ; et item ad creaturas, quarum ipse exemplar est. — Amplius, usus duo dicit in sua ratione. Primum est, quod aliquid sit assumptum in facultatem voluntatis : sicque convenit Spiritui Sancto in quantum est amor, qui in voluntatis est potestate. Secundum est, quod sit ordinatum ad alterum : qui etiam ordo convenit Spiritui Sancto in quantum ipse amor, qui est Spiritus Sanctus, non tantum est in Filium *, sed in omnes etiam creaturas redundat, secundum quod sibi competit nomen doni. Itaque usus ut sumitur hic, communiter sumitur, utpote prout *uti* est aliquid in facultatem voluntatis assumere; non stricte, prout dicit

* Filio

A relationem in finem. Usus namque ut sumitur communiter, etiam notat beatitudinem et fruitionem, ut patet in expositione verborum Hilarii ab Augustino inducta. Habet quoque in se rationem ordinis, non in finem, sed ad effectus quos sua bonitate perfundit uberrime. Hæc Thomas in Scripto.

De hac demum materia scribit in prima parte Summæ, quæstione tricesima nona. art. 7. Et quæ scribit ibidem, videntur in jam dictis moxque dicendis satis virtualiter B contineri ; et si quæ ex illis addenda videntur, paulo post apponentur præhabitis. — Petrus concordat.

Richardus quoque hic protestatur : Non appropriatur Patri æternitas quia realiter ei magis conveniat quam Filio aut Spiritui Sancto, sed quoniam primo occursu majorem habet apparentiam convenientiæ seu assimilationis cum proprio Patris, quam Filii aut Spiritus Sancti. Præcipuam enim convenientiam habet cum innascibilitate, quia a nullo est. Idem dicendum de ap- C propriatis Filii ac Spiritus Sancti. — Hæc Richardus : qui ista bene declarat, sed sensus verborum ejus præhabitus est.

In quibus habet difficultatem, quod ait ista appropriari personis quoniam primo occursu majorem convenientiæ apparentiam habent cum propriis personarum. Ex quibus sequi videtur, quod appropriatio ista solum sit secundum apparentiam, non exsistentiam : et sic inanis, cassa et ficta videtur, si nihil ei correspondet in re. Similiter his verbis Richardi videtur con- D trariari quod nunc ex Thoma inductum est, asserente quod appropriatio ista, uno modo attenditur ex parte rei (quia videlicet quædam attributa ex propria ratione majorem convenientiam habent cum proprio personæ unius quam alterius : quod verum reor), alio modo ex parte nostra. — Sed idcirco, ni fallor, Richardus sic loquitur, quoniam res significata nomine attributi seu appropriati, tam vere atque perfecte in aliis est personis sicut in ea cui appropriatur. Nihilo minus ipsum ap-

propriatum secundum rationem suam propriam ac formalem magis assimilatur proprio unius personæ quam alterius; verum res ipsa una et eadem ac simplicissima est in tribus supervenerandis, supergloriosissimis incomparabilibusque personis.

Præterea, qualiter usus approprietur Spiritui Sancto, Richardus declarat modo aliqualiter speciali, dicendo : Usus sive accipiatur proprie et in significatione activa, sive improprie pro frui, convenienter appropriatur Spiritui Sancto : non quia magis realiter convenit Spiritui Sancto quam Patri et Filio, quælibet enim persona utitur creatura; attamen quoniam uti, est diligere aliquid propter aliud, et Spiritus Sanctus est amor spiratus : hinc uti in quantum est actus amoris, magis assimilatur et convenit cum proprio Spiritus Sancti. Uti vero passive sumptum, nulli convenit personæ divinæ, quoniam non est eis utendum, sed fruendum. — Rursus, quum frui aliquo, sit illi inhærere amore propter ipsum, et quamvis unaquæque divina persona fruatur aliis divinis personis sicut se ipsa, tamen ipsa fruitio ratione amoris in sua ratione inclusi, potissime assimilatur proprio Spiritus Sancti. Augustinus autem usum videtur pro fruitione accipere, quoniam ait quod complexus Patris ac Filii non est sine fruitione, caritate et gaudio; videturque velle quod ratione fruitionis illius usus approprietur Spiritui Sancto. Hæc Richardus.

De his scribit Albertus diffuse, sed sensus verborum ejus in præhabitis continetur.

Udalricus demum in Summa sua, libro tertio, loquitur : Appropriatum dicit accessum ad proprium, et dicitur appropriatum, non quia solum convenit uni personæ, quia sic proprium esset, nec ideo quia antonomastice convenit ei, quia in summa Trinitate non est majus et minus; sed quoniam rationes nominum inter se magis conveniunt. Quum igitur in divinis unaquæque perfectio suam servet proprietatem, patet quod appropriatio non est a

A nostro intellectu nisi completive, sed causatur a re, quæ etiam esset quamvis nullus intellectus creatus consisteret. Nihilo minus Sancti cum summa diligentia exquisierunt ipsa appropriata, quia per ipsa tanquam per notiora devenimus in fidem intellectumque propriorum. Sicque aptitudo appropriabilitatis quæ est ex parte rei, per nos in actum reducitur. Interdum quoque fit appropriatio ad insinuandum quod propria nomina personarum non conveniunt eis cum imperfectione, prout
B conveniunt creaturis. Sicque secundum Augustinum, quia in rebus humanis patri solet inesse ex antiquitate infirmitas, filio ex inexperientia ignorantia, spiritui ex spiritnositate tumor et animositas; idcirco opposita horum appropriantur divinis personis, ad innuendum quod nihil tale in eis sit. Sicque Patri appropriatur potentia, Filio sapientia, Spiritui Sancto bonitas, benignitas, benevolentia. Verumtamen ratio ista appropriationis non valet, nisi præfatam rationem, utpote convenientiam cum
C proprio, habeat sibi conjunctam : aliter namque appropriatio esset solum secundum nos, nec haberet fundamentum in re. — Et si quæratur, an appropriatum necessario præsupponat proprium : dicendum quod imo, loquendo de appropriato formaliter; nec sic essent appropriata, si non essent propria personarum. Hæc Udalricus.

Qui consequenter appropriationem Hilarii bene et satis prolixe exponit, patetque sensus ex dictis. Tamen de Spiritu
D Sancto adjungit : Quum secundum expositionem Augustini, usus dicatur delectatio jucunditasve amborum, non intelligitur hoc de jucunditate aut delectatione principiata ab eis ut sunt distinctæ personæ a Spiritu Sancto : hoc namque est proprium Spiritus Sancti magis quam appropriatum, quum includatur in ratione amoris personalis atque spirati; sed intelligitur de delectatione et jucunditate qua Pater et Filius formaliter sunt beati, quæ includitur in amore essentiali : sic

quippe sunt appropriata Spiritui Sancto, sicut et amor essentialis. Hæc Udalricus. — Concordat Durandus.

Ad objecta patet pro parte solutio. Æternitas quippe, ut tactum est, alia consideratione ponitur proprietas divinæ essentiæ et appropriatum Patris. — Ad secundum, quod species non sumitur hic prout est universale et unum quinque prædicabilium. Quomodo autem sumatur, jam patuit. Scribit autem circa hoc Petrus : Species multipliciter sumitur : primo, pro forma universali quæ prædicatur de pluribus ; secundo, pro forma substantiali quæ dat esse ; tertio, pro exteriori formositate quæ est in quarta specie qualitatis ; quarto, pro forma intelligibili. — Ad tertium, quod *uti* non capitur hic prout distinguitur contra *frui*. — Ad ultimum, quod appropriatio ista non est directe errandi occasio, sed manuductio ad intelligendum propria personarum, sicut ostensum est.

QUÆSTIO II

Secundo quæritur, An appropriatio Augustini sit apta, quum dicitur : In Patre est unitas, in Filio æqualitas, in Spiritu Sancto unitatis et æqualitatis connexio.

Videtur quod non. Primo, quia jam supra contentum est, quod Spiritus Sanctus (dist. x, q. 1.) est unitas seu unio Patris ac Filii : ergo Spiritui Sancto approprianda est unitas. — Secundo, quia in Patre est major pluralitas notionum quam in Filio aut Spiritu Sancto, in Filio quoque major quam in Spiritu Sancto, imo in Spiritu Sancto non est nisi una relatio unaque notio : ergo unitas appropriandа est ei. — Tertio, similitudo præsertim est de imaginis ratione, et magis quam æqualitas : ergo similitudo potius quam æqualitas approprianda est Filio, qui proprie est imago. — Quarto, ens et unum convertuntur; sed ens non appropriatur : ergo nec unum. —

A Quinto, unitas Patri appropriata, aut est unitas principium numeri, aut unitas entis, [sed neutra ei approprianda videtur].

Ad hoc Thomas respondet : Unitas quantum ad id quod positive aliquid dicit, habet rationem principii, secundum quod unitas est principium numeri : sicque similitudinem habet cum duabus proprietatibus Patris, videlicet cum paternitate, qua dicitur principium Filii, et cum communi spiratione, qua simul cum Filio est principium Spiritus Sancti. (B) Sed prout ratio unitatis consistit in negatione, sic negat divisionem, et per consequens compositionem præexsistentem : sicque negat rationem principii eam integrantis, quoniam ea in quæ res dividitur, sunt principia integrantia ipsam. Et sic unitas similitudinem habet cum innascibilitate, sicut æternitas, ut ait Magister. Æqualitas quoque appropriatur et convenit Filio secundum proprium suæ processionis modum, ut patet in cunctis personalibus nominibus Filii. (C) Ex hoc nempe dicitur Filius, quod eamdem et æqualem recipit naturam quam generans habet ; imago item et verbum perfectum, in sua ratione includunt æqualitatem. Sic et nexus appropriatur Spiritui Sancto ex modo suæ processionis, in quantum est amor Patris et Filii, quo uniuntur; atque connectit nos Deo in quantum est donum et caritas. Itaque unitas sumpta absolute, secundum quod habet rationem principii, Patri appropriatur; sed sumpta pro unione plurium in uno amore, attribuitur Spiritui Sancto. (D) Porro nexus seu connexio amoris, est proprium Spiritus Sancti : sed quia quæcumque conveniunt in aliquo, dici possunt connexa in illo ; hinc connexio absolute dicta, non nisi convenientiam quamdam importat, sicque est appropriatum, non proprium Spiritus Sancti. Hæc Thomas in Scripto.

Circa hæc loquitur Petrus : Tres sunt primæ generales intentiones seu rationes, videlicet unum, verum, bonum. Bonitas appropriatur Spiritui Sancto, veritas Filio,

unitas Patri. Unum vero dupliciter capitur. Primo, ut convertibile est cum ente : et sic non est in aliquo genere determinato, sed circuit omne genus, ut ens. Secundo, ut est principium numeri : et sic est in quantitatis prædicamento. Utroque autem modo appropriatur Patri : primo, ratione primitatis, in quantum est una generalium rationum primarum; secundo, in quantum est principium numeri : nam omnis multitudo a Patre tanquam a principio primo profluxit. Quamvis vero unum et ens convertuntur, tamen formaliter distinguuntur : quia ens dicitur absolute, unum autem in comparatione ad alia, a quibus distinguitur, et quibus connumeratur.

Insuper æqualitas Filio appropriatur. Quamvis enim æquale sit relativum æquiparantiæ, et ob hoc utrique extremo æqualiter competat prout dicit respectum solum, non motum ad illum, plus tamen appropriatur proprio Filii, quod est imago. Rursus, in Filio est summa et prima æqualitas ad Patrem quoad actus essentiales et notionales, non in Spiritu Sancto.

Concordia vero præsupponit quamdam pluralitatem. Solum autem Spiritum Sanctum præcedit secundum intellectum pluralitas, puta dualitas Patris ac Filii : idcirco concordia appropriatur Spiritui Sancto. Denique Spiritus Sanctus est proprie amor spiratus. Concordia vero in creaturis est effectus amoris : et sic convenientiam specialem habet cum amore, qui est proprium Spiritus Sancti. Triplex demum concordia ponitur inter Patrem et Filium. Una in essentiali amore, qui est divina essentia. Hæc concordia communis est tribus personis, sed appropriatur Spiritui Sancto propter assimilationem cum proprio ejus, sicut et caritas. Secunda Patris et Filii concordia, est in amore notionali, scilicet in communi spiratione : quæ est proprietas Patris et Filii; nec est appropriabilis Spiritui Sancto, quia non convenit ei, imo est relatio opposita ei seu ejus relationi. Tertia concordia, est in amore personali, puta in Spiritu Sancto. Hæc propria, non appropriata, dicitur Spiritui Sancto, quoniam ipse est illa. — Si autem objiciatur, quod secundum Apostolum, Filius est pax nostra, qui fecit inter Patrem et inter mortales concordiam : ergo Filio appropriatur concordia. Dicendum, quod verum est, loquendo de concordia humana ad Deum. — Hæc Petrus. Concordat Richardus. *Ephes.* II, 14.

At vero scripta Alberti hic consonant Thomæ : imo quæ Albertus scribit obscurius, Thomas expressit lucidius.

Udalricus vero de his scribit in Summa sua, libro tertio, satis prolixe, nec vacat omnia recitare : concordat tamen dictis atque dicendis.

Bonaventura vero hic protestatur : Quemadmodum appropriatio Hilarii est ad explicandum personarum originem, ita hæc Augustini ad exprimendum ordinem personarum. Quum ergo persona Patris sit prima ante quam non est alia, et quæ non est ex alia; ideo ei appropriata est unitas, quæ est prima in numero, et ante quam nihil est in numero. Et quia persona Filii est secunda, Patrem plenarie repræsentans, convenit ei æqualitas ratione ordinis; et etiam ratione primæ atque perfectæ associationis, quæ primo intelligitur in Filio, quum sit secunda in summa Trinitate persona. Quumque Spiritus Sanctus sit tertia in Trinitate persona, appropriatur ei concordia, quæ ponit duos concordabiles et tertium concordantem : ideo primo incipit concordia, ubi primo intelligitur tertia oriri persona. Sicque dicitur concordia, quia distinctos connectit : quod convenit Spiritui Sancto secundum rationem suæ emanationis; Filio autem secundum rationem mediationis, quoniam mediator est Dei et hominum per naturam assumptam. Hæc Bonaventura. — Concordant Durandus et Thomas de Argentina. I *Tim.* II, 5.

Præterea Alexander : Unitas, inquit, appropriatur Patri duplici ratione : prima, quoniam sicut Pater non est ab alio, ita nec unitas; secunda, quoniam sicut Pater genuit Filium unum, sic unitas per se multiplicata non generat nisi unitatem. —

Æqualitas autem appropriatur Filio tri- A
plici ratione. Primo, quoniam æqualitas non potest esse nisi sint duo : Filius autem est qui primo intelligitur esse post Patrem. Secundo, quia omnis inæqualitas per æqualitatem reducitur ad unitatem : æqualitas namque est principium in proportionibus, sicut unitas in numeris. Quoniam ergo rationalis creatura reconciliatur Patri per Filium, Patri autem attribuitur unitas, inæqualitas vero rationali creaturæ ratione culpæ ; hinc Filio appropriatur æqualitas tanquam medio reductionis creaturæ B
ad Patrem. Tertio, quia primo in Filio intelligitur æqualitas, et primo accipit eam et dat : sed Spiritus Sanctus non accipit eam primo, nec dat eam alicui divinæ personæ. — Porro concordia attribuitur Spiritui Sancto ratione quadruplici. Prima est, quoniam ipse est signum connexionis Patris et Filii. Secunda, quoniam ipse unus exsistens, est simul a Patre et Filio, qui conveniunt et uniuntur in eo tanquam in communi germine suo. Tertia, quia procedit ab eis secundum quod C
unum sunt, atque secundum unam notionem, quæ est communis spiratio. Quarta, quia Spiritui Sancto adscribitur conservatio totius boni ac esse. — In Patre ergo origo est unitatis, in Filio inchoatio pluralitatis, in Spiritu Sancto consummatio Trinitatis. Hæc Alexander.

Ex his patet pro maxima parte instantiarum solutio : quia ad primam dicendum, quod unitas prout appropriatur Patri, ipsaque unitas, vel potius unio, quæ D
appropriatur Spiritui Sancto, diversimode accipiuntur. — Ad secundam, quod omnia quæ sunt in Patre, sunt substantialiter idem quod Pater, nec una persona divina est minus simplex quam alia. — Ad tertiam Thomas respondet, quod sicut æqualitas appropriatur Filio, ita et similitudo. Sed Augustinus ponit æqualitatem, quoniam in divinis similitudo includit æqualitatem, non econtra. Quum enim in divinis non sit quantitas nisi virtutis, quæ fundatur in aliqua forma, sequitur quod quæcumque conveniunt in quantitate virtuali, conveniunt in forma, et ita, si sunt æqualia, oportet quod sint similia ; non autem econtra, quia æqualitas privat excessum, quem non privat similitudo : quoniam duo quorum alter est albior alio, sunt similes in albedine, non æquales. Cetera patent.

Est insuper alia appropriatio, qua secundum Augustinum, Patri appropriatur potentia, Filio sapientia, Spiritui Sancto benevolentia, ut tactum est supra. *De pleniori expositione appropriationum istarum ac aliarum.*

Cujus appropriationis plures rationes assignat Antisiodorensis in Summa sua, libro primo. Quarum una præhabita est, utpote ad removendum carnalis imaginationis errorem, videlicet ne Pater ex antiquitate putetur infirmior, Filius ex productione insipientior. Secunda ratio est, quoniam sicut ex Patre profluit Filius, et ex utroque Spiritus Sanctus ; sic ex potentia oritur sapientia, et ex ambabus bona voluntas, quæ est animæ bonitas. Ex intellectuali equidem potentia sapientia nascitur. Tertia, quia viderunt philosophi quod sine intellectu non est beatitudo, et quod in intellectu potissime beatitudo consistit : quumque Deus beatissimus sit, posuerunt eum summam intelligentiam esse. Viderunt quoque quod nullius rei sine socio sit jucunda possessio, posuerunt etiam summum intellectum ab æterno socium habuisse, quem vocaverunt Νοῦν et Verbum Patris ac Filium Dei. Et hæc ratio specialiter tangit cur Filio sapientia appropriatur. Quarta est, quoniam Filius est Verbum, ars et imago, rationaleque speculum Patris, in quo cuncta videntur. Et quia per intellectum procedit a Patre, attributa ad intellectum pertinentia, ut sapientia, veritas, ars, ratio, idea, ei appropriantur. Hæc Antisiodorensis.

Qui denuo ait ibidem : Quamvis secundum Ambrosium, idem sit quod ait Apostolus, Ex ipso et per ipsum et in ipso sunt omnia ; tamen secundum Augusti- *Rom. XI, 36.*

num, per verba ista notatur distinctio personarum : quia secundum Augustinum, ex ipso dicitur propter Patrem; per ipsum, propter Filium; in ipso, propter Spiritum Sanctum. Ambrosius autem respectum habuit ad proprietatem, non ad appropriationem : ideo propter id quod significant voces, dixit quod tria illa sint idem. Nihilo minus quantum ad appropriationem, connotantur distincta. Nam quantum ad proprietatem, significant tres istæ præpositiones causalitatem quam habent tres personæ ad creaturas : sed quantum ad appropriationem, hæc præpositio *ex* præter causalitatem significat auctoritatem primam, quæ soli convenit Patri ; similiter præpositio *per* præter causalitatem significat subauctoritatem, quæ est in Filio respectu Patris; præpositio vero *in* significat conservationem in esse, quæ ad Dei pertinet bonitatem, quæ appropriatur Spiritui Sancto : sicque quod dicitur *in ipso*, Spiritui Sancto appropriatur. Et ita non sunt idem hæc tria. Sed quantum ad significationem præpositionum secundum quam per præpositiones non significatur nisi causalitas, idem sunt : quia de qualibet divina persona dici sigillatim potest, quod ex ipsa, per ipsam, et in ipsa sunt omnia.

Porro quum dicitur, Omnia sunt ex Patre per Filium, præpositio *per* notat subauctoritatem in Filio respectu Patris, et causalitatem in Filio respectu creaturarum. Unde quod dicitur, Omnia sunt ex Patre vel a Patre per Filium, tantum est dicere, Pater omnia operatur per Filium ; et quod præpositio *per* notat hic subauctoritatem secundum consuetudinem sacræ Scripturæ. Quoties enim præpositio *per* construitur cum verbo transitivo, notat auctoritatem secundum consuetudinem Scripturarum. Verumtamen secundum communem usum loquendi, præpositio *per* juncta verbo transitivo, potest notare tam auctoritatem quam subauctoritatem. Propter quod ambæ hæ conceduntur, Servus operatur per dominum suum ;

A et, Dominus operatur per servum suum. — Hæc Antisiodorensis.

Ægidius demum de præinductis materiis scribit multum prolixe, concorditer tamen ad præinducta. Cujus scripta in dictis atque dicendis virtualiter continentur : nam et appropriationes SS. Augustini et Hilarii præhabitis modis interpretatur.

Thomas vero de Argentina : De attributis, inquit, dupliciter loqui contingit. Primo, secundum rem : sicque omnino sunt unum et idem, nec appropriantur. Secun-
B do, penes propriam rationem eorum : et sic quædam appropriantur, quædam non. Appropriatio quippe non aliud est quam specialis attributio ratione alicujus conformitatis cum proprio alicujus personæ. Hanc appropriationem habet consuetudo Scripturæ, quæ opera manifestativa potentiæ attribuit Patri ; opera vero manifestativa sapientiæ, Filio; et manifestativa bonitatis, Spiritui Sancto. — Denique appropriationem Hilarii appropriantis Patri æternitatem, Filio pulchritudinem, Spiri-
C tui Sancto usum, Augustinus exprimit aliis verbis, approprians Patri unitatem, quia a nullo est, et alia cuncta ab ipso; Filio æqualitatem, quia perfecta imago est Patris; Spiritui Sancto unitatis et æqualitatis connexionem, quum sit amor amborum. — Est item appropriatio quarta, qua Patri adscribitur ratio principiandi et originandi, quum ipse sit summe primum principium; Filio autem ratio exemplandi, quoniam summe pulchrum et sapientiale principium; Spiritui Sancto ratio fa-
D ciendi vel conservandi, quoniam ipse est summe bonum atque proficuum. Hæc Thomas de Argentina.

Præterea de universis appropriationibus istis et distinctionibus earumdem, pulchre loquitur in prima parte Summæ S. Thomas : Intellectus (inquiens) noster, qui ex q. 39, a. 8.
creaturis in cognitionem manuducitur Dei, considerat Deum secundum modum quem ex creaturis assumit. In consideratione autem rei creatæ quatuor per ordinem nobis occurrunt. Primo namque consideratur res

absolute, in quantum est ens quoddam. A Secunda consideratio rei est in quantum est una; tertia, prout est efficax seu habens virtutem ad operandum; quarta, secundum habitudinem ejus ad alia. Conformiter quadruplex consideratio ista circa Deum nobis occurrit; atque secundum primam considerationem, qua consideratur Deus absolute secundum esse suum, sumitur appropriatio Hilarii, secundum quam æternitas appropriatur Patri, species Filio, usus Spiritui Sancto. Æternitas quippe in quantum significat esse non principiatum, similitudinem habet cum proprio Patris, qui est principium sine principio. Species autem seu pulchritudo similitudinem habet cum propriis Filii. Ad pulchritudinem enim tria exiguntur. Primum est integritas seu perfectio rei : diminuta namque sunt turpia. Secundum est proportio seu consonantia debita; tertium, claritas seu vividus color. Quantum ad primum horum, species similitudinem habet cum proprio Filii in quantum est Filius habens in se vere et perfecte naturam Patris. Quantum ad secundum, similitudinem habet cum proprio Filii in quantum Filius est imago Patris expressa : imago etenim dicitur pulchra dum perfecte rem repræsentat, quamvis turpem. Quantum ad tertium, convenit cum proprio Filii secundum quod Filius est Verbum, quod est lux ac splendor intellectus. Usus vero similitudinem habet cum propriis Spiritus p. 312 et s. Sancti (ut jam supra expositum est). Essentia vero et operatio non dicuntur appropriata, quoniam in ratione eorum ob D suam communitatem non invenitur aliquid similitudinem habens cum propriis personarum. — Secundo consideratur Deus ut unus, et sic Augustinus Patri appropriat unitatem, Filio æqualitatem, Spiritui Sancto concordiam seu connexionem. Quæ tria unitatem important differenter. Nam unitas dicitur absolute, non præsupponens aliud aliquid : ideo appropriatur Patri, qui nullam præsupponit personam, quia a nullo est. Æqualitas autem importat unitatem in respectu ad alterum : quia æquale vocatur quod habet unam quantitatem cum alio. Idcirco æqualitas appropriatur Filio, qui est principium de principio. Connexio vero importat unitatem aliquorum duorum : hinc appropriatur Spiritui Sancto, qui est a duobus. — Juxta tertiam considerationem, qua consideratur Deus ut virtutem sufficientem ad causandum in se habens, sumitur tertia appropriatio, scilicet potentiæ, sapientiæ, et bonitatis. Quæ appropriatio fit secundum rationem simi- B litudinis, si consideretur quid in divinis exsistat personis; et secundum rationem dissimilitudinis, si consideretur quid sit in creaturis. Potentia quippe habet rationem principii, sicque similitudinem habet cum Patre cœlesti; sed deficit quandoque patri terreno ob senectutem. Sapientia similitudinem habet cum Filio cœlesti in quantum est Verbum, quod aliud non est nisi conceptus sapientiæ; deficit autem sapientia interdum filio terreno ob temporis paucitatem. Bonitas demum quum sit ratio et C objectum amoris, similitudinem habet cum Spiritu divino in quantum Spiritus ille est amor; sed repugnantiam habere videtur ad spiritum terrenum secundum quod spiritus ille importat violentiam quamdam et impulsionem, juxta id Isaiæ : Spiritus robustorum quasi turbo impellens parietem. *Is.* XXV, 4. Virtus autem appropriatur Filio atque Spiritui Sancto, non prout virtus dicitur potentia rei, sed prout interdum virtus vocatur id quod a potentia rei procedit, prout dicimus aliquod factum virtuosum esse virtutem agentis. — Insuper juxta quartam considerationem, prout consideratur Deus in habitudine ad suos effectus, sumitur appropriatio illa : ex quo, per quem, et in quo. Hæc enim præpositio *ex* importat quandoque habitudinem causæ efficientis, quæ convenit Deo ratione suæ activæ potentiæ : unde appropriatur Patri, sicut potentia. Sed præpositio *per* designat aliquando mediam causam : secundum quod faber operari dicitur per martellum. Et ita ly *per quem* non est ap-

propriatum, sed proprium Filii, juxta illud Joannis : Omnia per ipsum facta sunt : non quod Filius sit instrumentum, sed quoniam est principium de principio. Interdum vero *per quem* designat habitudinem formæ per quam agens operatur : sicut artifex operatur per artem suam. Sicque sicut sapientia et ars, ita *per quem* appropriatur Filio. Hæc autem præpositio *in* proprie denotat habitudinem continentis. Deus vero continet res dupliciter. Primo, secundum earum similitudines, secundum quod omnia continentur in scientia Dei : sicque quod dicitur *in ipso,* appropriatur Filio, qui est ars rationibus plena. Secundo, in quantum conservat eas in esse sua bonitate, easque regit, ad finem convenientem dirigendo : et ita ly *in quo* appropriatur Spiritui Sancto, sicut et bonitas. Nec oportet quod habitudo causæ finalis, quamvis sit prima causarum, approprietur Patri : quia personæ divinæ, quarum principium est Pater, non procedunt ad finem, quum quælibet earum sit ultimus finis, sed naturali processione, quæ magis ad rationem naturalis potentiæ pertinere videtur.

Joann. I, 3.

Amplius, veritas invenitur Filio appropriari, qui ait : Ego sum via, veritas et vita. Similiter liber vitæ, juxta illud Psalmi : In capite libri scriptum est de me. (Glossa : Id est apud Patrem, qui est caput meum.) Similiter, Qui est. Nam super illud Isaiæ, Ecce ego ad gentes, loquitur Glossa : Filius loquitur, qui dixit ad Moysen : Ego sum qui sum. Et quæritur an sint propria, an appropriata. Et apparet quod propria. Veritas namque, secundum Augustinum in libro de Vera religione, est summa similitudo principii absque dissimilitudine omni : quod videtur proprium Filio. Liber quoque vitæ significat ens ab alio : omnis etenim liber ab aliquo scribitur. Et sic videtur proprium Filio habenti principium. — Dicendum, quod veritas quum ad intellectum pertineat, est appropriatum, non proprium Filii. Veritas enim consideratur dupliciter, utpote ut est in intellectu, et ut est in re. Quemadmodum ergo intellectus et res simpliciter sumpta, sunt essentialia, non personalia, ita et veritas. Definitio quoque Augustini prætacta datur de veritate prout Filio appropriatur. At vero liber vitæ in recto importat notitiam, in obliquo vitam, quoniam liber vitæ est notitia eorum qui habituri sunt vitam æternam : et sic Filio appropriatur, quamvis vita approprietur Spiritui Sancto in quantum est amor. Esse autem scriptum, non est de ratione libri in quantum est liber, sed in quantum est quoddam artificiatum : hinc liber vitæ non importat originem, nec est nomen personale, sed appropriatum personæ, videlicet Filio. Nomen vero hoc, Qui est, appropriatur Filio, non secundum propriam rationem, sed ratione adjuncti, in quantum videlicet in locutione Dei ad Moysen præfigurabatur liberatio generis humani facta per Filium. — Hæc Thomas in Summa.

Ibid. XIV, 6. *Ps.* XXXIX, 8. *Is.* LXV, 1. *Exod.* III, 14.

Denique Doctor devotus in Breviloquio atque compendio suo : De pluralitate (inquit) appropriatorum docet Scriptura, quod quamvis omnia essentialia divinis personis æqualiter ac indifferenter conveniant, nihilo minus Patri appropriatur unitas, Filio æqualitas, Spiritui Sancto bonitas. Et juxta hanc sumitur appropriatio illa Hilarii : Æternitas est in Patre, species in imagine, usus in munere. Sed et juxta hanc sumitur appropriatio tertia, scilicet, in Patre est ratio principiandi, in Filio ratio exemplandi, in Spiritu Sancto ratio finiendi. Juxta quam sumitur quarta, qua Patri omnipotentia, Filio omniscientia, Spiritui Sancto benevolentia appropriatur.

Hæc autem dicuntur appropriari, non quod propria fiant, quum semper exsistant communia, sed quoniam ducunt ad intelligentiam notitiamque propriorum personarum ipsarum. Quum enim primum principium nobilissimum perfectissimumque consistat, nobilissimæ ac generalissimæ conditiones entis reperiuntur in eo in summo. Hæ autem sunt, unum, verum, et bonum : quæ contrahunt ens secundum

rationem, non secundum supposita. Nam A *unum* nominat ens ut connumerale*, quod patet per indivisionem sui in se; *verum*, secundum quod cognoscibile, quod patet per indivisionem sui a propria specie; *bonum*, secundum quod communicabile, quod patet per indivisionem sui a propria operatione. Et quia hæc triplex indivisio habet se secundum ordinem quantum ad rationem intelligendi, ita quod verum præsupponit unum, et bonum præsupponit verum et unum; hinc ista tanquam generalia et perfecta attribuuntur principio B primo in summo, et attribuuntur tribus personis: quoniam ordinata ita sunt, quod summe unum approprietur Patri, qui est personarum origo; summe verum Filio, qui est a Patre ut Verbum; summe bonum Spiritui Sancto, qui est ab utroque ut amor et donum. — Et quoniam summe unum est summe primum, utpote omni carens inceptione, summe verum est summe æquale et pulchrum, summe bonum est summe utile et proficuum; hinc oritur secunda appropriatio, quæ est: æternitas C in Patre, quia non habet principium; species in imagine, id est in Verbo, quia est summe pulchrum; usus in munere, id est in Spiritu Sancto, quia est summe proficuum et communicativum. Quod per alia verba insinuat Augustinus dicendo: In Patre unitas, in Filio æqualitas, in Spiritu Sancto unitatis æqualitatisque concordia. — Rursus, quoniam summe unum et primum tenet rationem principiandi et originandi, summe pulchrum rationem tenet exemplandi et exprimendi, summe bonum D et proficuum rationem finiendi et conservandi, quoniam bonum et finis sunt idem; hinc oritur tertia ratio appropriandi, efficientiam Patri, exemplaritatem Filio, finalitatem Spiritui Sancto attribuens. — Rursus, quia a primo et summo principio fluit omne posse, a primo et summo exemplari omne scire, atque ad summum finem tendit omne velle; idcirco necesse est primum esse omnipotentissimum, omnisapientissimum et benevolentissimum.

* *alias* connumerabile

Unitas autem summa et prima rediens super se ipsam reditione completa, est omnipotentissima: sic et veritas sapientissima, et bonitas benevolentissima. Et hæc appropriantur personis, quia insinuant ordinem. Voluntas quippe dat præintelligere cognitionem; voluntas quoque et cognitio præsupponunt potentiam, quoniam posse scire, est aliquid posse. Verum hæc tria, potentia, sapientia, clementia seu benevolentia, sunt ex quibus potissime laudatur in Scripturis Trinitas summa. — Hæc Bonaventura.

At vero præinductis ex Antisiodorensi p. 318 in fine.
de appropriatione illa Apostoli, Ex ipso, *Rom.* XI, 36.
per ipsum et in ipso sunt omnia, concordat per omnia quod loquitur Alexander: Hæc, inquiens, præpositio *ex*, est nota primi principii: ideo convenit ei qui est simpliciter primum principium. *Per* vero est nota principii quo fit operatio, ut est instrumentum agentis, sicut artifex agit per dolabram; vel est nota principii quo est operatio, tanquam medii inter agentem et actionem, ut artifex operatur per artem aut sapientiam: sicque denotat Filium, tanquam principium de principio per *Joann.* I, 3.
quod facta sunt omnia. *In* vero notat continentiam, quæ spectat ad bonitatem, quæ Spiritui Sancto appropriatur: sicque per *in ipso* insinuatur Spiritus Sanctus. Hæc Alexander.

Præterea verba Augustini dicentis, Omnia unum sunt propter Patrem, æqualia propter Filium, connexa propter Spiritum Sanctum, exponit Alexander, dicendo: Quum dicitur, Omnia hæc unum sunt propter Patrem, præpositio *propter* notat auctoritatem quæ est in Patre. Pater enim a se habet quod sit unum; Filius vero et Spiritus Sanctus hoc habent a Patre. Quum vero dicitur, Omnia æqualia sunt propter Filium, notatur ratio ostensiva, quoniam Filius trium personarum æqualitatem ostendit. Quum autem dicuntur connexa propter Spiritum Sanctum, notatur quasi ratio formalis in Spiritu Sancto, in eo quod est amor quo Pater et Filius se diligunt.

Vel ut alii dicunt, ly *propter* dicit rationem signi aut causæ cognoscendi, quoniam Spiritus Sanctus est nobis causa cognoscendi quod Pater et Filius sunt unum principium Spiritus Sancti, et in hoc connexi; nec dicitur connexus Patri aut Filio, sed connexus Patris et Filii propter se ipsum. Hæc Alexander.

De hoc quoque scribit Thomas in prima
q. 39, a. 8. parte Summæ : Augustinus dicit hæc tria (scilicet tres personas) esse unum propter Patrem, [æqualia propter Filium, connexa propter Spiritum Sanctum]. Unumquodque enim attribuitur illi a quo primo consistit : sicut inferiora dicuntur vivere propter animam vegetativam, in qua primo invenitur vita in inferioribus istis. Unitas autem statim invenitur in Patre, etiam aliis personis per impossibile remotis. Ideo aliæ personæ habent unitatem a Patre. Remotis vero aliis personis, non invenitur in Patre æqualitas : quæ mox invenitur in eo, posito Filio suo. Idcirco dicuntur omnia illa æqualia propter Filium : non quod Filius sit Patri principium æqualitatis, quum Pater a Filio nil habeat; sed quia Pater non posset dici æqualis, nisi ei æqualis esset Filius suus, quia æqualitas ejus attenditur primo ad Filium. Similiter si non esset Spiritus Sanctus, qui est duorum nexus, non posset intelligi unitas connexionis inter Patrem et Filium. Ideo omnia dicuntur connexa propter Spiritum Sanctum : quoniam posito Spiritu Sancto, invenitur unde et cur Pater et Filius valeant dici connexi. Hæc Thomas in Summa.

Idem ait in Scripto, et addit : Si consideremus proprietates personarum, in Patre invenitur natura quasi primi principii : et quia in qualibet natura invenitur unum principium non de principio in genere illo, a cujus unitate est quod una natura in omnibus propagetur ; ideo omnia dicuntur unum propter Patrem. Si vero consideremus proprium Filii secundum omnia propria sua, convenit ei quod Patrem adæquet tam in quantum Filius, quam in quantum imago et Verbum. Quemad-

A modum autem relationes creaturarum ad Deum resultant ex creaturis prout in Deum referuntur, ita relationes quibus Pater refertur ad Filium, suppositis relationibus distinguentibus, resultant ex hoc quod Filius refertur ad Patrem : et propter hoc Pater dicitur æqualis Filio, in quantum Filius Patrem coæquat. Ex quo etiam sequitur quod Spiritus Sanctus sit utrique æqualis : nisi enim Filius, qui est principium Spiritus Sancti, esset Patri æqualis, nullo modo æqualem sibi amo-
B rem spiraret. Sicque ex Filii æqualitate resultat quodammodo in tota Trinitate æqualitas. — Posset etiam breviter dici, quod omnia dicuntur unum propter Patrem, id est propter unitatem essentialem, quæ Patri appropriatur. Unde quum omnia unum dicuntur propter Patrem, ly *propter* non tantum dicit habitudinem principii per modum efficientis, sed item per modum formæ, in quantum unitatem principii sequitur unitas formæ, puta divinæ essentiæ, qua in divinis omnia unum sunt. Hæc
C Thomas in Scripto.

Quemadmodum autem prætactum est, p. 319 D'.
sanctus Doctor in Summa respondendo ad ista, sic ait : Intellectus noster, qui ex creaturis manuducitur in Dei cognitionem, oportet quod Deum consideret secundum modum quem ex creaturis assumit. Hæc et verba his consimilia sæpius scribit : quæ apte dicta viderentur saltem uno respectu, si non haberemus in hac vita cognitionem de Deo nisi ex naturali ratione rerumque creatarum consideratio-
D ne. Sed de divinis, præsertim de supernaturalibus his quæ sola fide tenentur, habemus cognitionem non ex creaturis naturalive ratione, sed ex divinis Scripturis et revelatione supernaturali facta sanctis Apostolis et Prophetis. Imo dato quod non cognosceremus Deum nisi ex creaturis et ratione, adhuc tamen oporteret nos ad cognitionem Dei ascendere per remotionem et negationem, ut etiam quidam philosophi, Alphorabius, Avicenna et Algazel, Philosophus quoque tertio de Anima, de

simplicium et invisibilium intelligentia A tangunt. Imo hoc fuit infelicissimis hæresiarchis errandi occasio, quod præsumpserunt judicare et sentire de Deo secundum quod ex creaturis elicere potuerunt. Ideo verbum illud videtur obscurum.

Petrus demum hic loquitur : Quum omnia dicuntur unum propter Patrem, æqualia propter Filium, connexa propter Spiritum Sanctum; ly omnia, aut distribuit solum pro rebus increatis, aut etiam pro creatis. Si primo modo, præpositio notat solum causam quasi formalem appro- B priatam, non propriam, ut sit sensus : Omnia sunt unum propter Patrem, id est, omnes divinæ personæ sunt unum unitate quasi formaliter : siquidem causa formalis non est vere in Deo ad intra. Sunt ergo unum unitate, sicut album albedine, vel potius sicut homo humanitate : quæ unitas quamvis conveniat tribus personis, tamen Patri appropriatur. Si secundo modo, sic notat etiam causam formalem exemplarem appropriatam respectu creaturarum, ut sit sensus : Omnia sunt unum propter C Patrem, id est propter unitatem exemplarem, quæ Patri appropriatur. Hæc Petrus.

Si autem objiciatur : Pater et Filius essentialiter sunt connexi, ergo male asseritur, quod omnia sunt connexa propter Spiritum Sanctum. Dicendum, quod licet non sint connexi connexione essentiali propter Spiritum Sanctum, sunt tamen connexi connexione quæ appropriatur Spiritui Sancto. Connexione vero personali connexi sunt quasi formaliter propter Spiritum Sanctum, ita quod præpositio *pro-* D *pter* notat habitudinem quasi causæ formalis, non a forma inhærente, sed a forma ab ipsis ad quos forma comparatur egrediente : quemadmodum glutinum a duobus corporibus glutinosis egreditur, quo formaliter connectuntur. Hæc Petrus et alii quidam.

Præterea circa distinctionem hanc quærit Bonaventura, Utrum Deus possit dici unum cum creatura. Et respondet : Quemadmodum ait Augustinus, ad hoc quod aliqua unum sint, non sufficit conformitas voluntatis, imo necesse est præsupponi convenientiam in natura. Quoniam ergo Deus et creatura summe differunt in natura, non debent dici unum. Sed quoniam homo justus conformatur per caritatem voluntati divinæ, et ei præ ceteris cunctis adhæret, recte dicitur unum cum Deo cum aliqua determinatione, videlicet unus spiritus, juxta illud Apostoli : Qui adhæret I Cor. vi, 17.
Deo, unus spiritus est. Hæc Bonaventura. — Verumtamen in Christo per hypostaticam unionem Deus et homo sunt unum seu una persona.

Iterum quærit hic Bonaventura, An una creatura possit dici unum cum alia. Et respondet : Duæ creaturæ distinctæ non possunt habere unitatem nisi per conformitatem. Quælibet autem conformitas non facit dici unum simpliciter, sed illa quæ est conformitas simpliciter, non secundum quid. Porro ad plenam conformitatem requiritur triplex conformitas, utpote conformitas in natura, in voluntate, et in operatione. Et quando illa tria concurrunt ad aliqua duo, tunc duo illa dicuntur unum : ut Paulus et Apollo in natura conformes, quia uterque homo; in voluntate similiter, quia uterque salutem quærebat fidelium ; in actione similiter, quoniam ambo ad illam proximis procurandam se extendebant, Paulus plantando, Apollo ri- *Ibid.* iii, 6.
gando. Si autem sit conformitas in natura solummodo, non possunt dici unum nisi secundum quid et cum determinatione diminutiva, ut unum genere, unum specie. Si solum conformes sint voluntate, dicuntur unus spiritus, qui dicit amorem. Si sint unum in natura et voluntate, dici possunt unum corpus et una anima. Si sint unum in natura et actione, possunt dici unum cum determinatione, non unum simpliciter : ut fornicator cum meretrice *Ibid.* vi, 16.
dicitur unum corpus; tamen non possunt dici unum simpliciter, quemadmodum maritus et uxor. Nec mali ita sunt unum ut viri boni. Hæc Bonaventura.

In principio demum hujus distinctionis tractat Magister de relativis seu relationibus quibusdam, videlicet de æqualitate et similitudine : de quibus hoc loco pertranseo, quoniam supra, distinctione nonadecima, de ipsis tractatum est. p. 96 et s.

DISTINCTIO XXXII

A. *Utrum Pater vel Filius Spiritu Sancto diligat, quum diligere idem Deo sit quod esse.*

HIC oritur quæstio ex prædictis deducta. Dictum est enim supra, atque Sanctorum auctoritatibus ostensum, quod Spiritus Sanctus est communio Patris et Filii, et amor quo Pater et Filius se invicem diligunt. Ideo quæritur, utrum Pater vel Filius per Spiritum Sanctum diligat. Quod utique videtur oportere dici secundum auctoritates supra positas, quibus ostenditur, Spiritum Sanctum esse quo genitus a gignente diligatur genitoremque suum diligat. Sed econtra, si Pater vel Filius dicatur diligere per Spiritum Sanctum, videtur esse per Spiritum Sanctum, quia non est aliud Deo esse, et aliud diligere, sed idem : quia ut ait Augustinus in quintodecimo libro de Trinitate, quidquid secundum qualitates in illa simplici natura dici videtur, secundum essentiam est intelligendum, ut bonus, magnus, immortalis, sapiens, diligens, et hujusmodi. Ideoque si Pater vel Filius diligit per Spiritum Sanctum, per ipsum Spiritum esse videtur ; neque tantum essentia sua diligit, sed etiam dono.

Cf. dist. XXXI L. — Aug. de Trinitate, lib. XV, n. 8.

B. *Hæc quæstio insolubilis est, humanum superans sensum, in qua auctoritates sibi occurrunt.*

Huic quæstioni, quum altitudinem nimiæ profunditatis contineat, id solum respondemus quod Augustinus significare videtur, scilicet quod Pater et Filius se diligant et unitatem servent, non solum essentia sua, sed suo dono proprio : quod licet supra positum sit, iterare tamen non piget, quia sic expedit. Ait ergo Augustinus in sexto libro de Trinitate ita : Manifestum est quod non aliquis duorum est quo uterque conjungitur, quo genitus a gignente diligatur genitoremque suum diligat, sintque non participatione sed essentia sua, neque dono superioris alicujus sed suo proprio, servantes unitatem pacis. Ecce hic dicit, quod essentia sua et dono suo servant unitatem. Idem in quintodecimo libro de Trinitate ait : In illa Trinitate quis audeat dicere, Patrem nec se nec Filium nec Spiritum Sanctum diligere nisi per Spiritum Sanctum ? Hic aperte ostendit, Patrem non tantum per Spiritum Sanctum diligere ; non autem simpliciter dicit, Patrem non diligere per Spiritum Sanctum.

Cf. dist. X F, G. — Ibid. lib. VI, n. 7. — Ibid. lib. XV, n. 12.

C. *Utrum Pater sit sapiens sapientia quam genuit, sicut diligit amore qui ex ipso procedit.*

Præterea diligenter investigari oportet, utrum Pater sapiens sit sapientia quam genuit, quæ tantum Filius est. Quod videtur a simili posse probari. Si enim Pater diligit amore qui ab ipso procedit, cur non et sapientia vel intelligentia quam ipse genuit, sapit vel intelligit? Hanc quæstionem urgere videtur, ut ait Augustinus in septimo libro de Trinitate, quod scripsit Apostolus, dicens : Christum Dei virtutem et Dei sapientiam. Ubi quæritur, utrum ita sit pater sapientiæ et virtutis suæ, ut hac sapientia sapiens sit quam genuit, et hac virtute potens quam genuit. Sed absit ut ita sit : quia si hoc est ibi esse quod sapere, non per illam sapientiam quam genuit sapiens dicitur Pater : alioqui non ipsa ab illo, sed ille ab ipsa est. Si enim sapientia quam genuit, causa est illi ut sapiens sit, etiam ut sit, ipsa illi causa est : quod fieri non potest nisi gignendo eum aut faciendo ; sed nec genitricem nec conditricem Patris ullo modo quisquam dixerit sapientiam. Quid enim est insanius? Ergo Pater ipsa sapientia est qua sapiens est. Filius vero dicitur sapientia Patris et virtus Patris, non quia Pater per eum sit sapiens vel potens, sed quia Filius, sapientia et virtus, est de Patre, sapientia et virtute. — Ex his ergo patet, quod Pater non est sapiens sapientia genita, sed se ipso sapientia ingenita.

Aug. de Trinitate, lib. VII, n. 1. — I Cor. I, 24. — Aug. ubi supra.

Augustinus in libro LXXXIII Quæstionum : Quum sapiens Deus dicitur, et ea sapientia sapiens dicitur sine qua eum vel fuisse aliquando vel esse posse nefas est credere : non participatione sapientiæ sapiens dicitur, sicut anima, quæ et esse et non esse sapiens potest; sed quod ipse eam genuerit qua sapiens dicitur sapientiam. — Animadverte, lector, Patrem dici sapientem genita sapientia : quod aliis obviat testimoniis. Verum hoc Augustinus corrigit in libro Retractationum, inquiens : Dixi in libro LXXXIII Quæstionum de Patre, quod eam genuit qua sapiens dicitur sapientiam; sed melius istam quæstionem in libro postea de Trinitate tractavi.

NOTULA ADDITA. Augustinus, lib. LXXXIII Quæst. q. 23. — Id. Retract. lib. I, c. 23.

D. *Utrum Filius sit sapiens sapientia genita vel ingenita.*

Post hæc quæri solet a quibusdam, utrum Filius sit sapiens sapientia genita vel ingenita. Si enim non est sapiens sapientia genita, nec se ipso sapiens est. Si vero sapientia genita sapiens est, non videtur sapiens esse sapientia ingenita : et ita non videtur esse sapiens a Patre, quum a Patre habeat omnia. Ad quod dicimus, quia una est sapientia Patris et Filii et Spiritus Sancti, sicut una essentia, quia sapientia in illius naturæ simplicitate est essentia : et tamen Filius tantum est sapientia genita, et Pater tantum est sapientia ingenita; et sapientia genita, est de sapientia ingenita, vel a sapientia ingenita. Et quum idem sit ibi esse quod sapientem esse, relinquitur ut sapientia genita sit sapiens de sapientia ingenita. Non ergo

Joann. III, 35.

Filius dicitur sapientia Dei tanquam ipse solus intelligens sit vel sapiens sibi et Patri et Spiritui Sancto, quia ut ait Augustinus in quintodecimo libro de Trinitate : Si solus ibi Filius intelligit et sibi et Patri et Spiritui Sancto, ad illam reditur absurditatem, ut Pater non sit sapiens de se ipso, sed de Filio; nec sapientia sapientiam genuerit, sed ea sapientia Pater dicatur sapiens esse quam genuit. Ubi enim non est intelligentia, nec sapientia potest esse : ideoque si Pater non intelligit ipse sibi, sed Filius intelligit Patri, profecto Filius Patrem sapientem facit. Et si hoc est Deo esse quod sapere, et ea illi est essentia quæ sapientia; non Filius a Patre, quod verum est, sed a Filio potius Pater habet essentiam : quod absurdissimum atque falsissimum est. Est ergo Deus Pater sapiens ea quæ ipse est sua sapientia; et Filius, sapientia Patris, est sapiens de sapientia quæ est Pater, de quo est genitus Filius. Ita et Pater est intelligens ea quæ ipse est sua intelligentia : non enim esset sapiens, qui non esset intelligens. Filius autem, intelligentia Patris, de intelligentia genitus est quæ est Pater, de qua et intelligens est.

Aug. de Trinitate, lib. xv, n. 12.

Proinde Pater est sapientia, et Filius sapientia, et uterque una est sapientia, et tamen solus Pater est ingenita sapientia, et Filius solus genita sapientia; nec tamen alia sapientia Pater, alia sapientia Filius, sed una eademque est : sicut Pater est Deus ingenitus, et Filius est Deus genitus, neque Deus genitus est Deus ingenitus; non ideo tamen alius Deus est Pater, alius Deus Filius, sed unus Deus uterque, non autem unus. Alius est enim genitus, alius ingenitus, sed non alius Deus : imo uterque unum, sive unus Deus. Ita non est sapientia genita sapientia ingenita; sed alia est sapientia genita, alia ingenita : non tamen est alia sapientia, sed una eademque sapientia.

E. *An Filius sit sapiens se ipso, vel per se ipsum.*

Ex prædictis constat, quod Filius non est sapiens a se neque de se, sed de Patre et a Patre. Quæri autem solet, utrum Filius sit sapiens se ipso, vel per se ipsum. Quidam dicunt, multiplicem hic fieri intelligentiam, et ideo distinguendum fore, ita ut quum dicis, Filium esse sapientem se ipso vel per se ipsum, si sui natura et essentia sapientem intelligas, verus sit intellectus; si vero a se ipso vel de se ipso sapientem esse intelligas, falsitati subjectam habes intelligentiam. Alii vero simpliciter et absque determinatione concedunt hujusmodi locutiones : Filius est sapiens per se, sed non a se vel de se; et, Filius est Deus per se, et est per se, sed non a se vel de se : hoc confirmantes verbis Hilarii, qui Filium non a se sed per se agere, in libro nono de Trinitate ait : Naturæ (inquit) cui contradicis, hæretice, hæc unitas est, ut ita per se agat Filius, ne a se agat, et ita non a se agat, ut per se agat. Intellige Filium agentem, et per eum Patrem agentem. Non a se agit, quum Pater in eo manere monstratur; per se agit, quum secundum nativitatem Filii agit ipse quæ placita sunt. Infirmus sit non a se agendo, nisi a Deo ipse agit; non sit vero in unitate naturæ, si quæ agit et in quibus placet, non per se agit.

Hilar. de Trinitate, lib. IX, n. 48.

Joann. XIV, 10.

Ibid. VIII, 29.

Sicut ergo, inquiunt, Filius per se agit, sed non a se; ita et Filius debet dici sapiens per se, sed non a se. Sic et ipse per se Deus est, vel esse dicendus est, ut aiunt, sed non a se vel de se.

F. *An una tantum sit sapientia Patris.*

Post hæc a quibusdam solet quæri, utrum una tantum sit sapientia Patris. Quod non esse, nituntur probare hoc modo : Filius, inquiunt, est sapientia Patris genita, qua Pater sapiens non est : est igitur aliqua sapientia Patris qua sapiens non est. Est autem et sapientia Patris ingenita, et ea Pater sapiens est. Est ergo quædam sapientia Patris qua sapiens est, et ipsa non est illa sapientia Patris qua Pater sapiens non est : non est ergo una tantum sapientia Patris. Item, sapientia ingenita est sapientia Patris, et sapientia genita est sapientia Patris; non est autem sapientia ingenita sapientia genita : non est igitur una tantum Patris sapientia. Hæc et his similia, tanquam sophistica et a veritate longinqua cunctisque in theologia peritis patentia, abjicimus, responso indigna avertentes*: id tamen adjicientes, quia una est tantum sapientia Patris, sed non uno modo dicitur. Nam sapientia Patris dicitur illa quam genuit, et sapientia Patris dicitur ea qua sapiens est. Diversa est ergo ratio dicti : illa enim dicitur Patris, quia eam genuit; et ea dicitur sapientia Patris, quia ea sapit. Una est tamen sapientia Patris, quia sapientia genita est eadem sapientia et ea qua sapiens est, sive ea qua sapiens est intelligatur persona Patris, sive essentia Patris : quia persona Patris, quæ intelligitur quum dicitur sapientia ingenita, et persona Filii, quæ significatur quum dicitur sapientia genita, una eademque sapientia est, quæ essentia divina intelligitur communis tribus personis.

*advertentes

G. *Quod in Trinitate est dilectio quæ est Trinitas, et tamen Spiritus Sanctus est dilectio quæ non est Trinitas, nec ideo duæ sunt dilectiones : ita et de sapientia.*

Et sicut in Trinitate dilectio est quæ est Pater, Filius et Spiritus Sanctus, quæ est ipsa essentia Deitatis, et tamen Spiritus Sanctus dilectio est quæ non est Pater vel Filius; nec ideo duæ dilectiones sunt in Trinitate, quia dilectio quæ proprie Spiritus Sanctus est, est dilectio quæ Trinitas est, non tamen ipsa Trinitas est, sicut Spiritus Sanctus est essentia quæ Trinitas est, non tamen ipse Trinitas est : ita in Trinitate sapientia est quæ est Pater et Filius et Spiritus Sanctus, quæ est essentia divina, et tamen Filius est sapientia quæ non est Pater vel Spiritus Sanctus; nec ideo duæ sapientiæ ibi sunt, quia sapientia quæ proprie est Filius, est sapientia quæ est Trinitas : ipsa tamen non est Trinitas, sicut Filius est essentia quæ est Trinitas, ipse tamen non est Trinitas.

H. *Qua ratione Pater non dicitur sapiens ea sapientia quam genuit, eadem videtur debere dici, quod non sit diligens Pater vel Filius dilectione quæ ab utroque procedit.*

Præterea diligenter notandum est, quod ea ratione qua Pater non dicitur sapiens ea sapientia quam genuit, videtur fore dicendum, quod Pater non diligat Filium vel Filius Patrem ea dilectione quæ ab utroque procedit, scilicet quæ proprie Spiritus Sanctus est. Sicut enim idem est Deo sapere quod esse, ita est ei idem diligere quod esse. Ideoque sicut negatur Pater esse sapiens sapientia quam genuit (quia si ea diceretur sapiens, non ipsa ab eo, sed ipse ab ea intelligeretur esse), ita videtur non debere concedi, quod Pater vel Filius diligat dilectione quæ tantum Spiritus Sanctus est : quia si ea diligit Pater vel Filius, non Spiritus Sanctus videtur esse a Patre et Filio, sed Pater et Filius a Spiritu Sancto, quia idem est ibi diligere quod esse. At supra dictum est atque auctoritate Augustini sancitum, quod in Trinitate tria sunt : unus diligens eum qui de illo est, et unus diligens eum de quo est, et ipsa dilectio; et non est aliquis duorum quo genitus a gignente diligitur et genitorem suum diligit. Quibus verbis aperte significatur, Patrem Filium et Filium Patrem diligere, ea scilicet* dilectione quæ non est aliquis eorum, sed tantum Spiritus Sanctus. Quum idem ergo sit ibi diligere quod esse, quomodo dicitur Pater vel Filius non esse ea dilectione qua alter alterum diligit, quum ideo Pater negetur sapere sapientia quam genuit, ne ea esse intelligatur?

Aug. de Trinitate, lib. VI, n. 7.

* *alias* etiam

I. *Quod et hæc quæstio inexplicabilis est, quæ excellit infirmitatem hominis.*

Difficilem mihi fateor hanc quæstionem, præcipue quum ex prædictis oriatur, quæ similem videntur habere rationem : quod meæ intelligentiæ attendens infirmitas turbatur, cupiens magis ex dictis Sanctorum referre quam afferre. Optimus enim lector est, inquit Hilarius in primo libro de Trinitate, qui dictorum intelligentiam exspectet ex dictis potius quam imponat, et retulerit magis quam attulerit, neque cogat id videri dictis contineri quod ante lectionem præsumpserit intelligendum. Quum ergo de rebus Dei sermo est, concedamus Deo sui cognitionem, dictisque ejus pia veneratione famulemur.

Hilar. de Trinitate, lib. I, n. 18.

Investiget ergo diligenter pius lector rationem dictorum, si forte dictorum aliquam valeat reperire causam, qua nota, ipsa præmissa quæstio aliquatenus explicari valeat. Ego autem hanc quæstionem non absolvens, sed errorem excludens, profiteor non esse dictum, Patrem diligere Filium vel Filium Patrem ea dilectione quæ ab utroque procedit, quæ non est aliquis eorum, sed tantum Spiritus Sanctus, tanquam ea dilectione Pater sit vel Filius. Sed sic ea Pater diligit Filium et Filius Patrem, ut etiam Pater per se ea quæ ipse est dilectione diligat, sic et Filius; non

Aug. de Trinitate, lib. xv, n. 12. autem sic, ut Pater per se non diligat et Filius, sed per eam tantum. Quis hæc in illa Trinitate, inquit Augustinus, opinari vel affirmare præsumat? Eam tamen quæstionem lectorum diligentiæ plenius dijudicandam atque absolvendam relinquimus, ad hoc minus sufficientes.

SUMMA

DISTINCTIONIS TRICESIMÆ SECUNDÆ

In hac distinctione movet Magister duas principales quæstiones : quarum prima est, an Pater et Filius diligant se Spiritu Sancto; secunda, an Pater sit sapiens sapientia genita. Et circa easdem movet et alias quæstiones annexas, ut patet in littera, et in processu patebit.

QUÆSTIO PRIMA

Hic quæritur primo, **An Pater et Filius se invicem diligant Spiritu Sancto.**

Et quidem de hac materia dicta sunt aliqua supra distinctione decima. In hac autem quæstione multæ quæstiones continentur implicitæ : prima, an Pater diligat Spiritu Sancto; secunda, an Filius diligat Spiritu Sancto; tertia, an Pater et Filius se invicem diligant Spiritu Sancto. Denique sicut Magister acute tangit in textu et arguit, grandis est difficultas quæstionis istius : quæ tamen nunc a præclaris doctoribus evidenter, quantum ab humana imbecillitate fieri potest in vita hac, declarata atque soluta est. Duoque sunt quæ præcipue reddunt eam ad solvendum difficilem. Primum est, quia B. Augustinus manifeste retractat et negat affirmativam partem quæstionis huic consimilis, utpote, utrum Pater sit sapiens sapientia genita, quum tamen in utraque videatur eadem ratio. Nam sicut Deo idem est esse et sapere seu intelligere, sic idem est Deo esse atque diligere. Et hoc est

A secundum quod facit hic difficultatem, eo quod tam sapere quam diligere, seu tam intelligere quam velle, in divinis est absolutum : sicque convenit unicuique summæ ac adorandæ personæ per se et per suam essentiam, et qua ratione unum, etiam aliud videtur posse relative ac notionaliter accipi; et sic in præfatis quæstionibus erit eadem negandi concedendique ratio.

Primo igitur quæro, An Pater diligat Spiritu Sancto. Videtur quod non. Primo,
B quoniam Pater se ipso est : ergo se ipso diligit, quia in eo sunt penitus idem esse et diligere, et utrumque ei convenit absolute. — Secundo, Pater in se et per se omnino perfectus est : ergo diligere sicut et omnis perfectio reliqua, competit ei ex se et per se, non ab alia quacumque persona. Hinc quidam sic arguunt : Quum dicitur, Pater diligit Spiritu Sancto, oportet quod ablativus ille in alicujus causæ habitudine construatur vel rationem formalem designet. Talis autem constructio
C potest resolvi et exponi per aliquam præpositionem designantem hujusmodi causam aut rationem. Si ergo Pater diligit Spiritu Sancto, ergo diligit a Spiritu Sancto, vel per Spiritum Sanctum, vel ex Spiritu Sancto : quorum nullum potest concedi, eo quod Spiritus Sanctus nullam habeat rationem aut habitudinem principii respectu Patris, sed econtrario. — Tertio, quum dicitur, Pater diligit Spiritu Sancto, verbum istud, diligere, importat actum essentialem aut notionalem : si es-
D sentialem, ergo pari ratione Pater est, vivit et vult Spiritu Sancto; si notionalem, ergo Pater spirat Spiritu Sancto, quum diligere notionaliter sumptum, sit spirare.

Eisdem et consimilibus rationibus potest probari, quod Filius non diligat Spi-

ritu Sancto, et item quod Pater ac Filius non diligant se invicem Spiritu Sancto. Quod etiam specialibus rationibus potest probari : quoniam si sic, sequi videtur quod Pater diligat se ipsum Spiritu Sancto, similiter Filius, atque quod Pater et Filius diligant rationales et intellectuales creaturas Spiritu Sancto.

Posset quæri, an Spiritus Sanctus diligat se per se et ex se, et an diligat Patrem et Filium per se. Omnes quæstiones hæ dependent, et eamdem seu similem requirunt declarationem ac solutionem.

Circa hæc scribit Antisiodorensis in Summa sua, libro primo : Dicunt quidam, quod quum dicitur, Pater et Filius diligunt se Spiritu Sancto, ablativus ille, Spiritu Sancto, non est causativus, sed significativus. Nam Spiritus Sanctus non est causa nec quasi causa quod Pater et Filius se diligunt, sed signum : quia hoc ipsum quod Pater et Filius simul eodem modo atque concorditer spirant Spiritum Sanctum, signum est mutuæ dilectionis eorum. Filius autem non est ita expresse signum, quod Pater sit sapiens. Ideo non conceditur ista : Pater est sapiens sapientia genita. Quamvis etenim Filius, quum factus est homo, indicavit nobis sapientiam Patris; tamen in quantum est ab æterno Deus, non est ita expresse signum scientiæ Patris. — Magister Præpositivus ait, quod quum dicitur, Pater et Filius diligunt se Spiritu Sancto, iste sit sensus, Pater et Filius diligunt se per Spiritum Sanctum; et quod ly *per* notat subauctoritatem. Est equidem regula, quod præpositio *per* juncta verbis transitivis, notat subauctoritatem; cum aliis vero, auctoritatem. Quum enim dico, Rex corripit cives hujus civitatis per præpositum, *per* notat subauctoritatem; si autem dicitur, Iste est bonus per illum, notat auctoritatem. Similiter quum dico, Pater et Filius diligunt se Spiritu Sancto vel per Spiritum Sanctum, notatur subauctoritas per ablativum et per ly *per* propter transiti-

A onem verbi. Idcirco est vera, estque sensus : Pater et Filius diligunt se Spiritu Sancto vel per Spiritum Sanctum, id est, Spiritus Sanctus diligit Patrem et Filium, et hoc habet a Patre. Hæc vero est falsa, Pater est sapiens Filio vel per Filium : quia notatur auctoritas per ablativum et per præpositionem, quum non sit ibi transitivum; sicque præpositio illa exigeret quod Filius esset auctor Patri quod ipse Pater est sapiens.

Contra primam opinionem objicitur,
B quia quod Pater genuit Filium, qui est summa sapientia, cujus radii sunt omnes sapientiæ creatæ, est expressissimum signum quod Pater est sapiens : ergo illa esset vera, Pater est sapiens Filio. — Item, signum non convenit eis quorum est signum. Si ergo Spiritus Sanctus non est nisi signum quod Pater et Filius diligunt se, non esset nexus nec amor amborum : non enim est nexus Patris et Filii nisi quia est amor utriusque.

Consimilis objectio fieri potest contra
C opinionem secundam, quia per hoc quod Spiritus Sanctus diligit Patrem et Filium et habet hoc ab eis, non est Spiritus Sanctus nexus utriusque : sicut si ego diligo duos, non propter hoc sunt inter se connexi; imo possunt esse inimici ad invicem. — Item, Spiritus Sanctus procedit a Patre et Filio per modum benignitatis, et ita ut donum atque ut primum donum, quod est amor : ergo Spiritus Sanctus proprie amor est quo Pater diligit Filium et econtra. Sed amor proprie loquendo informat Pa-
D trem et Filium, ita quod inest eis non inhæsive. Ergo quum dicitur, Pater et Filius diligunt se Spiritu Sancto, ablativus proprie est formalis.

Quod quidam concedunt, dicentes quod dilectio proprie dicitur de Spiritu Sancto. Et ad objecta respondent, quod dilectio in divinis interdum sumitur essentialiter, dicente Apostolo, Pater transtulit nos in *Coloss.* I, 13.
regnum Filii dilectionis suæ, id est Filii sui dilecti; aliquando personaliter, secundum quod amor proprie dicitur de Spiritu

Sancto : sicque accipitur dilectio, quum A dicitur, Pater et Filius diligunt se Spiritu Sancto; et ita diligere non significat esse, sed sapere et intelligere significat esse. — Denique, primo et summo verbo omnia sunt dicibilia : ergo primo et summo amore omnia sunt amabilia. Formaliter ergo Pater et Filius diligunt se Spiritu Sancto, prout ablativus formalis est. — Præterea, in Deo sunt omnia bona, ergo et amor naturalis ac amor gratuitus. De naturali amore intelliguntur prætacta verba Apostoli. Quum ergo dilectio Dei naturalis sit B essentialis, oportet quod amor gratuitus sit personalis. Quamvis enim in Deo sint idem in re amor naturalis atque gratuitus, sicut essentia et persona; tamen uno nominato, alter non nominatur. Ideo amor gratuitus proprie dicitur Spiritus Sanctus. — Amplius, Augustinus dicit : Non est alter amborum quo genitus a genitore diligitur genitoremque diligit genitus, nec dono alicujus superioris sed suo dono proprio sunt conformes formaliter. Ergo Spiritus Sanctus proprie est amor et nexus C ac concordia Patris et Filii.

Verumtamen contra positionem istam, quam sine præjudicio sententiæ melioris concedimus, objici potest : Diligere, est alicui bonum velle. Si ergo Pater et Filius diligunt se Spiritu Sancto, ergo volunt sibi bonum Spiritu Sancto. Sed velle, in Deo est esse : quoniam posse, scire, velle, sunt tria operandi principia, quæ in Deo sunt ipsum esse ipsius. Si ergo Pater et Filius volunt Spiritu Sancto, ergo sunt Spiritu Sancto : et sic sunt ab ipso, non D ipse ab eis. — Rursus, una est beatitudo Patris et Filii et Spiritus Sancti. Nihil autem commune est Trinitati nisi essentia : ergo beatitudo significat essentiam. Beatitudo autem consistit in cognitione et dilectione. Dilectio ergo dicit essentiam : et ita non dicitur proprie de Spiritu Sancto.

Ad primum dicendum, quod sicut in Deo est duplex amor, ita et duplex voluntas, videlicet naturalis et gratuita. Velle autem gratuitum in divinis, non est esse. Idcirco instantia illa non valet. — Ad secundum, quod beatitudo essentialiter non consistit nisi in cognitione. Dilectio autem non est de essentia beatitudinis, sed est consummatio ejus. Dicit etenim Augustinus, quod dilectio non facit beatum, sed fruitio; et Christus in Evangelio : Hæc est *Joann.* XVII, 3. vita æterna, ut cognoscant. Imo in amore est languor.

Sed rursus objici potest, quia quum dicitur, Pater et Filius diligunt se Spiritu Sancto, diligere se Spiritu Sancto, aut dicitur secundum substantiam, aut secundum relationem. Si secundum substantiam, ergo est falsa, sicut probatum est : quia diligere substantialiter sumptum, est esse. Si secundum relationem, ergo dilectio significat paternitatem. — Dicendum, quod multipliciter aliquid dicitur de Patre per relationem. Primo, quum aliquid prædicatur relative : ut, Pater est Filii Pater. Secundo, quum prædicatur aliquid absolute, quod tamen significat relationem intrinsecus : ut quum dicitur, Pater est persona. Tertio, quum prædicatur ipsa relatio : ut quum dicitur, Pater est paternitas. Quarto, quum ex modo significandi aut ex natura rei importatur relatio. Ex modo significandi : ut quum dicitur, Ille est, Patre demonstrato. Ex natura rei importatur relatio per hoc nomen, dilectio, sicut per nomen doni : nam Spiritus Sanctus est donum relatione æterna, secundum Augustinum. — Hæc Antisiodorensis.

Porro in his Alexander aliter sentire videtur : Quidam, inquiens, dicunt quod in hac locutione, Pater et Filius diligunt se Spiritu Sancto, notatur formalis constructio per ablativum, sicut si diceretur : Isti duo homines diligunt se amore communi. Sed contra, Spiritus Sanctus non est causa aut ratio formalis Patris aut Filii, aut alicujus in Patre et Filio : quia sic aliquo modo cederet in ratione principii respectu Patris et Filii. Item, si dicatur quod ablativus significat Spiritum Sanctum ut formam, non tamen ut causam

formalem; objicitur, quia si dicitur forma respectu Patris et Filii, ergo aliquam proprietatem formæ tenebit respectu eorum. Formæ autem est continere, unire, perficere : quorum nullum convenit Spiritui Sancto respectu Patris et Filii. Si enim dicatur, Spiritus Sanctus est unitas Patris et Filii, et unitatis est unire; non propter hoc Pater et Filius uniuntur. Illa etenim uniuntur quæ fiunt unum; nihil autem fit unum in divinis personis, ut sanctus ait Bernardus : nam et fieri sequitur tempus. Generaliter quoque omnis forma dicit rationem principii seu causalitatis respectu ejus cujus dicitur forma : si ergo ablativus formaliter accipiatur quum dicitur, Pater et Filius diligunt se Spiritu Sancto, signabitur quod Spiritus Sanctus sit aliquo modo causa aut principium amoris Patris ac Filii. Insuper, quamvis legatur in Scriptura, quod Spiritus Sanctus sit nexus Patris ac Filii, non tamen quod connectat Patrem et Filium. — Fuerunt quoque qui dicerent, quod diligere, sumitur essentialiter et notionaliter : essentialiter, quum dicitur, Pater et Filius diligunt se essentia sua; notionaliter, quum dicitur, Pater et Filius diligunt se Spiritu Sancto : sicque ipsum diligere notat spirationem. Unde sic exponunt istam, Pater et Filius diligunt se Spiritu Sancto, id est, spirant Spiritum Sanctum a se; et illam, Pater diligit Filium Spiritu Sancto, id est, spirat Spiritum Sanctum ad Filium; et, Filius diligit Patrem Spiritu Sancto, id est, spirat Spiritum Sanctum ad Patrem : isteque ablativus, Spiritu Sancto, cedit in ratione ejus quod est de principio, non in ratione principii. Similiter, Diligunt nos Spiritu Sancto, id est, spirant Spiritum Sanctum ad nos. — Juxta horum positionem quidam dixerunt, quod in Deo est duplex diligere, utpote naturale et gratuitum, ita quod diligere gratuitum, est notionale, et idem quod amorem spirare : et hoc modo Pater et Filius se diligunt Spiritu Sancto formaliter.

Quorum opinio videtur partim defice-
A re ac reprobari. Unde videtur dicendum, quod Spiritus Sanctus est amor quo Pater et Filius se invicem diligunt; nec tamen sequitur quod diligant se Spiritu Sancto aut per Spiritum Sanctum. Hoc enim ponit Augustinus quintodecimo de Trinitate, nec ponit alterum horum. Sermones autem Scripturæ et Sanctorum circa unitatem essentiæ trinitatemque personarum non sunt extendendi : maxime quum sit altera ratio dicendi quum dicitur, Spiritus Sanctus, et quum dicitur, amor Patris
B et Filii. Nam Spiritus Sanctus proprium nomen est personæ; amor vero appropriabile est, et est appropriatum quum dicitur, amor Patris ac Filii. — Præterea si quæratur, qualis habitudo notetur quum dicitur, Pater et Filius diligunt se Spiritu Sancto : dicendum, quod non notatur habitudo causæ formalis, sed quasi formæ exsistentis ab his quorum est quasi forma in quantum diligunt. Vinculum enim vel nexus seu copula cedit in ratione formæ respectu eorum quorum est nexus seu
C vinculum. — Nec etiam sequitur, Diligunt se Spiritu Sancto, ergo spirant se Spiritu Sancto, quamvis notionaliter diligant se Spiritu Sancto. Spirare enim dicit respectum ad Spiritum Sanctum ut procedentem a Patre ac Filio; diligere vero, respectum ad Spiritum Sanctum ut est nexus et amor. Sicque quamvis eadem notio designetur, non tamen eodem modo, et est fallacia quasi secundum accidens in hujusmodi argumentis. — Hæc Alexander.

Albertus demum hic ait : De hac quæ-
D stione sunt multæ opiniones. Prima dicentium, quod omnes tales locutiones sint falsæ, et ab Augustino retractatæ in simili, dum retractavit quod dixerat, Pater est sapiens sapientia. Contra quos est quod non solum Augustinus, sed et alii Sancti ponunt, quod Pater et Filius diligunt se Spiritu Sancto, sicut et supra distinctione decima patuit. — Alii dicunt quod propositio illa sit vera, quamvis impropria; et exponunt sic eam : Pater et Filius diligunt se Spiritu Sancto, id est dilectio-

ne essentialiter dicta, tamen appropriabili A Spiritui Sancto. Contra hos est quod secundum hanc opinionem Spiritus Sanctus non removeretur a Patre et Filio, quum Pater et Filius dicuntur diligere Spiritu Sancto, quia et Spiritus Sanctus diligit unamquamque divinam personam essentiali dilectione : sed Augustinus dicit, quod Spiritus Sanctus non est alter duorum quo genitus a genitore diligitur. — Tertii sequuntur Simonem Tornacensem, dicentes quod propositio illa sit vera ac propria, sic quod ablativus construitur in ratione B signi (contra quod disputatum jam est). — Quarta est opinio Antisiodorensis (contra quam etiam jam disputatum est ab Alexandro). Attamen opinionem illam salvando, dici posset quod duplex est forma, puta interior atque exterior. Interior, quæ confert esse. Exterior duplex est : una continens et terminans rem, ut locus; alia, ad quam fit res, ut exemplar aut paradigma. Et nullo horum modorum dicitur ablativus ille construi in habitudine quasi causæ formalis, sed est quasi forma quæ C habet actum formæ et cadit ab actu causæ. Quum enim dico, Causa formalis, duo dico, videlicet : causalitatem, et hoc habet influentiam super causatum; et formam, quæ habet multos actus, utpote dare esse et rationem, terminare, unire : et in hoc ultimo actu Spiritus Sanctus est quasi forma Patris ac Filii, quoniam unit eos, non effective, sed sicut id in quo uniuntur, quod per ablativum illum significatur. Et per hoc solverentur objecta.

Quinta opinio est, quod quum dicitur, D Pater et Filius diligunt se Spiritu Sancto, ablativus ille construitur in ratione effectus, et non causæ aut signi. Et hæc videtur esse opinio magistri Hugonis de S. Victore in epistola de processione Spiritus Sancti ad B. Bernardum, dicentis : Pater diligere dicitur Spiritu Sancto, quod non ita intelligitur, quasi Spiritus Sanctus auctor aut origo exsistat quod Pater est, et pro suo arbitrio amat quod amat; sed quod Pater eam dilectionem qua Filius diligitur, quæ et Spiritus Sanctus est, agat, atque illius auctor et origo consistat. Dicitur ergo Pater Spiritu Sancto diligere, non quod Pater per eum habeat dilectionem, sed exhibeat et impendat. — Et ad hoc Hugo inducit quod Pater, secundum Scripturas et Sanctos, operatur per Filium, non quod a Filio accipiat aliquid, sed quod potentiæ operativæ est auctor in Filio. Verum contra hoc esse videtur, quod quum dicitur, Pater operatur per Filium, notatur effectus in creatura in quam transit opus; quum vero dicitur, Pater diligit Filium Spiritu Sancto, aut econverso, non notatur aliquis effectus in quem transeat dilectio, sed potius significatur transire in Filium, vel econtra in Patrem, quum dicitur, Filius diligit Patrem Spiritu Sancto. Sed ad hoc respondent præfatæ opinionis sequaces, quod quamvis in prætactis locutionibus Pater et Filius distinguantur quasi materiæ ac termini dilectionis, non est tamen ita in re; sed magis Pater et Filius sunt res subsistentes a quibus egreditur actus dilectionis, et Spiritus Sanctus est terminus dilectionis seu actus illius : quia divina natura dupliciter communicatur, videlicet per generationem et spirationem, quæ spiratio importatur per dilectionem. Hinc quemadmodum quum dicitur, Pater dicit Verbo, per Verbum notatur non ratio dicti ex parte dicendi, sed potius quasi effectus actus ipsius ; ita quum dicitur, Pater et Filius diligunt se Spiritu Sancto, notatur materia diligendi quasi effectus per ablativum illum, Spiritu Sancto.

Verum quoniam modus ille loquendi extraneus est, potius puto, quod ablativus ille construitur in habitudine exsistentis de principio, quod habet actum quasi formæ in uniendo. Et hæc est sexta positio, quæ complectitur duas, videlicet quartam et quintam quantum ad id quod recte dicunt. Estque simile quum dicitur : Pater dicit Verbo. Per ly Verbo significatur exsistens de principio, scilicet Filius, qui est de Patre per actum dicendi ad intra, quasi

effectus prolationis internæ; et insuper notatur ratio eorum quæ dicuntur in Verbo, quæ tamen non dicuntur in Verbo nisi Verbi prolatione. Ita dicendum est hic, Pater et Filius diligunt se Spiritu Sancto, ita quod ly *se* teneatur intransitive. Sic enim considerando verbum diligendi in quantum est notionale, id quod supponitur in re ablativi, est principiatum, et est quasi effectus Patris ac Filii diligentium. Cumque considerandus sit etiam modus procedendi, quia procedit ipse Spiritus Sanctus ut amor vere connectens, ideo accusativus ille *se* efficitur materia dilectionis in quam transit. Et de his dictum est supra distinctione decima. Et ista positio magis consonat Sanctis.

Denique in præallegata epistola scribit magister Hugo, alloquens S. Bernardum : Si Spiritus Sanctus diceretur amor cordis tui, sicut dicitur amor Patris ac Filii : quis, quæso, posset negare te Spiritu Sancto, id est amore tuo, diligere ? Ergo a simili, prout etiam ibi probare intendit Hugo, Pater et Filius diligunt se Spiritu Sancto, qui est amor eorum. Et rursus : Animus (inquit) humanus amor non est, sed ab ipso amor procedit : ideo se ipso non diligit, sed amore qui ab ipso procedit. Porro Deus Pater amor est, et Spiritus Sanctus ipsius est amor : ideo Pater amat se ipso, et etiam amat Spiritu Sancto. Unde iterum ait ibi : Si Spiritus Sanctus amor est utriusque, cur Pater et Filius non dicantur suo amore, id est Spiritu Sancto, diligere ? Itemque : Si tu recte diligere perhiberis amore qui procedit de te, ergo Pater et Filius recte dicuntur diligere amore qui ab ipsis procedit. Ecce soluta est quæstio quam insolubilem putant, dicunt et scribunt. In quibus verbis tangere videtur auctorem libri istius, qui in hac distinctione dicit quæstionem istam insolubilem esse. — Hæc Albertus.

Veruntamen, quamvis verba ista venerabilis magistri Hugonis catholice atque salubriter sint prolata, non tamen ita censentur quæstionis hujus difficultatem eva-

A cuare, elucidare aut tollere, quin Magister in textu merito dicat quæstionem hanc insolubilem præ sua difficultate et profunditate. Nos quippe diligere perhibemur amore seu dilectione procedente de corde nostro : a quo amore formaliter influentialiterque habemus quod vere diligimus et amantes vocamur, nec sine illo amore valemus diligere. Sic autem Pater et Filius non amant Spiritu Sancto, nec ab illo ullam influentiam sortiuntur. Et si dicantur diligere Spiritu Sancto tanquam ali-
B quo exsistente et progrediente ab eis per modum formæ quantum ad actum uniendi, et sicut arbor floret non solum floritione, sed etiam flore, ut infra tangetur; difficile videtur exponere, cur non simili modo Pater dicatur sapiens sapientia a se genita, tanquam re a se exsistente et emanante quemadmodum flos derivatur ex arbore, præsertim quia sic argui potest de actu intelligendi et sapiendi, sicut Hugo arguit de actu amandi. Nam sicut diligere dicimur dilectione ex voluntate nostra
C progrediente, sic intelligere et sapere perhibemur intellectione seu intelligentia ac sapientia actuali ex nostro intellectu manante. Et si dicatur, quod amor designatur ut tendens in alterum, sapientia ut quiescens; hoc non videtur impedire denominationem. De amore quoque absolute, non notionaliter sumpto, qui est alicui bonum velle, dictum illud verificatur. Multa his consimilia quæstionis hujus difficultatem augentia, possent hic tangi. Sed bestia ista non audet tangere montem, ne *Hebr.* XII, 20.
D lapidetur; nec majestatem immoderanter *Prov.* XXV, 27.
scrutari, ne opprimatur a gloria. Hinc ut apparet, rite dixit Magister insolubilem esse hanc quæstionem, quoniam in hac vita a viatore plene solvi et capi non valet.

Insuper dicit Albertus, quod ista, Pater et Filius diligunt se Spiritu Sancto, sit magis propria quam ista, Pater et Filius diligunt se per Spiritum Sanctum : quoniam præpositio *per* aliquid notat per modum causalitatis, et in propositione illa ablativus cadit a ratione causalitatis, sic-

ut expositum est. Hæc vero, Pater et Filius diligunt se a Spiritu Sancto, nequaquam conceditur : quia ly *a* solum notat principium quasi efficiens. Sed ista, Diligunt se per Spiritum Sanctum, aliquo modo admittitur, quia ly *per* quando adjungitur casuali quod est distincti aut diversi suppositi a recto qui in eadem ponitur locutione, notat rationem principiati in re casuali, ut dicit Præpositivus : sicut quum dicitur, Pater operatur per Filium; similiter hæc, Pater et Filius diligunt per Spiritum Sanctum. Hæc autem propriissima est, Pater et Filius diligunt se in Spiritu Sancto : quoniam præpositio *in* notat unionem nexus et convenientiam vinculi. Atque adhuc magis proprie ista, Pater et Filius diligunt se amore qui est Spiritus Sanctus : quoniam amor magis proprie dicit rationem amandi quam Spiritus Sanctus. Propter quod ista, Diligunt se amore procedente, est minus propria quam præcedens : quia ly *procedente* trahit amorem ad significandum ut ab ipsis esse, et non ut uniens eos. Hæc Albertus.

Concordat Udalricus, inter cetera loquens in Summa sua, libro tertio : Verbum hoc, diligunt, in divinis interdum importat dilectionem notionalem, quæ non est Spiritus Sanctus, sed est activa spiratio, in qua uniuntur Pater et Filius, et per ipsam distinguuntur a Spiritu Sancto. — Augustinus quoque, qui sexto de Trinitate asserit Patrem non esse sapientem sapientia genita, ex hoc quod tunc eædem essent sapientia genita atque ingenita, quoniam idem est Patri esse ac sapere : in eodem libro affirmat, quod Pater et Filius diligunt se Spiritu Sancto, servantque unitatem spiritus in vinculo pacis, (*Ephes.* IV, 3.) quum tamen in divinis etiam idem sit esse et diligere, sicut esse et sapere. Ratio vero diversitatis hæc est, quoniam sapientia in divinis solum dicitur essentialiter, amor vero etiam personaliter. Quod si Pater et Filius dicerentur se diligere dilectione essentiali, simile esset ac si Pater diceretur sapiens sapientia genita, et

A utrumque ex eadem radice exsisteret falsum ; sed sic non intelligitur quum dicitur, Pater diligit se Spiritu Sancto : imo intelligitur de dilectione notionali, respectu cujus Spiritus Sanctus se habet per modum principiati per ipsam. Nempe in hoc verbo, diligunt, duo importantur. Unum est activa processio : sicque ablativus *Spiritu Sancto* non construitur cum verbo hoc, diligunt, in ratione principii, sed principiati; sicut quum dico, Curro cursu, cursus non est principium currentis, B sed principiatum ab ipso. Sic dilectio non est principium suæ activæ processionis, sed principiatum ejusdem. Si autem consideretur modus procedendi Spiritus Sancti, puta modus amoris, sic ablativus construitur cum verbo hoc, diligunt, in ratione formæ, ut sit sensus : Pater et Filius diligunt Spiritu Sancto, id est, spirant amorem qui est Spiritus Sanctus, quo quasi formaliter ad invicem convertuntur : non utique forma substantiali, quia tunc essent Spiritu Sancto, nec forma C consequente substantiam quæ sit absoluta forma inhærens ei cujus est forma, sed forma consequente substantiam relata ad alterum, et ideo potius exsistente ab aliquo quam in aliquo. Illa etenim nihil ponit in eo cujus est forma, sed potius principiari ab eo cujus est forma, sicut quum dicitur : Isti se diligunt amicitia. Unde quum Pater et Filius ut distincti sunt diligant se, et omnis diligens necessario diligat suo amore; Pater et Filius sic diligunt amore qui est ipsorum ut distincti D sunt, qui amor est Spiritus Sanctus. — Eadem ratione divisim dici potest, Pater diligit se Spiritu Sancto. Nam quamvis Pater et Filius uniantur in spiratione activa, illa tamen distinctarum est personarum in quantum distinctæ sunt, ita ut reduplicatio ista, *in quantum*, denotat rationem agentium, non agendi seu actionis : hocque connotatur in prædicta distinctione locutionum. Hæc Udalricus.

Denique Thomas refert hic aliquorum opiniones, et arguit contra eas quemad-

modum ex Alberto inductum est; et tandem refert positionem Hugonis, quam testatur præ ceteris veritatem perfectius continere: a qua tamen, ut patuit, parumper recedit Albertus, positioni Alexandri consentiens. Thomas vero positionem Hugonis declarans : Ad explanationem (inquit) ejus sciendum quod secundum diversam naturam generis, diversus est modus denominationis. Quædam etenim genera ex sua ratione significant ut inhærens, ut qualitas, quantitas : et a talibus non fit denominatio nisi per formam inhærentem, quæ est principium ejus quod denominatur secundum esse illius substantiale aut accidentale. Quædam vero ex sua ratione significant ut ab alio ens, et non ut inhærens, sicut præcipue patet in actione : quoniam actio secundum quod actio, significatur ut ab agente; et quod sit in agente, hoc accidit ei in quantum est accidens. Unde in genere actionis denominatur agens ab eo quod est ab ipso, non ab eo quod principium est agentis sive agendi, quia ab actione dicitur agens; nec tamen actio principium est agentis, sed econverso. Et si per impossibile poneretur aliquam esse actionem in creaturis quæ non sit accidens, non esset inhærens, et tamen denominaret agentem; sicque agens denominaretur ab eo quod est ab ipso, nec ei inhæret. Sed quia cujuslibet actionis principium est aliqua forma inhærens, ideo aliquid potest dici agens duobus modis, utpote : ipsa actione, quæ agentem denominat, et non est principium ejus; et item ipsa forma, quæ est principium actionis in agente, atque secundum quid principium est agentis. Sicque dicimus ignem moveri sursum suo proprio motu ac levitate. — Quibus visis, patet responsio. Diligere etenim in divinis accipi potest essentialiter, et sic non importat processionem nisi secundum rationem ; et etiam notionaliter, prout importat processionem realem amoris ab amante. Et ab utroque modo invenitur amor dupliciter dici, reddendo singula singulis, utpote : A ut qualitas, prout amor designat habitum amantis; et item ut operatio, prout amor significat actum vel passionem amantis in amatum vel ab amante. Si itaque diligere sumatur essentialiter, quum dicitur, Pater diligit Filium, dicetur Pater denominative diligere amore qui est actus essentialis, et caritate tanquam principio illius amoris : quæ caritas est divina essentia. Si autem diligere sumatur notionaliter, tunc amor si designet formam quæ est principium actus istius, dicetur Pater B diligere Filium ipsa proprietate quæ est principium processionis Spiritus Sancti, quæ est communis spiratio, sicut paternitas est principium generationis Filii; porro si amor nominet ipsam actionem procedentem, sic Pater dicitur diligere Filium amore qui est Spiritus Sanctus, vel Spiritu Sancto, quamvis hoc non tam expressam contineat veritatem. Consimiliter est in aliis nominibus personalibus quæ personam significant per modum operationis, ut Verbum : idcirco conceditur quod Pater C dicit Verbo suo. Hæc Thomas in Scripto.

Denique in prima parte Summæ, quæstione tricesima septima : Quidam (ait) dixerunt, quod dum dicitur, Pater et Filius amant se Spiritu Sancto, ablativus construitur in habitudine effectus formalis : et isti propinquius accesserunt ad veritatem. Dum enim res convenienter* denominentur a suis formis, ut album ab albedine, homo ab humanitate; omne id a quo aliquid denominatur, quantum ad hoc habet rationem seu habitudinem forD mæ, quamvis non sit forma in se. Contingit autem aliquid denominari per id quod ab ipso procedit, non solum sicut agens denominatur ab actione, sed etiam sicut termino actionis, qui est effectus, quando ipse effectus in intellectu actionis includitur. Dicimus enim quod ignis est calefaciens calefactione, quamvis calefactio non sit calor, qui est quædam forma ignis, sed actio ab igne progrediens. Dicimus quoque quod arbor est florens floribus, quamvis flores non sint forma arboris, sed ejus

art. 2.

* communiter

effectus. — Secundum hoc ergo dicendum, quod prout diligere essentialiter sumitur, Pater et Filius non diligunt se Spiritu Sancto, sed sua essentia. Unde quintodecimo de Trinitate loquitur Augustinus : Quis audeat dicere, Patrem nec se nec Filium suum nec Spiritum Sanctum diligere nisi per Spiritum Sanctum? Sed prout diligere notionaliter sumitur, nihil est aliud quam spirare amorem, sicut dicere, est verbum producere, et florere, est flores emittere seu causare. Quemadmodum ergo dicitur arbor florens floribus, ita Pater est dicens Verbo seu Filio se ipsum et creaturas; Pater quoque et Filius diligunt Spiritu Sancto, seu amore ab ipsis procedente, se invicem et creata. Pater quippe non solum Filium, sed et se ac nos diligit Spiritu Sancto : quia ut dictum est, diligere notionaliter sumptum, non solum importat productionem personæ divinæ, sed etiam personam productam per modum amoris, qui amor habet habitudinem seu respectum ad rem dilectam. Hinc quemadmodum Pater dicit se et omnem creaturam Verbo quod genuit, in quantum Verbum illud sufficienter repræsentat Patrem et omne creatum; ita diligit se et omnem creaturam Spiritu Sancto, in quantum Spiritus Sanctus procedit ut amor primæ bonitatis, secundum quam Pater amat se omnemque creaturam. Ex quibus constat, quod in Verbo atque in amore procedente quasi secundario importatur respectus ad creaturam, in quantum videlicet veritas et bonitas divina est principium et ratio intelligendi et amandi omnem creaturam. Hæc Thomas in Summa.

Consonat Petrus, dicens : Quum dicitur, Pater et Filius diligunt se Spiritu Sancto, sensus est : Spirant Spiritum Sanctum ut amorem unius in alterum. Hanc positionem tenendo, dicendum quod verba quædam significant motum ad animam, ut sapere; quædam ab anima, sicut diligere. Similiter nomina quædam significant rem per modum inhærentis ipsi animæ, ut sa-

A pientia; quædam per modum egredientis, ut amor : et quoniam egressus iste potest esse secundum rem, et item secundum modum intelligendi; ideo talia accipi queunt personaliter et essentialiter. Illa vero quæ significant per modum formæ inhærentis, non nisi essentialiter capiuntur : quia designant rem suam non per modum originis, sed qualitatis. Hinc patet quare dici non possit, Pater sapit sapientia genita, quoniam notaretur Filius respectu Patris habitudinem habere causalem. Sed

B dici potest, Pater diligit Filium Spiritu Sancto, et econverso, quia per hoc non notatur Spiritus Sanctus habitudinem aliquam causalem habere respectu Patris ac Filii : imo ablativus dicit habitudinem effectus secundum rem, habitudinem verò formæ solum secundum modum intelligendi, id est secundum denominationem : sicut quum dicitur, Isti loquuntur verbo, vel currunt cursu, seu agunt actione, in quibus idem significatur per verbum et ablativum, sed per ablativum ut qualitas

C denuntians, per verbum ut actus egrediens a supposito : sicut quum dicitur, Pater dicit Verbo, et diligit Spiritu Sancto; in quibus locutionibus utrumque verbum, videlicet *dicit* et *diligit*, significat actum notionalem et terminum actus, seu notionem simul et personam : quæ notio quasi forma denominans designatur, quum additur nomen personæ. Sapientia vero semper essentialiter sumitur quoad significationem ; dilectio autem essentialiter et personaliter accipi potest. Hæc Petrus.

D Præterea Richardus quæstionem hujus distinctionis movet hoc modo : Utrum quælibet persona divina se et quamlibet personam divinam diligat Spiritu Sancto, et an quælibet persona divina diligat nos Spiritu Sancto. Atque ad primam respondet : Unaquæque persona divina se et quamlibet aliam personam divinam diligit Spiritu Sancto : quoniam Pater diligit Filium Spiritu Sancto, et econverso, Pater quoque se diligit Spiritu Sancto, Filius etiam diligit se Spiritu Sancto, sed et Spi-

ritus Sanctus diligit se Spiritu Sancto, Pater item et Filius diligunt Spiritum Sanctum Spiritu Sancto. — Quod autem Pater diligat Filium Spiritu Sancto et econverso, ita declaro : Quædam nomina significant rem suam ut in alio, sicut sapientia et bonitas; quædam ut ab alio, quemadmodum actio. Et sicut ea quæ significant rem suam ut in alio, possunt denominare illud in quo sunt; sic actio, quæ significat rem suam ut ab alio, potest denominare id a quo est. Ideo sicut ista est vera, Iste scit scientia; ita et hæc, Iste amat amore a se procedente. Quum igitur in divinis hoc nomen, Spiritus Sanctus, designet rem suam ut ab alio procedentem; ideo amore hoc personali denominari possunt Pater et Filius. Hinc si per ly diligere, significetur amor personalis, vere dicitur, Pater diligit Filium Spiritu Sancto, et econverso : sicque ablativus construitur non in habitudine causæ, sed rei productæ habentis actum formæ in denominando. Si autem diligere dicat essentialem amorem, Pater et Filius non diligunt se Spiritu Sancto : quia ex hoc quod Pater et Filius amant se amore essentiali, emanat ab eis amor personalis, quoniam actiones personales in actibus essentialibus radicari et fundari dicuntur. — Consimiliter dico, quod Pater diligit se Spiritu Sancto, et Filius diligit se Spiritu Sancto, loquendo de notionali seu personali amore : quoniam notionaliter diligere aliquem, est amorem spirare in ipsum ut in objectum. Quumque amorem hunc Pater non solum spiret in Filium ut in objectum, sed etiam in se ipsum ut in objectum; similiter Filius non solum spiret istum amorem in Patrem ut in objectum, sed etiam objectaliter in se ipsum : ideo hoc amore Pater non solum diligit Filium, sed etiam semetipsum, et idem dicendum de Filio. — Dico quoque, quod Spiritus Sanctus diligit se Spiritu Sancto essentiali amore, in quantum Spiritus Sanctus est realiter divina essentia essentialisque amor : non tamen a se ipso, quoniam quidquid A habet, habet a Patre et Filio; sed diligit se per se ipsum, secundum quod ly per dicit habitudinem quasi similem habitudini formæ. Amore autem notionali non diligit se se ipso, quia in illo amore requiritur emanatio. — Insuper dico, quod Pater et Filius diligunt Spiritum Sanctum Spiritu Sancto, notionali non essentiali amore. Sicque per actum diligendi et per accusativum et ablativum eadem res significatur : sed per actum significatur ut actio; per accusativum, ut ter- B minus actionis; per ablativum, ut aliquo modo similis actui formali in denominando : sicut quum dico, Intelligo intelligere actu intelligendi, quia per hoc quod dico *intelligo*, significo idem ut actionem quod significo per *intelligere* ut terminum, et quod significo quum dico *actu intelligendi*, ut habens aliquo modo similitudinem formæ in denominando : ita quod quum dicitur, Pater et Filius diligunt Spiritum Sanctum Spiritu Sancto, Spiritus Sanctus ut significatus per actum diligendi, pri- C or est secundum rationem intelligendi se ipso significato ut est terminus actus; atque in quantum significatur per hunc ablativum, Spiritu Sancto, prior est secundum rationem intelligendi se ipso significato per actum, et se ipso significato ut est terminus actus. Non enim inconveniens est, ut idem sub diversis rationibus sit prius se ipso secundum rationem intelligendi. Hæc Richardus.

Præterea responsio Bonaventuræ concordat Thomæ, et in ejus verbis quasi to- D taliter continetur. Et addit, quod diligere essentialiter sumptum, designat voluntatis complacentiam, quæ communis est tribus personis; sumptum vero notionaliter, dicit voluntatis fecunditatem, quæ inest solum duabus personis ad producendum personam divinam.

Verum a præinducta responsione Richardi videtur Bonaventura aliqualiter dissentire, dicendo : Spiritus Sanctus est amor nectens Patrem cum Filio et econtra; nec licet inferre : Ergo Pater diligit se ipsum

Spiritu Sancto. Et denuo : Diligere Spiritu Sancto non convenit tribus personis ratione spirationis quam Spiritus Sanctus importat. — Hæc tamen dissensio videtur concordabilis esse, ut paulo post forsan tangetur. Et sicut Thomas, sic et Bonaventura sequitur et commendat hic responsionem Hugonis de S. Victore, qualiter vera sit ista, Pater et Filius diligunt se Spiritu Sancto, ita quod ablativus ille construitur in ratione effectus formalis, nominando effectum id quod a principio est. Allegat quoque S. Bernardum de divino amore dicentem : Amas te, amabilis Domine, quum a Patre et Filio procedit Spiritus Sanctus, amor Patris in Filium et Filii ad Patrem, et tantus amor ut sit unicus.

At vero de hac materia non scribit Durandus in Scripto suo quod vidi, sed ut in ejusdem margine additur, in alio suo scripto quærit sic : primo, utrum hæc sit vera, Pater et Filius diligunt se Spiritu Sancto; secundo, an Pater diligat se Spiritu Sancto, et Filius se Spiritu Sancto; tertio, an Spiritus Sanctus diligat se Spiritu Sancto. — Ad primam respondet quod sic, quoniam Spiritus Sanctus procedit a Patre et Filio ut amor : sed quilibet diligit amore a se procedente. — Ad secundam quoque respondet quod sic, quoniam sicut se habet dicere ad Verbum, ita diligere ad Spiritum Sanctum. Sed hæc est vera, Pater dicit se Verbo : ergo et ista, Pater diligit se Spiritu Sancto. Simili modo Filius diligit se Spiritu Sancto. — Ad tertiam dicit, quod ejus solutio patet ex dictis. Unde et illam videtur concedere, Spiritus Sanctus diligit se Spiritu Sancto, ita quod ly se construitur ibi quasi in habitudine formæ aut actus, quemadmodum dicitur, Iste videt visione. Multæ sunt namque proprietates formæ, videlicet : distinguere, continere, manifestare, unire, etc. Hæc Durandus.

Denique Scotus : Amor (ait) in nobis in quantum est quid productum, habet ad voluntatem ut producentem, relationem A secundi modi : et illa forsan est mutua. Habet etiam ad objectum aliam relationem pertinentem ad tertium modum relativorum : quæ non est mutua. Nam sicut scientia refertur ad scibile, ita amor ad amabile, non econtra. Et sicut amor habet formaliter habitudinem aliquam ad objectum, ita id quod producit amorem posset denominari ab habitudine illa, si esset verbum impositum hoc active significans. Ita dico in divinis, quod Spiritus Sanctus vi productionis suæ, non quidem proprie, B sed appropriate, est amor omnis entis necessario amati : propterea habet aliquam relationem rationis formaliter ad sic amatum, et producens ipsum amorem, potest denominari ab eadem habitudine quasi principiative; sicque habitudo ut principiative denominans, importatur per hoc verbum, diligere, quando dicuntur Pater et Filius se diligere Spiritu Sancto. Hoc quippe est Patrem Filiumque producere amorem qui est Patris ac Filii, quemadmodum Patrem dicere se Verbo, est pro- C ducere Verbum quod est declarans ipsum Patrem. — Unde quum dicitur, Pater et Filius diligunt se Spiritu Sancto, verbum hoc, diligere, nec mere essentialiter nec mere notionaliter sumitur, sed connotat notionem, videlicet Spiritus Sancti productionem, et significat illam habitudinem consequentem Spiritum Sanctum ad amatum, non formaliter, sed principiative; et ratione illius habitudinis sequentis, est essentiale quantum ad illius habitudinis terminum, quoniam terminus ille non tantum D est Spiritus Sanctus, sed et omne necessario amabile, et quoad hoc fit conversio, non quantum ad notionale connotatum. Similiter *dicere* sumitur nec mere essentialiter nec mere notionaliter, quando conceditur Pater se dicere Verbo : imo connotat notionem, puta gignitionem, et importat in genito habitudinem declarativi ad omne declarabile. — Hæc Scotus. Qui etiam reprehendit exemplum illud ab aliis introductum, videlicet, Arbor floret floribus : quoniam florere non est ver-

bum activum, sed neutrum; et arborem florere floribus, non significat formaliter producere flores : imo si poneretur verbum activum, dicendo, Arbor florificat floribus, esset falsa.

Sed responsio Thomæ ac Bonaventuræ Hugonem sequentium, planior aptiorque videtur. Nec habitudo illa ad creata aut creabilia, quæ non est nisi relatio rationis, impedit quin diligere absolute loquendo sumatur notionaliter, dum dicitur, Pater et Filius diligunt se Spiritu Sancto. Nam et quidam doctores præfati fatentur in Verbo et in amore insinuari respectum quemdam ad creaturas : qui nihilo minus protestantur verbum illud, diligere, sumi notionaliter in prætacta locutione. — Exemplum quoque illud, Arbor floret floribus, a Thoma et Richardo specialiter positum, videtur omnino conveniens. Quamvis enim florere sit verbum neutrum in modo significandi, tamen reipsa arbor se habet per modum causalis principii respectu florum, foliorum et fructuum, qui nascuntur ex arbore, quamvis ad horum productionem concurrant et alia activa principia : quemadmodum etiam terra est causale principium bladi et graminum ac terræ nascentium, sicut in Isaia fatur Scri-
Is. LXI, 11. ptura : Terra profert germen suum, et hortus semen suum germinat; itemque,
Ibid. LV, 10. Sicut descendit imber de cœlo, et inebriat terram et germinare eam facit; in Canticis
Cant. VII, 12. quoque, Videamus si floruit vinea, si flores fructus parturiunt.

Amplius, Ægidius circa hæc scribit prolixe, positionemque recitat Thomæ, et asserit eam in duobus deficere : primo in hoc quod dicit paternitatem esse principium generationis Filii, atque communem spirationem esse principium processionis Spiritus Sancti, quoniam Pater non est potens generare paternitate, sed natura; secundo, in hoc quod Thomas ait ablativum construi in habitudine actus, quum dicitur, Pater et Filius diligunt se Spiritu Sancto, quum tamen ablativus ille construatur in habitudine constituti ex actu.

A — Verum ista solvuntur faciliter. Quamvis enim paternitas ut est relatio secundum rationem et ordinem intelligendi consequens actum generationis, non sit generationis principium; tamen in quantum est proprietas constitutiva personæ Patris, est quasi prior atque principium generationis, prout declaratum est supra. Similiter, quum dicit Thomas amorem notionaliter sumptum, significare vel formam quæ est principium actus, videlicet communem spirationem, vel actum seu acti-
B onem procedentem realiter, per ipsum actum intelligit Spiritum Sanctum seu spiratum amorem, qui est quid constitutum per actum dilectionis essentialiter sumptæ, ut patuit. Ideo reprehensio illa Ægidii videtur multiplicatio verborum inutilis, et ipse Ægidius eidem positioni consentit secundum quod Hugo eam deprompsit. Nec sequitur, Pater potens est generare natura, ergo non paternitate prout paternitas est constitutiva proprietas : imo dico quod Pater potens est generare natura, et
C intellectu seu fecunda memoria, et paternitate, prout hæc supra expressa sunt. Idcirco stare non valet quod Ægidius scribit communem spirationem non esse principium processionis Spiritus Sancti; et in hoc non solum contradicit Thomæ, sed etiam Alberto, Udalrico, Richardo, Petro, ac aliis multis, ut constat ex præinductis.

Nunc diligentius inquirendum, An Deus Pater diligat semetipsum Spiritu Sancto. Ad quod quamvis modo responsum sit, ta-
D men de hoc plenius loqui oportet.

Itaque ad hoc respondet hic sanctus Doctor, quod sicut Pater nec se nec Filium diligit Spiritu Sancto, de essentiali dilectione loquendo; ita sicut amat Filium Spiritu Sancto, sic et se ipsum eodem Spiritu diligit, loquendo de dilectione notionali : quia diligere notionaliter nihil aliud dicit quam esse principium amoris personalis, qui est Spiritus Sanctus : qui amor quia significatur per modum operationis, denominat Patrem, a quo est. Quum-

que tota ratio dilectionis quæ est in Filio, sit in Patre, et econverso, ex neutra parte potest impediri quin Pater se diligat Spiritu Sancto, videlicet nec ex parte spirantis amorem, nec ex parte diligibilis : quoniam Pater ex una parte sufficiens principium est Spiritus Sancti, atque ex alia parte sufficiens ratio diligibilitatis in ipso est, et etiam in Spiritu Sancto. Unde sicut Pater diligit Filium Spiritu Sancto, ita et se : eodem namque amore diligit Filium suum et se. Sed et Spiritum Sanctum diligit Pater Spiritu Sancto. — Si autem quæratur, an Spiritus Sanctus diligat se Spiritu Sancto : dicendum quod imo, si intelligatur de essentiali dilectione, quoniam sicut se ipso Deus est, ita se ipso essentialiter amat. Si vero intelligatur de dilectione notionali, tunc in verbo isto, diligere, importatur quasi duplex actus, videlicet : ipse actus amoris, qui significat personam Spiritus Sancti ; et ipsa amoris emissio, quia diligere notionale, est amorem spirare : quod non convenit Spiritui Sancto. Unde nec ista conceditur, quod Spiritus Sanctus se amat Spiritu Sancto. Si autem ab intellectu verbi istius, diligit, separaretur actus originis per quam efficitur notionale, et remaneret solum quod personale est, sic conveniret Spiritui Sancto, quia procedit ut operatio subsistens, propter quod ipsa operatio est operans : sicque Spiritus Sanctus se ipso diligeret se et Patrem; et tunc diligere non notaret emissionem amoris nisi secundum rationem, nec importaret aliquid notionale, sed tantum personam alio modo significatam. Unde diligere potest tripliciter sumi. Primo, secundum quod dicit essentiam tantum, et exitum essentialis operationis seu dilectionis ab ea solum secundum rationem. Secundo, prout nominat solum personam Spiritus Sancti, et sic etiam non designat exitum nisi secundum rationem : et juxta hoc convenit solum Spiritui Sancto diligere; sed ista acceptio inconsueta est. Tertio, prout dicit exitum realem, sicque simul importat notionem activam, seu communem spirationem, et Spiritus Sancti personam : sicque non convenit nisi Patri et Filio. Hæc Thomas in Scripto.

Verum in his quoque contradicit Ægidius magistro suo Thomæ, affirmans ejus responsionem in duobus deficere : primo, quoniam Spiritus Sanctus non significatur per modum operationis seu actus; secundo, quoniam Pater diligit Spiritu Sancto, sive diligere sumatur essentialiter sive notionaliter. — Sed primum horum duorum modici est momenti, quia in quid nominis videtur consistere : imo sicut juxta Philosophum, Deus est purus actus, sic quælibet divina persona potest significari ut actus. Operatio quoque frequenter vocatur dilectio ipsa egrediens et res producta. — Secundum vero istorum magni est ponderis, quia in hoc Ægidius contradicit cunctis præallegatis doctoribus et communi scholæ theologorum. Opinionem vero suam sic persuadet : Pater dicendo se producit Verbum, et intelligendo se generat Verbum : et tamen dicere proprie sumptum, est notionale, intelligere vero essentiale. Utroque ergo modo producit Verbum, videlicet actu essentiali et notionali; non tamen eodem modo, quoniam Pater dicendo se, Verbum producit, et intelligendo se, generat Verbum : et tamen utrumque verbum denominat Patrem. Dicimus enim quod Pater dicit Verbo, et intelligit se in Verbo. Quemadmodum autem Pater dicendo et intelligendo se producit Verbum, sic Pater et Filius diligendo se dilectione essentiali, quæ correspondet ei quod est intelligere, et diligendo se dilectione notionali, quæ correspondet ei quod est dicere, spirant Spiritum Sanctum. Ideo secundum utramque dilectionem Spiritus Sanctus denominat Patrem et Filium.

Sed hujus error opinionis patet ex prætactis doctorum argumentationibus, quoniam Deo Patri idem omnino est esse et diligere essentialiter sumptum : idcirco si Pater essentialiter diligeret Spiritu Sancto, esset Spiritu Sancto; et eadem est

ratio falsitatis hujus propositionis, atque illius quam Augustinus retractat, videlicet, Pater est sapiens sapientia genita. — Denique actus essentialis communis est tribus supersanctis et superexcelsis personis. Idcirco si Pater gigneret Verbum intelligendo se essentiali intellectione, Spiritus Sanctus quoque gigneret Verbum, præsertim quum illa intellectio sit una et eadem numero in tribus personis altissimis. Quamvis ergo actus notionales in actibus personalibus fundentur et radicentur, non tamen conceditur quod actus essentiales sint proxima principia emanationum ad intra. — Præterea, quamvis Pater et Filius denominentur ab actu notionalis dilectionis, ita quod dicuntur se diligere Spiritu Sancto, quia per hoc Spiritus Sanctus non insinuatur ut principium seu ratio actus illius in Patre et Filio, sed potius econtra Pater et Filius designantur principium Spiritus Sancti, quia notionaliter diligere, est amorem producere seu spirare; non tamen possunt Pater et Filius ita denominari ab essentiali dilectione respectu Spiritus Sancti, ita ut dicantur se diligere Spiritu Sancto essentiali dilectione, quia sic Spiritus Sanctus significaretur ut principium seu ratio dilectionis illius in Patre et Filio. Et breviter, opinio ista Ægidii ostenditur multum abusiva, grossa, erronea.

Consequenter scrutandum, An Pater et Filius diligant rationales et intellectuales creaturas Spiritu Sancto.

p. 338 B. Et quamvis jam habitum sit quid ad hoc Thomas respondeat in prima parte Summæ, nunc tamen addenda est responsio ejus in Scripto. Itaque ait hic : Concedendum est simpliciter, quod Pater et Filius diligunt nos Spiritu Sancto, quemadmodum supra, decima distinctione, habetur. Quocirca sciendum, quod divina processio personarum est quædam origo atque exemplar emanationis creaturarum, quia in omni genere primum est causa sequentium : tamen efficientia creatura- A rum attribuitur communi essentiæ. Unde quum Pater et Filius dicuntur nos diligere Spiritu Sancto, verbum illud, diligere, potest essentialiter notionaliterque teneri, et utroque modo propositio vera est. Si enim tenetur essentialiter, tunc in verbo dilectionis designatur totius efficientia Trinitatis, et in ablativo designante personam Spiritus Sancti, designatur ratio efficientiæ, non ex parte efficientis, sed effectorum seu causatorum : quorum ratio et origo est Spiritus Sancti processio, sicut B et Verbum æternum : sed Verbum, secundum quod exierunt a Deo per intellectum; Spiritus Sanctus vero, secundum quod libere exierunt per voluntatem, ad quam pertinet amor. Ideo proprie dicitur Deus diligere creaturam Spiritu Sancto, non Verbo. Si autem diligere notionaliter capiatur, rursus vera est ista locutio, Pater diligit nos Spiritu Sancto; aliam tamen habet rationem veritatis : quoniam verbum hoc, diligit, non importat ex principali intentione habitudinem efficientiæ C respectu creaturæ; imo principaliter denotat rationem efficientiæ hujus respectu effectuum, atque ex consequenti dat intelligere habitudinem efficientiæ, ut sit sensus : Pater diligit creaturam Spiritu Sancto, id est, spirat personalem amorem, qui est ratio omnis liberalis collationis creaturis a Deo exhibitæ. Hæc Thomas in Scripto. — Et in hoc satis concordat Ægidius.

Richardus etiam consonat : Quælibet, inquiens, persona divina nos diligit Spi- D ritu Sancto. In divinis namque est amor essentialis et notionalis. Amor vero essentialis Dei ad nos accipi potest dupliciter : primo, ratione significati; secundo, ratione effectus connotati. Primo modo dici non potest quod Pater et Filius diligunt nos Spiritu Sancto, quia secundum rationem intelligendi, prius est amor essentialis quam Spiritus Sanctus. Si autem accipiatur pro connotato, quod est collatio alicujus doni gratuiti, sic quælibet persona divina diligit nos Spiritu Sancto ap-

propriate, non proprie, ita quod illa collatio appropriatur Spiritui Sancto, quamvis efficienter a tota sit superaltissima Trinitate. — Si autem intelligatur de amore notionali, qui comprehendit personam et emanationem verbaliter significatam, sic Pater et Filius diligunt nos Spiritu Sancto, quoniam spirant in nos Spiritum Sanctum tanquam in objectum. Quemadmodum enim Pater unum Verbum producit, quo se et omnia alia dicit ; sic Pater et Filius spirant amorem unum, quo se et omnia alia diligunt. Sed Spiritus Sanctus non diligit nos Spiritu Sancto, seu notionaliter, sed tantum essentiali amore : quia diligere notionaliter, est amorem increatum spirare in dilectum ut in objectum. Verumtamen Spiritus Sanctus, qui est amor personalis, diligit nos se ipso amore essentiali, sic intelligendo, quod diligit nos per suam essentiam, quæ realiter idem est quod ipse. Hæc Richardus.

Si autem quis instet, quia eodem amore diligit Deus omnem creaturam ; sed non diligit creaturam irrationalem Spiritu Sancto, quia non spirat eum in illam : ergo nec aliam. — Rursus, dilectio Dei in creaturas communis est tribus personis ; sed diligere creaturam Spiritu Sancto, non convenit Spiritui Sancto : ergo nec aliis divinis personis.

Dicendum ad primum, quod major est falsa. Deus enim diligit essentiali dilectione omnem creaturam Spiritu Sancto, notionaliter vero solummodo justos. Nihilo minus eodem amore diligit omnem creaturam, quia realiter idem est amor essentialis et notionalis. — Ad secundum, quod dilectio illa communis est tribus supergloriosis personis respectu connotati effectus, quamvis approprietur Spiritui Sancto sicut et bonitas. Hinc quamvis Spiritus Sanctus non diligat se aliamque personam divinam notionaliter se ipso, diligit tamen creaturam essentialiter et personaliter se ipso, ratione effectus connotati egredientis ab ipso. — Hæc Petrus et Richardus in sententia.

A Petrus quoque in prædictis concordat scriptis Thomæ atque Richardi.

Insuper Thomas de Argentina concordat jam dictis, nisi quod dicit istam non esse concedendam, Pater et Filius diligunt se per Spiritum Sanctum : quæ tamen secundum doctores quosdam præallegatos, secundum quemdam modum conceditur. — Dicit quoque quod Spiritus Sanctus est amor seu caritas secundum triplicem modum. Primo, essentialiter, in quantum cum Patre et Filio unus est Deus. Tres quippe B personæ in quantum sunt unum in essentia, diligunt se essentiali amore, qui Spiritui Sancto appropriatur. Secundo, personaliter : quoniam ipse est nexus Patris et Filii, qui diligunt se amore ab ipsis procedente, utpote Spiritu Sancto. Tertio, exemplariter : quoniam ipse Spiritus Sanctus non solum est causa efficiens amoris gratuiti qui consistit in nobis, sed etiam exemplar ac finis illius amoris. Nam Spiritus Sanctus est amor spiratus et increatus, a quo exemplatur seu exemplative in C nobis producitur caritas, quæ finaliter tendit in illud increatum exemplar. Hæc ille.

Ex habitis quoque patet ad objecta solutio.

QUÆSTIO II

Nunc quærendum, **An Pater sit sapiens sapientia genita.**

Videtur quod sic. Primo, quoniam unus- D quisque denominatur sapiens a sapientia sua. Sed Filius Dei est sapientia Patris, juxta illud Apostoli : Prædicamus Christum Dei virtutem et Dei sapientiam. Christus vero est sapientia genita. — Secundo, Gregorius probat Filium Patri esse æqualem, ex hoc quod Filius est sapientia Patris, derogaretque Patri, si sapientia ejus minor ipso consisteret. Hoc autem argumentum efficaciam non haberet, nisi Pater denominaretur sapiens a sapientia quæ est unigenitus Filius ejus, quæ est

1 Cor. 1, 23, 24.

sapientia genita. — Tertio, dictum est sæpe, quod Filius est ars Dei Patris rationibus plena : artifex vero architectus ab arte sua dicitur sapiens. — Quarto, Pater dicitur amans amore a se procedente, qui est amor spiratus : ergo et sapiens est dicendus sapientia a se procedente, quæ est sapientia genita. — Quinto, Pater omnia noscit et videt in Filio : ergo sapiens est eodem, quoniam illo sapiens quis vocatur, quo intra se conspicit et cognoscit.

In contrarium sunt quæ habentur in littera : quoniam Deo idem est esse et sapientem exsistere, et ita se ipso est sapiens; nec sapientem Filium genuisset nisi in se et ex se sapiens exstitisset.

Ad hoc Bonaventura respondet : Esse sapientem in divinis essentialiter dicitur. Ideo sine distinctione dicendum, quod ista sit falsa, Pater est sapiens sapientia genita; et si alicubi legitur ab aliquo Sancto concessa, est exponenda. Unde et Augustinus in libro Retractationum : Melius, inquit, illam quæstionem in libros de Trinitate tractavi, ostendens non valere argumentum quo sic argui alibi, Si Pater fuit sine Filio, quum Filius sit ejus sapientia, ergo Pater fuit insipiens : quod non sequitur, quoniam sapientia convenit unicuique divinæ personæ.

Quamvis autem sit concedendum, quod Filius est sapientia Patris sapientis, non tamen quod Pater est sapiens sapientia genita. Dupliciter namque quid dicitur sapientia alicujus. Primo, sicut subjecti, et ita denominat illud. Secundo, tanquam principiatum ab illo. Genitivus enim importat originem : quumque Filius sit sapientia originem habens a Patre, recte vocatur sapientia Patris. Verum quum dicitur, Pater est sapiens sapientia genita, ablativus construitur in ratione alicujus causalitatis, aut in habitudine formæ sive principii, præsertimque formæ : ideo falsa est, quoniam Filius nec forma est nec principium Patris aut sapientiæ ejus. — Si quæratur cur non construatur in ratio-

A ne formalis effectus, quemadmodum amor cum amante a quo procedit; dicendum, quod non est simile : cujus duplex est causa, una communis, alia specialis. Ratio communis sumpta est a creaturis : quoniam quidam sunt actus qui dicunt motum a rebus ad animam, ut sapientia; quidam vero ab anima ad res, sicut amare. Ideo comparatio amoris ad amantem consistit in ratione exeuntis, non in ratione percipientis : et ideo amor de se importat formam et effectum. Sapientia vero,

B quia significat ut ad intelligentem, non ut ab intelligente, ideo ablativus ille tantum importat formam, non effectum. Alia ratio specialis est in divinis : quoniam amor procedens, proprie et non per appropriationem est amor; similiter diligere, est notionaliter dictum, unde importat originem. Sapientia vero semper essentialiter dicitur : propter quod esse sapientem, nequaquam notionaliter prædicatur (et per hoc ad primum et ad quartum solutio elucescit).

C Advertendum quoque, quod differt dicere, Pater novit Filio, et, Pater novit in Filio : quia quum dicitur, Novit Filio, ablativus designat rationem formæ sive principii cognoscendi : ideo falsa est. Hæc autem, Novit in Filio, est distinguenda : quoniam præpositio *in* cum suo casuali potest determinare hoc verbum, novit, in comparatione ad subjectum; et ita est falsa, quum sit sensus : Filius est Patri ratio cognoscendi. Potest etiam verbum illud determinare in comparatione ad objectum;

D et tunc est vera, estque sensus, quod Filius sit rebus cognitis ratio et exemplar et causa exemplandi. Quod autem iste valeat esse sensus, hinc constat : Qui perfecte cognoscit rem aliquam, cognoscit omne quod est in illa. Quumque Pater cognoscat Filium perfecte, et omnia sint in Filio sicut in summo ac splendidissimo exemplari, sequitur quod Pater omnia cognoscit in Filio (per quod patet ad quintum solutio). — Hæc Bonaventura.

Circa hæc scribit Thomas : Quamvis

conceditur quod Pater omnia dicat Verbo, A nullatenus tamen conceditur quod sit sapiens sapientia genita : et hoc, propter diversum modum significandi in utroque. Verbum enim significat per modum operationis, quæ denominat illud a quo egreditur, utpote operantem : propter quod Pater denominatur dicens Verbo genito, quemadmodum amans amore spirato. Sapientia vero significatur per modum formæ seu habitus quiescentis in eo cujus est : ideo nullus denominatur sapiens nisi ab eo quod est in ipso, non per id quod B est aut manat ab eo. Quidquid autem significatur esse in aliquo per modum formæ vel substantialis vel accidentalis, significatur ut principium alicujus in ipso : quoniam forma dat esse, et est principium operationis in eo in quo est. Filius vero respectu Patris nullam habet rationem principii : ideo Pater non est sapiens Filio aut sapientia genita. Denique dupliciter dicitur aliquis videre aut cognoscere in alio. Primo, sicut in quo accipit cognitionem : sicut discipulus in verbo magistri. C Et ita Pater nec novit nec videt cuncta in Filio. Secundo, sicut in quo rem cognitam intuetur aut repræsentatam conspicit : sicut ædificator videt artem suam in domo quam prudenter construxit, et sicut quis videt in scriptura libri quod scit. Sicque Pater cuncta videt in Filio, in quo omnium rerum rationes resplendent. — Sed quæri potest, an Pater se ipsum in Filio videat, an etiam videat se Pater in creaturis. Ad hoc aliqui dicunt, quod quamvis Pater in Verbo suo æterno videat creatu- D ram, non tamen se ipsum. Sed quum Pater perfectissime repræsentetur atque reluceat in Filio suo, tanquam in naturali et perfecta imagine et in suæ speculo majestatis, non video causam cur non potius videat se ipsum in Filio quam creata. Hinc quoque inconveniens non est ut Pater modo prædicto dicatur se videre in creaturis, in quantum in ipsis per modum imaginis aut vestigii repræsentatur. Hæc Thomas in Scripto.

Concordant omnino Petrus et Richardus.

Albertus demum hic ait : Sicut non est concedendum, quod Pater est sapiens sapientia genita, ita nec ista, Pater est sapiens in sapientia genita, quia insinuatur per ablativum, quod Pater rationem suæ sapientiæ habeat a Filio vel in Filio : quorum nullum est verum, quoniam in se ipso est sapiens. Eadem ratione non conceduntur istæ, Pater sapit Filio, vel, Sapit a Filio, vel, Sapit per Filium. Conceditur tamen quod novit in Filio, et scit ac videt cuncta in Filio. Unde antiqui doctores istius villæ (puta Parisius) dixerunt, quod quum dicitur, Pater omnia novit in Filio seu in Verbo, determinatio ista, in Verbo, potest referri ad verbum hoc, novit, aut scit, ex parte scientis, et ita est falsa; vel ex parte eorum de quibus exstat scientia, quæ sunt materia actus verbi, in quæ transit : et ita est vera, quoniam Filius principium est scitorum, non Patris scientis.

Porro si quæratur, an Pater novit se in Verbo aut Filio; videtur quod sic : quia in eo quod est manifestativum alicujus, noscitur id quod manifestatur in illo : sed Verbum æternum est perfecte manifestativum Patris dicentis. — Ad quod puto dicendum, illam non esse concedendam. Filius enim non potest esse ratio ut Pater cognoscat, quamvis sit ratio ut Pater cognoscatur ab aliquo, secundum quod ait : Pater, manifestavi nomen tuum hominibus. *Joann.* XVII, 6. Et per hoc solvitur argumentum, quoniam Filius non sic manifestat ut det Patri notitiam, sed potius accipiendo a Patre ut aliis manifestet. — Hæc Albertus.

Verum in hoc videtur prætacta responsio Thomæ verior esse, quæ ait quod propositio ista sit vera, Pater novit et videt et scit se in Verbo, sicut nunc patuit. Nempe si ideo vera non esset, quoniam Filius non est Patri ratio cognoscendi se ipsum, nec verum esset, Pater videt omnia, puta creata, in Filio et in Verbo : quoniam Filius non est Patri ratio cogno-

scendi creata. Et tamen Albertus concedit, A quod Pater novit in Filio omnia præter se, utpote Filium et Spiritum Sanctum atque creata.

Udalricus demum in Summa sua, libro tertio, scribit : Quum Filius dicitur sapientia Patris, non est intelligendum quod Pater formaliter sapiens sit ea aut per eam. Nec dici potest, quod Pater sit sapiens sapientia genita ut objecto. Aliud namque est dicere, Patrem cognoscere hoc objectum, et Patrem esse sapientem aliquo ut objecto. Omne etenim cognitum B a Patre, est suæ cognitionis primum secundariumve objectum. Quum autem dicimus, Pater cognoscit Filium, Filius est objectum sapientiæ seu notitiæ Patris. Qui autem sapiens est aliquo ut objecto, per illud est sapiens : ideo sicut falsum est, Patrem esse sapientem per Filium, ita falsum est quod Pater sit sapiens Filio ut objecto. Unde quod sexto de Trinitate asserit Augustinus, quod Pater novit omnia in Verbo, intelligendum est ita, quod Pater intelligendo se ut est principium Verbi, C quod est ars rationibus plena, cognoscit ipsum Verbum in se atque in quantum est ratio omnium. Quemadmodum et* Pater cognoscendo se in quantum causa est, cognoscit omnes creaturas, a quibus nil accipit, quamvis sint suæ cognitionis objectum, imo sua scientia est causa earum; sic Pater per se ipsum cognoscendo Verbum, nihil accipit a Verbo : imo dicendo se tali cognitione, est principium Filii, qui a sapientia Patris originatur. Hinc proprie loquendo, Filius non debet dici ob- D jectum nec ratio nec medium nec species paterni intellectus, quoniam Pater nec hoc quod est intellectum, nec intelligere, nec quo fit intellectio, accipit a Filio. Hæc Udalricus.

* enim

Qui in his videtur prætactam Alberti responsionem tueri et sequi; non tamen est contra Thomam, imo per ejus distinctionem magistralem jam positam, salvatur ejus responsio. Nec ipse vult dicere quod Pater sic aliquid videt aut noscit in Filio, quod aliquid accipit ab eodem. — Quod præterea dicit Udalricus, idcirco Filium non debere proprie dici objectum intellectus paterni, quia Pater non accipit a Filio hoc quod est intellectum, nec intelligere, nec medium intelligendi : videtur reprobationi patere, quum certum sit Patrem a nullo quidquam horum accipere, saltem reali acceptione, nec a sua essentia, neque a sua persona; sicque nihil horum videretur posse proprie dici objectum intellectus paterni. Intellectus autem qui ab objecto suo recipit speciem intelligibilem aut ipsum intelligere aut aliquid aliud, vocatur passiva potentia, ut est intellectus passibilis, cujus actum Philosophus nominat quoddam pati : quod totum longe est ab intellectu paterno divino et increato, qui est purus actus, et a philosophis appellatur intellectus universaliter agens.

Insuper Alexander super his loquitur : Nullo modo concedenda est hæc, Pater sapit per Filium. Refert namque quando hæc præpositio *per* adjungitur verbo transitivo, quia tunc notat subauctoritatem in casuali, sicut quum dicitur : Rex regit per præpositum. Quum vero adjungitur verbo absoluto, notatur auctoritas, ut quum dicitur : Rex regnat per præpositum. Similiter quum dicitur, Pater operatur per Filium, notatur subauctoritas in Filio respectu Patris. Verum quum dicitur, Pater sapit seu sapiens est per Filium, notatur auctoritas in Filio respectu Patris, et hæc nullo modo est concedenda. Nec obstat quod Filius dicitur ars Patris, quia hoc dicitur de arte producta, non de arte formaliter inexsistente. — Si autem quis instet, quia in libro Retractationum loquitur Augustinus, Dixi de Patre, quod ipse sapiens est sapientia quam genuit, sed quæstionem hanc melius in libro de Trinitate tractavi : ex quo videtur quod et alibi bene dixit, Patrem esse sapientem sapientia genita. Respondendum, quod propositio illa dupliciter potest intelligi, quoniam sensus esse potest : Pater genuit Filium

qui est sapientia, qua sapientia, id est quo A Filio, Pater est sapiens. Et hoc relativum, qua, potest duplicem facere relationem, videlicet personalem et simplicem. Si personalem, falsa est, quum sit sensus : Pater genuit Filium qui est sapientia, qua sapientia, id est quo Filio, Pater est sapiens. Si simplicem, vera est, et est sensus : Pater genuit Filium qui est sapientia, quæ sapientia est essentia qua Pater est sapiens. Sicque intellexit Augustinus in libro LXXXIII Quæstionum; sed in libro de Trinitate melius inde scripsit. Hæc Alexander.

Cujus verbis obviare videtur, quod secundum alios doctores propositio illa nullo modo est admittenda. Ad quod puto dicendum, quod sensus iste ab Alexandro inductus, videtur satis extraneus : ideo alii dicere volunt, quod nullo modo est concedenda in sensu quem proprie facit.

Videtur quoque Alexander sensisse non esse concedendum, quod Pater videt aut novit se in Filio, et quod illa dumtaxat Pater novit in Filio, quorum Filius exstat principium : quod et Albertus insinuat. Sed ad hoc quod aliquid sit ratio cognoscendi alia, non oportet quod sit illorum productivum principium : idcirco de hoc adhuc plus placet responsio Thomæ.

Amplius Scotus : Primo, ait, videamus de intellectu nostro. Ibi enim memoria gignit actualem notitiam, quæ etiam ad memoriam duplicem habet relationem : unam geniti ad gignens, et hæc est de secundo modo relativorum, ac mutua; aliam declarantis ad declaratum, quæ est tertii D modi relativorum, nec mutua. Quemadmodum autem notitia genita declarat formaliter objectum latens in memoria, ita illud quod producit notitiam actualem et dat illi istam vim declarandi, potest dici declarare illa notitia quasi effective. Si enim aliquis producat speculum et in eo imagines relucentes, hoc speculum formaliter declarat relucentia illa, tamen illud producens speculum effective declarat. Et hoc clarius pateret, si actus animæ qui non sunt veræ factiones, significarentur per neutra, non activa; nunc autem significantur per verba activa propter habitudinem illam quam habent ad objectum in quod transeunt. Tunc namque si essent neutra, significarent formaliter illam realitatem a qua imponuntur inesse subjecto; tuncque possent talia verba activa ab eisdem formis imponi, quæ significarent talium productionem, et notitia genita esset forma objecti, producens vero diceretur effective formam causare : quemadmodum B similitudo potest esse illud in quo fundatur relatio activi et passivi, ita quod sicut assimilans est similitudinem præstans, ita tunc declarans active significatum, esset efficiens ipsam declarationem formalem in ipso animæ actu sive in subjecto illius actus. Ad propositum, Verbum æternum a Patre exprimitur, et ista expressio est relatio originis : huic enim expresso communicatur ex vi productionis suæ notitia infinita, quæ est omnis declarabilis declarativa. Habet igitur relationem C realem ad exprimentem, a quo gignitur. Sed aliam, scilicet declarativam, habet non tantum ad ipsum gignentem, sed secundum quod est quid infinitum, ad se atque ad ipsum, imo etiam ad alia omnia : et ista est tantum rationis, quia non tantum est ad creaturas, sed etiam ad se ipsum, et si nulla realis relatio Dei est ad creata, multo plus ejusdem ad se ipsum non est realis relatio. Porro declarare istud convenit Verbo formaliter; producenti autem Verbum convenit principiative, sicut in nobis convenit memoriæ efficienter. Et sic Verbum formaliter declarat declarabile omne; Pater autem declarat Verbo principiative, in quantum sibi communicat actualem notitiam infinitam. Itaque verbum hoc, dicere, potest significare primam relationem originis, quæ est gignentis ad genitum : sicque solus Pater dicit, non Verbo, sed Verbum. Et hoc modo Richardus sexto de Trinitate affirmat, quod solus Pater dicit. Alio modo potest significare istam habitudinem rationis quæ est

declarare : quod convenit ei formaliter. A Sicque Verbum essentia et se ipso formaliter declarabilia cuncta declarat. Tertio, *dicere* potest significare istam eamdem habitudinem declarativam prout convenit alicui non formaliter, sed principiative : sicque convenienter dicitur quod Pater dicit Verbo. — Præterea quæritur, utrum formaliter declarare omne declarabile, sit proprium Verbo. Et dicunt quidam quod sic, quoniam convenit sibi ex vi suæ processionis. Sed de hoc dictum est supra*. *(dist.xxvii) Nam magis videtur appropriatum Verbo B quam proprium, quia cum proprio Verbi potissime convenit. Hæc Scotus..

Ex præhabitis patet ad objecta solutio, dempto secundo. Ad quod dicendum, quod S. Gregorius intendit probare quod derogaret infinitæ sapientiæ Dei Patris, si unigenitus Filius ejus esset finitæ sapientiæ : quoniam sequeretur quod esset in infinitum inferior Patre, nec dignum esset eum tam singulariter appellari sapientiam Patris.

QUÆSTIO III

TErtio principaliter quæritur, **An unigenitus Filius Dei sit sapiens sapientia genita aut ingenita.**

Videtur quod sit sapiens sapientia genita. Primo, quoniam essentialiter sapiens est; ipse autem realiter est sapientia genita : ergo sapiens est sapientia genita. — D Secundo, quia se ipso formaliter sapiens est, et ipse est sapientia sua; sed ipse in se est sapientia genita : ergo sapiens est eadem.

In contrarium ita arguitur : Una et eadem est sapientia Patris et Filii, et ab eadem sapientia uterque sapiens nominatur; sed Pater non est sapiens sapientia genita : ergo nec Filius. — Secundo, quidquid sapientiæ est in Filio, communicatum est ei a Patre et sapientia ejus; Pater autem est ingenita sapientia : ergo Filius sapiens est sapientia ingenita.

Ad hæc Thomas respondet : Hæ præpositiones, *a* et *per*, in hoc differunt, quod *a* designat tantum habitudinem principii per modum efficientis, *per* vero designat habitudinem principii secundum quodlibet genus causæ : hinc omne quod est ab aliquo seu a re aliqua, est per illud, non econverso. In divinis autem non potest esse habitudo causæ nisi secundum duplex genus, sumendo causam extensive, videlicet : habitudo realis originis, juxta modum causæ efficientis seu originantis, quemadmodum Pater est principium Filii. Alia habitudo principii in divinis est tantum secundum rationem, videlicet habitudo formæ, sicut quum dicimus : Pater est Deus deitate, et sapiens sapientia seu per sapientiam suam. Itaque quum dicitur, Filius est sapiens sapientia genita, si ablativus construatur in habitudine causæ efficientis seu principii originantis, falsa C est, quoniam non a sapientia sua nec a se ipso sapiens est, sed a Patre, a quo habet esse et sapere : sicque sapiens est a sapientia ingenita seu per eam. Porro si ablativus ille construatur in habitudine formalis principii, hoc contingit dupliciter : quia quod sequitur formam rei potest dici esse per formam illam, sicut homo dicitur intelligere per animam ; vel per eum qui habet ipsam formam, quemadmodum homo per se est rationalis, quia per animam, quæ est de sua essentia. Si igitur consideretur id quo Filius formaliter sapiens est, hoc est essentialis sapientia, quæ neque genita est neque ingenita : sic ea et per eam, sed non ab ea, dicitur sapiens, quia essentia non generat. Si vero consideretur persona Filii habens sapientiam illam et qui est sapientia genita, sic per sapientiam genitam, seu per se ac se ipsa genita sapientia, sapiens est. Hæc Thomas in Scripto. — Et per hanc distinctionem patet argumentorum solutio.

Hoc ipsum Petrus compendiose evol-

vens : Actus, inquit, alicui potest adscribi dupliciter. Primo, originaliter seu effective : sicque Filius est sapiens sapientia ingenita, id est a Patre. Secundo, formaliter : et hoc rursus dupliciter. Primo, tanquam formæ, quæ est agendi principium : et sic Filius sapiens est sapientia nec genita neque ingenita, quæ est divina essentia. Secundo, tanquam supposito formam habenti, per quam agit : et sic Filius dicitur sapiens sapientia genita, id est se ipso.

Concordat Bonaventura in quæstionibus super litteram.

Verumtamen Albertus dicit non esse concedendum, quod Filius sit sapiens sapientia ingenita. Quod verum est denominatione formali.

Richardus quoque hic scribit : Sicut in creaturis sapientia filii adscribitur patri gignenti et filium instruenti, et ipsi filio tanquam subjecto cui sapientia inest; sic in divinis Filius dicitur sapiens aliquo tripliciter. Primo, tanquam ab eo a quo est sapiens : et ita est sapiens sapientia ingenita, id est a Patre, a quo habet quod sit et sapiens sit. Secundo, tanquam a forma : et ita est sapiens sapientia essentiali, quæ est divina essentia, et nec genita est neque ingenita prout ingenitum nomen est notionis, puta innascibilitatis. Tertio, tanquam supposito sapientiam habente : et ita est sapiens genita sapientia. Hæc Richardus. — Qualiter autem ingenitum multis modis dicatur, ita quod sapientia prout supponit divinam essentiam, nec genita est neque ingenita, dictum est supra (dist. xxviii, q. 2) : quia ingenitum communiter sumitur prout est proprietas Patris; si vero dicatur ingenitum non genitum, sic essentia et sapientia essentialiter sumpta vocatur ingenita.

His consonat Alexander. Qui etiam quærit, An Spiritus Sanctus sit sapientia de sapientia, et procedens sapientia. Et respondet quod imo, ad istum videlicet sensum, quod Spiritus Sanctus est persona procedens quæ est ipsa sapientia, et ipse procedit a Patre qui est sapientia, quamvis non procedat secundum modum aut rationem sapientiæ, sed amoris. Quamvis enim sapientia per se non approprietur Spiritui Sancto, sed Filio, potest tamen ei appropriari per adjunctum. Sumitur quoque in tali locutione procedere, non prout attribuitur Filio, sed prout est distinctivum Spiritus Sancti ab aliis personis. Hæc Alexander.

Sed ab his videtur Albertus aliqualiter dissentire : Quamvis, inquiens, Spiritus Sanctus sit sapientia, nullo tamen modo est concedendum, quod Spiritus Sanctus sit sapientia procedens, quoniam sapientia non est appropriabilis amori.

Pro quorum concordia poterit forsitan dici, quod Spiritus Sanctus est procedens sapientia, loquendo quasi materialiter, non directe formaliter. Non enim procedit sub ratione, modo aut proprietate sapientiæ; nihilo minus persona sub ratione, proprietate et modo amoris procedens, est sapientia ipsa summa, divina et increata.

QUÆSTIO IV

Quarto hic quæritur a quibusdam, **An Pater sit potens potentia genita.**

Videtur quod sic. Primo, quoniam Filius appellatur virtus, brachium et dextera Patris (I *Cor.* I, 24; *Ps.* xcvii, 1) : Filius autem est virtus seu potentia genita. — Secundo, Pater operatur per Filium (*Joann.* v, 17; ix, 4); sed in Patre idem sunt virtus et actio : ergo est potens per Filium.

In contrarium est quod Patri idem est esse et esse potentem; nec ipse a Filio, sed ab ipso Filius habet potentiam.

Ad hoc Bonaventura respondet : Ista simpliciter falsa est, Pater est potens potentia genita, et magis impropria quam aliqua prædictarum. Est etenim regula quod præpositio *per* juncta verbo absoluto importat auctoritatem, ut quum dicitur, Iste est bonus per illum; cum verbo autem transitivo importat subauctoritatem,

A ut quum dicitur, Rex punit per ballivum. Nec sequitur, Pater operatur per Filium, ergo est potens per Filium : quia in prima propositione designatur causalitas respectu effectus, in secunda respectu Patris. — Filius quoque dicitur potentia Patris seu virtus, non qua Pater formaliter potens est, sed tanquam id in quo Patris potestas præsertim relucet, et tanquam persona per quam Pater operatur, non tanquam per instrumentum aut medium, sed sicut per eum qui potestatem habet a Patre, et cui ratio exemplaris omnium causativa recte appropriatur. Et rursus, virtus appropriatur Filio, quoniam operatio est per virtutem. Et hoc ideo, quoniam virtus est ultimum de potentia seu ultimata potentia, hoc est extremum potentiæ. Filius autem a Patre producitur secundum omnimodam perfectionem potentiæ, quoniam generare, est perfectæ potentiæ actus : nam tunc unumquodque vocatur perfectum, dum potest producere tale quale ipsum est. Filius quoque accepit a Patre potentiam producendi æque perfectam ut habet Pater. Hæc Bonaventura.

Hinc Petrus : Verborum (inquit) prædicabilium de divinis, quædam sunt substantiva, ut esse; quædam adjectiva : et horum quædam significant motum ad animam, ut intelligere ; quædam motum ab anima. Quorum duo sunt modi : quoniam quædam connotant effectum in creatura, ut gubernare; quædam respectum tantum, ut posse et velle. In actibus ergo primi et se-B cundi ac quarti modorum, ablativus additus significat rationem principii respectu illorum actuum in agente ; in tertio non semper, sed respectu connotati effectus, quemadmodum artifex dicitur operari per instrumentum, et rex per præpositum, non tamen dicitur per illum posse simpliciter, nec nosse, nec esse. Hinc convenienter dicitur Pater operari per Filium, non tamen est potens per Filium, nec noscens nec exsistens per ipsum. Hæc Petrus.

DISTINCTIO XXXIII

A. *Utrum proprietates personarum sint ipsæ personæ, vel Deus, id est divina essentia.*

POST supradicta interius considerari atque subtiliter inquiri oportet, utrum proprietates personarum, quibus ipsæ personæ determinantur, sint ipsæ personæ, et sint Deus, id est divina essentia ; an ita sint in personis, ut non sint personæ, ac per hoc nec divina essentia. Quod enim in personis sint proprietates, nemo inficiari audet, quum aperte clamet auctoritas, quod in personis est proprietas, et in essentia unitas. Superius quoque multis Sanctorum testimoniis adstruximus, personas per proprietates distingui atque determinari, ipsasque pro- *Cf.* dist. prietates, tres scilicet, propriis expressimus vocabulis. Quum ergo proprietates ipsæ XXVI, XXVII. ab æterno fuerint, quibus ipsæ personæ determinantur et differunt : quomodo essent, si in eis non essent ? et quomodo in eis essent, et ipsæ personæ non essent, quin ibi esset multiplicitas ? Quocirca sicut proprietates esse in personis, ita et eas personas esse confitemur, sicut supra auctoritate Hieronymi (quod * non pigeat * ut

Pelag. Libell. fidei, pars I, n. 6. Cf. dist. XXV M. revocare ad mentem) protestati sumus, in Expositione fidei ita dicentis : Sabellii hæresim declinantes, tres personas expressas sub proprietate distinguimus. Non enim nomina tantummodo, sed etiam nominum proprietates, id est personas, vel ut Græci exprimunt, hypostases, hoc est subsistentias, confitemur. Ecce aperte dicit personas proprietatibus distingui, et ipsas proprietates esse personas. Cujus hic verba perstringimus, quia supra latius posuimus.

B. *Quod proprietates sint divina essentia.*

Cf. dist. VIII, D et s. Quumque de simplicitate Deitatis supra dissereremus, auctoritatibus Sanctorum, scilicet Augustini, Hilarii, Isidori, necnon et Boetii, evidenter monstravimus, Deum hoc esse omnino quod in se habet, excepto quod Pater habet Filium, nec est Filius, et Filius habet Patrem, nec est Pater; et sic esse in natura trium, ut qui habet, hoc sit quod habet; et totum quod ibi est, unum esse, unam vitam esse : quod modo non iteramus, ne fastidium lectori ingeramus. Si ergo proprietates ibi sunt, singula earum est id in quo est, et unum eademque vita singulæ sunt. Fateamur ergo, et proprietates esse in tribus personis, et ipsas esse personas atque divinam essentiam.

C. *Auctoritate adstruit, quod proprietas sit natura.*

Quod enim proprietas etiam divina natura sit, ostendit Hilarius, dicens nativitatem Filii esse naturam. Hilar. de Trinitate, lib. VII, n. 21; lib. VI, n. 40; lib. VII, n. 22. Unde in septimo libro de Trinitate ait : Utriusque natura non differt; unum sunt Pater et Filius. Habet ergo hoc sacramenti nativitas, ut complectatur in se et nomen et naturam et potestatem : quia nativitas non potest non esse ea natura unde nascatur Filius. Idem in sexto : Nativitas proprietas est, veritas est. Idem in septimo dicit, quod naturæ nativitas sit intelligenda esse in natura Dei. Supra enim* dixit, quod proprium Patris est quod semper Pater est, et proprium Filii est quod semper Filius est : significans quod proprietas Patris est Pater, et proprietas Filii est Filius. His aliisque pluribus auctoritatibus aperte significari videtur, quod proprietas Filii Filius sit, sic et Deus; ita et proprietas Patris et proprietas Spiritus Sancti.

* etiam

Cf. dist. XXVI, C in fine.

D. *Quidam negant, scilicet proprietates esse personas et divinam naturam, et quare.*

Hoc autem aliqui negant, dicentes quidem proprietates in personis esse, sed non esse personas ipsas : quia ita dicunt esse in personis vel in essentia divina, ut non sint interius, sicut ea sunt quæ secundum substantiam dicuntur de Deo, ut bonitas, justitia, sed extrinsecus affixæ sunt. Atque ita esse rationibus probare contendunt. Si enim, inquiunt, proprietates sunt personæ, non eis personæ determinantur. Contra quod dicimus, quia etiam se ipsis personæ differunt, sicut supra

Hieronymus loquens de Patre et Filio et Spiritu Sancto, dicit : Substantia unum sunt, sed personis ac nominibus distinguuntur. Sed iterum addunt : Si proprietates ipsæ divina essentia sunt, quum essentia non differant tres personæ, nec proprietatibus differunt. Quomodo enim differt Pater a Filio, eo quod divina essentia est, quum in essentia unum sint? Pelag. Libell. fidei, pars I, n. 7.

E. *Responsio ad præmissa, auctoritate nitens.*

Horum doctrinis novis et humanis commentis, verbis Hilarii respondeo : Immensum est quod exigitur et incomprehensibile; extra significantiam est sermonis, extra sensus intentionem; non enuntiatur, non attingitur, non tenetur. Verborum significantiam rei ipsius natura consumit, sensus contemplationem imperspicabile lumen obcæcat, intelligentiæ capacitatem quod fine nullo continetur, excedit : mihi ergo in sensu labes est, in intelligentia stupor est, in sermone vero non jam infirmitatem sed silentium confitebor. Periculosum nimis est de rebus tantis ac tam reconditis aliquid ultra præscriptum cœleste proferre, ut ultra præfinitionem Dei sermo de Deo sit. Forma fidei certa est : non ergo aliquid addendum est, sed modus constituendus audaciæ. Quidquid ultra quæritur, non intelligitur. Hilar. de Trinitate, lib. II, n. 5.

F. *Quomodo improbi hæretici insistant, alia addentes.*

Ceterum hæreticorum improbitas instinctu diabolicæ fraudulentiæ excitata, nondum quiescit, sed in tanta rerum quæstione addit : Si paternitas et filiatio in Deo sive in divina essentia sunt, eadem ergo res sibi Pater est et Filius. Nam in quo paternitas est, Pater est; et in quo filiatio est, Filius est. Si ergo una eademque res habet in se paternitatem et filiationem, ipsa generat et generatur : quod dicentes, in Sabellianam hæresim pertrahuntur, extendentes Patrem in Filium, quum ipsum sibi Filium, ipsum proponant et Patrem. Si vero negaverint, in una Dei essentia paternitatem esse et filiationem, quomodo ergo dicunt esse Deum? His atque aliis argumentorum aculeis utuntur in suæ opinionis assertionem, ut veritatis formam dissecent.

G. *Responsio contra hanc eorum opinionem, ubi traditur proprietates non penitus ita esse in Dei essentia, sicut in hypostasibus dicuntur.*

Quorum audaciæ resistentes atque ignorantiæ providentes, audebimus aliquid super hoc loqui. Paternitas et filiatio non ita esse omnino in divina substantia dicuntur, sicut in ipsis hypostasibus, in quibus ita sunt quod eas determinant, ut ait Joannes Damascenus : Characteristica idiomata sunt, id est determinativæ proprietates, hypostaseos, et non naturæ : etenim hypostasim determinant, et non naturam. Ideoque, licet paternitas et filiatio sint in divina essentia, quum eam non Damasc. de Fide orthod. lib. III, c. 6.

determinent, non ideo potest dici, quod divina essentia et generet et generetur, vel
* alias ibi quod eadem res sit sibi* Pater et Filius. Ita enim proprietas determinat personam, ut hac proprietate hypostasis sit generans, et illa alia hypostasis sit genita : et ita non idem generat et generatur, sed alter alterum.

H. *Quæritur quomodo proprietates possunt esse in natura, ut tamen eam non determinent.*

Sed forte quæres, quum hæ proprietates non possint esse in personis quin eas determinent, quomodo in divina essentia esse possint, ita ut non eam determinent.
Hilar. de Trinitate, lib. II, n. 9. Respondeo tibi et hic cum Hilario : Ego nescio, non requiro; sed consolabor me tamen. Archangeli nesciunt, Angeli non audierunt, sæcula non tenent, Propheta non sensit, Apostolus non interrogavit, Filius ipse non edidit. Cesset ergo dolor querelarum; non putet homo sua intelligentia generationis sacramentum posse consequi. Absolute tamen intelligendus est Pater et Filius et Spiritus Sanctus. Stat in hoc fine intelligentia verborum. Est Filius a Patre, qui est unigenitus ab ingenito,
* vivus a vivo progenies a parente, unus ab uno*; non natura Deitatis alia et alia, quia ambo
Ibid. n. 10. unum. Hoc credendo incipe, percurre, persiste : etsi non perventurum sciam, tamen gratulabor profecturum. Qui enim pie infinita prosequitur, etsi non contingat, aliquando tamen proficiet prodeundo. Sed ne te inseras in illud secretum et arca-
Ibid. n. 11. num inopinabilis nativitatis, ne te immergas, summam intelligentiæ comprehendere præsumens ; sed intellige incomprehensibilia esse. — His aliisque multis evidenter
Prov. XXV, 27. ostenditur, nobis nullatenus licere majestatem perscrutari, jus ponere potestati, modum circumscribere infinito.

I. *Quibus auctoritatibus opinionem suam, scilicet quod proprietas Patris vel Filii non sit Deus, muniant.*

Verumtamen nondum desistunt impatientiæ spiritu agitati, sed opinionem suam etiam Sanctorum auctoritatibus munire conantur, quibus ostendere volunt, proprietatem qua Pater est Pater, et proprietatem qua Filius est Filius, non esse Deum :
Ps. LXVIII, 3. ad hoc inducentes verba Augustini super illum locum Psalmi, Et non est substantia,
Aug. in Ps. 68 Sermo I, n. 5. ita dicentis : Deus enim quædam substantia est. Unde etiam in fide catholica sic ædificamur ut dicamus, Patrem et Filium et Spiritum Sanctum unius esse substantiæ. Quid est unius substantiæ ? Quidquid est Pater quod Deus est, hoc est Filius, hoc est Spiritus Sanctus. Quum autem Pater est, non illud est quod vel quo est : Pater enim non ad se sed ad Filium dicitur; ad se autem Deus dicitur. Eo igitur quod vel quo Deus est, substantia est. Et quia ejusdem substantiæ est Filius, procul dubio et Filius est Deus. At vero quod Pater est, quia non substantiæ est, sed refertur ad Filium, non sic dicimus Filium Patrem esse, sicut dicimus Filium Deum esse. Ex his verbis significari dicunt, quod proprietas Patris vel pro-

prietas Filii non sit Deus vel essentia divina. Quum enim dicit, Eo quod Deus est, substantia est; sed quod Pater est, substantia non est : aperte (inquiunt) ostendit, id esse substantiam, quo Deus est; id vero quo Pater est, non esse substantiam. Item quum ait, Pater non illud est quod est, ostendit eum non esse Patrem eo quod substantia est. Non enim simpliciter dixit, Pater non est illud quod est; sed ait, Quum Pater est, non est illud quod est : significans, quo Pater est, non esse illud quo est, id est essentiam.

Hæc illi ita exponentes, sua commenta simplicibus et incautis vera videri faciunt. Nos autem aliter ista fore intelligenda dicimus. Dicens enim, Eo quod Deus est, substantia est; sed quod Pater est, substantia non est : hoc intelligi voluit, quia essentia Deus est, et deitate substantia est. Eo enim substantia est quo Deus est, et econverso : cujus ea est deitas quæ est substantia, et substantia quæ deitas. Sed quod Pater est, non est substantia, id est, non quo Pater est, eo substantia est : quia proprietate generationis Pater est, qua substantia non est. Ipsam tamen proprietatem substantiam esse non negavit. Ita etiam illud intelligendum est quod ait : Quum Pater est, non illud est quod est, id est, non illo Pater est quod vel quo ipse est, id est essentia, sed notione.

K. *Aliis etiam verbis Augustini utuntur ut asserant quod dicunt, scilicet proprietates personarum non esse Dei substantiam.*

Item illis verbis Augustini vehementer insistunt superius positis, scilicet quod Verbum secundum quod sapientia est et essentia, hoc est quod Pater; secundum quod Verbum, non hoc est quod Pater. Si (inquiunt) Verbum non est hoc quod Pater secundum hoc quod est Verbum, id ergo quo Verbum est, non est illud quod Pater est : proprietas ergo qua Verbum est, non est id quod Pater est, non est igitur divina essentia. Ad quod dicimus, quia licet secundum quod Verbum, non sit hoc quod Pater est, ea tamen proprietas qua Verbum est, est id quod Pater est, id est divina essentia, sed non est hypostasis Patris. Aug. de Trinitate, lib. VII, n. 4.

SUMMA
DISTINCTIONIS TRICESIMÆ TERTIÆ

In præinductis tractatum est de divina essentia et absolutis proprietatibus ejus, et qualiter illæ realiter idem sunt cum divina essentia propter omnimodam divinæ essentiæ simplicitatem. Tractatum est quoque de divinis et increatis et superbenedictis personis, atque de relationibus, pro- A prietatibus notionibusque earum. Nunc in ista distinctione inquiritur, an proprietates illæ relativæ, supersanctarum, superessentialium supervenerabiliumque personarum constitutivæ ac distinctivæ, sint realiter unum et idem cum divina essentia. Et circa hoc proceditur opponendo ac respondendo, et recitantur opiniones quorumdam erroneæ tam Catholicorum correctioni acquiescentium, quam pertinacium et incorrigibilium hæreticorum. Hæc est in summa hujus distinctionis materia.

Circa quam multa jam essent inquirenda, nisi ante in multis distinctionibus sparsim, *Cf.* dist. II, q. 2, 5. et præsertim in vicesima sexta, essent inducta, discussa ac pro viribus determinata. dist. XXVI, q. 8. Inibi enim quæsitum est : an relationes in essentia sint fundatæ, et an per prius in dist. II, q. 5. essentia quam in personis ; et qualiter in una eademque essentia queant plures relationes etiam inter se oppositæ oppositione dist. XXVI, q. 2. originis radicari ; et qualiter relationes essentialiter idem cum personis et essentia valeant personas distinguere, imo ibid. q. 4. et constituere eas ; an etiam actus notionales, relationes et proprietates in eadem exsistentes persona, distinguantur ab invicem re solave ratione. Hinc quæstionibus hujus distinctionis minus est immorandum.

QUÆSTIO PRIMA

Quæritur ergo primo, **An proprietates relativæ distinctivæque personarum, sint realiter ipsæ personæ ac divina essentia, et an sint in ipsa essentia et in personis.**

Et quod non, probari potest ex multis motivis in prætactis distinctionibus tactis, dist. II, q. 5. præsertim in quæstione qua quæritur, An cum simplicitate et unitate divinæ essentiæ stet distinctio personarum. Unde motiva illa reiterare videtur superfluum, nisi quod breviter tangi queunt.

Primo ergo arguitur sic : Distinctio rationis creatæ nil variat in divinis, ubi summa incommutabilitas est. Si ergo proprietates et divina essentia sunt idem et unum in re, sequi videtur quod uno multiplicato, multiplicetur et reliquum : siquidem unum et idem non potest multiplicari et non multiplicari. Aut ergo tot sunt in divinis essentiæ quot proprietates relativæ, aut proprietates illæ non sunt divina essentia. — Secundo, unum et idem non est causa distinctionis et indistinctionis ; sed personæ sunt in essentia indi-
A stinctæ, proprietatibus vero distinctæ : non ergo sunt unum et idem proprietates atque essentia. — Tertio, unum et idem non est relativum secundum rem et non relativum secundum rem : sed essentia non est relativum realiter ; proprietas autem est realis relatio : non ergo sunt idem. — Multa his consimilia et difficiliora ante inducta sunt.

Ad hoc Alexander respondet : Paternitas est Deus eo modo quo contingit Deum
B modo abstracto accipere.

Si autem objiciatur : Quæ realiter idem sunt, uno supposito, supponitur aliud : sed supposita proprietate, non supponitur essentia, nec econtra : ut si dicatur, Paternitas est relatio, non supponitur divina essentia, neque de ea verificatur quod sit relatio. Rursus, secundum Augustinum Pater non eo est Pater quo Deus, quia paternitate est Pater, deitateque Deus. Paternitas ergo et deitas non sunt unum et idem, alioqui Pater uno et eodem esset Pa-
C ter ac Deus. — Dicendum ad primum, quod identitas in supponendo magis dependet a modo significandi consimili, quam ab identitate significati. Idcirco non sequitur, Hoc est idem cum illo, seu illa sunt unum et idem in re : ergo supposito uno, supponitur reliquum. Auctoritas vero Augustini ita est intelligenda, quod Pater non est Pater eodem uniformiter sumpto seu secundum eamdem rationem accepto, quo est Deus : quoniam paternitate est Pater, et Deus deitate ; paternitas autem
D et Deus differunt ratione, non vana, ficta et cassa, sed fundata in re, ut ante frequenter expositum est, moxque tangetur.

Verum denuo sic objici potest : Filiatio est Filius, et Filius est a Patre. Ergo filiatio est a Patre, et non nisi per generationem : ergo est genita. Sed filiatio est in eo quod genitum est : ergo filiatio est in se ipsa. — Ad quod dico, quod quidam concedunt hanc, Filiatio est a Patre per generationem ; negant tamen quod sit genita (imo magis concedunt quod ipsa est

genitus a Patre, id est Filius generatus a Patre) : sicut non sequitur, Manus mea est a patre meo per generationem : ergo manus mea est genita. Verumtamen magistri nostri non concedunt istam, Filiatio est a Patre per generationem; sed hanc, Filiatio est Filio a Patre per generationem : sicut in simili, Ista ecclesia est huic ab episcopo. — Hæc Alexander.

Denique circa hæc scribit Albertus : Concedimus proprietates esse in personis, et quod sunt ipsæ personæ : et sunt in personis ut distinctæ ab eis secundum rationem intelligendi et attribuendi; sunt quoque ipsæ personæ ut idem in re exsistentes cum ipsis, sicut et cum essentia, quoniam quidquid in Deo est, Deus est. Hic autem modus dicendi *in*, reducitur ad illum modum quo proprietas est in eo cujus est proprietas, cui confert esse distinctum : ideo partim se habet ut forma, partim sicut proprietas, et partim ut idem alio modo significatum. Est enim ut forma, quoniam confert esse personale; et est ut proprietas, in quantum distinguit; est etiam ut idem alio modo significatum, quia est ipsa persona, et cum hoc est ratio distinctionis ejus ab alia divina persona.

Verum his ita objicitur : Si proprietas est persona, ergo quælibet proprietas quæ est in persona prædicatur de ipsa persona. Sed communis spiratio est quædam proprietas, vel saltem relatio; estque in Patre et Filio, et in Patre est ens non ab alio, in Filio autem est ens ab alio. Ergo idem est ab alio et non ab alio. Rursus, communis spiratio est persona : aut ergo est persona emanans ab alia, aut non. Si primum, non est Pater; si secundum, non est Filius : et tamen ipsa est in Patre et Filio. Ergo proprietas, relatio seu notio non est idem cum persona in re. — Dicendum, quod communis spiratio est persona ens ab alia, quia in Filio est Filius ipse; et est persona non ens ab alia, utpote Pater : nec hoc est inconveniens, quoniam non refertur ad idem. Quumque infertur, Ergo spiratio est ens ab alio et non

A ab alio, sicque affirmatio atque negatio verificantur de eodem : dicendum secundum doctores, quod ista est duplex, Spiratio est ens ab alio : quia ly ens potest adjective teneri et ad spirationem tanquam ad suum substantivum referri : sicque utraque falsa est, scilicet, Spiratio est ens ab alio, et, Spiratio est non ens ab alio ; nec distant per affirmationem et negationem, quum ambæ sint affirmativæ. Et significatur in affirmativa, quod spiratio sit procedens ab alio : quod non

B convenit, ut infra probatur, quoniam licet proprietas sit persona, non tamen persona supposita, proprietas supponitur. Porro in negativa significatur spiratio ut distincta proprietate innascibilitatis : quod rursus non est, quia proprietas distinguit, non distinguitur. Si autem ly ens substantive sumatur, sic affirmativa est vera, utpote ista, Spiratio est ens ab alio : quia spiratio activa est Filius, qui est ab alio. Negativa quoque similiter vera est, scilicet, Spiratio est non ens ab alio, quum sit Pater. Et

C istæ non opponuntur per affirmationem et negationem. — Hæc Albertus.

Concordat Thomas : Simpliciter, inquiens, est confitendum, proprietates esse divinam essentiam. Error enim contrarius, qui narratur in littera, exstitit Porretani : quem postea in Remensi revocavit concilio (ut patuit supra). In relatione autem p. 229 B'. sunt duo, videlicet relationis respectus quo refertur ad alterum, in quo ratio relationis consistit; et item ipsum esse relationis quod habet secundum quod exsistit

D in aliquo, seu in re quadam fundatur, puta in essentia seu quantitate. Consideraverat autem Porretanus relationes secundum respectum ad alium : ex quo respectu non habet relatio quod ponat rem aliquam inhærentem. Unde sunt quædam relationes nil reale in re ponentes : hinc Porretanus dixit eas adsistentes seu extra affixas, ut supra est recitatum. Sed tales nullatenus sunt relationes in divinis, quæ constituunt ipsas personas : quia fundantur super aliquid in re, hoc est in com-

municatione divinæ naturæ, in qua fundantur. Quumque divina natura sit summe simplex, quidquid in ea est, est realiter idem cum ipsa. Attamen quoniam manet ibi verus respectus pertinens ad naturam relationis, ex illo respectu relatio potest distinguere, quamvis essentia non distinguat : sicque proprietas et essentia sunt idem re, et differunt ratione. — Quocirca sciendum, quod ratio dupliciter sumitur : primo, pro actu rationis ratiocinantis, vel pro potentia quæ est ratio; secundo, prout est nomen intentionis, sive secundum quod significat definitionem rei, prout ratio est definitio, sive prout ratio appellatur argumentatio. Itaque quum dicitur, quod alia est ratio paternitatis, alia essentiæ in divinis, non accipitur ratio prout est in ratiocinante tantum, sed secundum quod est nomen intentionis et definitionem rei significat. Quamvis enim in divinis non possit esse definitio, nec genus, nec differentia, nec compositio; tamen si intelligatur ibi aliquid definiri, alia erit definitio paternitatis aliaque essentiæ. In omnibus autem intentionibus communiter verum est, quod non sunt in rebus, sed in anima tantum : habent tamen in re aliquid eis correspondens, puta naturam, cui intellectus tales intentiones attribuit : sicut intentio generis non est in equo, sed natura animalis, cui per intellectum attribuitur ista intentio. Sic et ratio quam dicimus aliam et aliam in divinis, non est in Deo; sed est in eo natura sive realitas super quam fundatur, et ex parte cujus ei valeant convenire rationes diversæ, nec ipse est hujusmodi rationes. (Per quod unius objecti patet solutio.) Hæc Thomas in Scripto.

tom. XIX, p. 180, B et s. *Cf.* p. 200 B' *supra.* De his autem supra, ex Summa contra gentiles et ex prima parte Summæ, allegata sunt multa. Idcirco nunc omittuntur.

Et si taliter arguatur, Quæ sunt eadem uni tertio singulari, sunt idem inter se; sed proprietates sunt idem cum divina essentia, ergo sunt idem inter se : hoc quoque solutum est ante. tom. XIX, p. 187 B. Et Thomas in prima

A parte Summæ, quæstione vicesima octava, respondet sic : Secundum Philosophum art. 3 ad 1. tertio Physicorum, Argumentum hoc tenet in his quæ sunt idem re et ratione, ut vestimentum et tunica, non autem in his quæ distincta sunt ratione. Unde ibidem dicit, quod quamvis actio idem sit motui, similiter passio, non tamen sequitur quod actio et passio idem sint : quia in actione importatur respectus ut a quo est motus in mobili, in passione vero ut qui est ab alio. Conformiter, quamvis paternitas sit
B idem secundum rem quod essentia, similiter filiatio, nihilo minus in propriis rationibus important respectus oppositos : unde realiter distinguuntur.

Consonat Petrus : Relativorum, dicens, tria sunt genera. Quædam ponunt aliquid reale in utroque extremorum, ut amicus, et relationes originis in divinis; quædam solum secundum rationem, ut relationes pretii et appretiati, et ejusdem ad se; quædam partim secundum rem, scilicet in uno extremo, partim secundum ratio-
C nem, puta in altero, ut scibile et scientia. — Denique hujus admirabilis simplicitatis et identitatis ac distinctionis exemplum aliquantulum in mathematicis potest poni, scilicet in puncto, si ponatur circulus et centrum in medio ejus, et per illud ducatur diameter ab una circumferentiæ parte in aliam, et a centro trahantur lineæ infinitæ ad circumferentiam, et ad ipsum terminari angulos diversarum proximarum linearum se in ipso contingentium. Hic etenim punctus habet ab-
D solutum esse puncti, secundum quod est simplicissimum quid in genere quantitatis; habet quoque esse relativum principii, medii et finis, secundum comparationem ad diversa. Horum quodlibet est idem cum puncto; addit tamen quodlibet horum propriam rationem : quæ multiplicatio rationum non facit in puncto compositionem, nec ejus unitati aut simplicitati repugnat. Et alius est actus qui convenit principio, utpote lineas inchoare; alius qui medio, scilicet lineam diametri con-

tinuare; alius fini, videlicet angulum ter- A minare. Sic in Deo est una simplex essentia, cui non repugnat trina multiplicatio personarum; quarum quælibet est divina essentia, et tamen sunt distinctæ relationes earum, nec hæc relationum multiplicitas facit compositionem in Deo. Cujuslibet item personæ est proprius actus, quo ab aliis distinguitur. Aliud hujus exemplum in naturalibus ponit Anselmus, scilicet in aqua fontis, rivo ac lacu.—Insuper quidam hic dicunt, quod ratio tripliciter sumitur : primo, pro intentione sola ratio- B cinantis; secundo, pro intentione partim fundata in intellectu, partim in re, sicut intentio universalis; tertio, pro ratione fundata totaliter in re, hoc est pro comparatione rei ad rem. Atque hoc ultimo modo differunt in divinis proprietas et essentia ratione : quæ ratio est in re, id est in persona, eam determinando, non autem est in essentia determinando eamdem. Dico ergo quod ratio sic sumpta, est in re : aliter non video quomodo proprietates differant re. Et quamvis divina essentia sit ratio C illa, tamen non est per illam, id est modo illius; nec ratio illa convenit ei modo essentiæ, quoniam modus essentiæ est absolutus, modus rationis illius relativus : persona vero est ratio illa et per illam. Verumtamen quidam dicunt, quod secundo modo rationem accipiendo, essentia est proprietas. Non tamen ratio illa est Deus, quamvis Deus habeat illam : siquidem quæcumque ponuntur in Deo secundum rem, sunt idem quod ipse, sed non quæcumque ponuntur in eo secundum ratio- D nem aut intentionem. Hæc Petrus.

Concordat Richardus scriptis Thomæ et Petri in his, ac inter cetera addit : Quum ita arguitur, Si activa spiratio est persona, non est ratio cur magis dicatur esse persona Patris quam Filii, nec videtur quod una proprietas sit duæ personæ, ergo activa spiratio non est persona; dico, quod extendendo nomen proprietatis ad relationem, falsum est quod una proprietas non est duæ personæ : spiratio enim activa est realiter idem quod Pater et Filius. Concedo tamen quod proprietas in quantum est persona, non est relatio : tamen res eadem quæ est relatio, est persona, attamen sub alia ratione, quia persona est sub ratione qua in se subsistens, relatio vero secundum quod ipsa persona refertur ad aliam. Inconvenienter igitur dixit Porretanus, proprietates non esse in personis, sed extra affixas, quoniam vere sunt in personis, et realiter sunt ipsæ personæ, et per comparationem ad terminum veræ manent relationes. Hæc Richardus.

Præterea Bonaventura hic refert quemadmodum de ista materia tres fuerunt opiniones : una Gilberti, dicentis quod proprietates seu relationes non sunt personæ nec in personis, sed affixæ; alia Præpositivi, dicentis econverso, quod proprietates sint in personis, nec distinguantur ab eis nisi in modo loquendi. Quæ opiniones improbatæ sunt supra. Ideo est tertia positio, quam communiter tenent magistri, videlicet, quod proprietates sunt personæ et sunt in personis, et tamen aliquo modo differunt a personis. Relatio namque ratione comparationis quam habet ad subjectum seu suppositum, transit in substantiam in divinis : ideo vere prædicatur de eo, ut Pater est paternitas. Ratione vero comparationis quam habet ad objectum seu terminum, verissime manet in divinis, nec facit compositionem, sed distinctionem : compositio enim attenditur per comparationem proprietatis ad subjectum, distinctio respectu objecti. Quumque proprietas differat a persona quantum ad modum habendi se, idcirco personam vere determinat et distinguit : hoc tamen non tollit prædicationem unius de alio, quoniam modus ille non addit essentiam aliam. Hæc Bonaventura.

Cf. dist. xxvi, p. 207 et s.

Ex quibus directe patet responsio ad quæstionem qua quæritur, An proprietas in divinis sit persona, de qua quidam specialem formant articulum; et item ad quæsitum hoc, An proprietates sint in per-

sonis, de quo etiam quidam specialem efficiunt quæstionem. Hæc etenim con- dependent, et frequenter prætacta sunt. (Cf. p. 200B', etc.) Nam et ex præinducta responsione Bonaventura declarat qualiter proprietas sit essentia : Relatio, inquiens, ratione comparationis ad subjectum, transit in substantiam ; idcirco proprietas est divina substantia, etc. In comparatione autem ad correlativum, dicit rem veram et distinguit. Et quoniam iste respectus non dicit aliud quam essentiam ipsi comparatus, similiter nec aliud quam personam ; ideo vere est essentia et persona. Et quia respectus ille non est essentiæ ad aliud, sed personæ ad personam ; ideo respectus seu relationes sunt proprie in personis, non in essentia : quia personæ secundum illos respectus referuntur et distinguuntur, essentia vero non determinatur neque distinguitur nec refertur. Sunt tamen in divina essentia, loquendo communiter atque improprie, ut dicatur in divina essentia esse omne quod est divina essentia, seu omne quod est in essentia vel persona. Hæc Bonaventura.

In idem redeunt scripta Thomæ super his dubiis. Nam ait : Proprietates et personæ sunt idem in re, et differunt ratione, quemadmodum de proprietatibus et essentia dictum est. Tamen in hoc differt, quod ratio seu distinctio proprietatis et essentiæ est sicut ratio et distinctio diversorum generum, utpote relativi et absoluti ; ratio vero proprietatis et personæ differt sicut ratio abstracti et concreti in eodem genere acceptorum. Porro in concreto duo considerantur in rebus creatis, videlicet compositio et quædam perfectio : quia concretum significatur per modum exsistentis per se, ut homo, leo. In abstracto quoque duo considerantur, puta : simplicitas, quia significatur per modum formæ ; et imperfectio, quia ejus non est per se exsistere et operari. Hinc neutrum horum plenarie convenit Deo. Unde probatur in libro de Causis, quod nihil de Deo dicitur proprie, quoniam nec abstra-

A ctum propter imperfectionem, neque concretum propter compositionem. Utrumque tamen aliquo modo prædicatur de Deo, quia concretum propter perfectionem, et abstractum propter simplicitatem. Hæc Thomas.

Insuper ad dubium quo quæritur, an proprietates sint in essentia et in personis, respondens : Proprietates, inquit, sunt in essentia et in personis, sed diversimode : quoniam in essentia sunt per rei identitatem, non tanquam in supposito aut
B subjecto ; in personis vero sunt ut in subjectis sive suppositis. Verumtamen diversimode dicitur aliquid suppositum alicujus. Primo, sicut naturæ per quam constituitur ipsum suppositum, sicut humanitas est in Socrate : sicque proprietates personales sunt in personis. Secundo, sicut ejus quod advenit post completum et constitutum esse rei, sicut albedo in Socrate : et ita secundum modum intelligendi, proprietates non personales, sicut innascibilitas atque communis spiratio, insunt
C personis ; tamen non ita, quod suppositum sit aliud ab eo quod realiter inest ei, sed solum secundum rationem concreti et abstracti, ut dictum est.

His verbis Thomæ consonans Petrus : Si, ait, quæratur quomodo proprietates diversimode dicuntur esse in essentia et in personis, dicendum quod sicut aliquid dicitur esse in substantia dupliciter, primo tanquam in genere, ut id de quo substantia prædicatur, secundo ut in supposito ; et hoc rursus dupliciter, primo ut consti-
D tuens illud, sicut forma substantialis, vel ut adveniens constituto, sicut forma accidentalis : sic proprietas et persona est in essentia tanquam in genere, id est communiori essentialiter prædicabili, quoniam omne esse in divinis, sive proprietatis sive personæ, est substantiale, et essentia prædicatur de utroque sicut magis commune ; persona vero est ibi ut prima substantia, proprietas vero quasi per reductionem tanquam forma personæ. Proprietas vero non est in essentia ut in supposito,

ideo non determinat eam. Relatio quoque A in divinis per comparationem ad id in quo est, non differt ab eo, sive id dicatur persona sive essentia ; sed per comparationem ad id a quo distinguit, differt ratione ab eo in quo est : et quoniam non distinguit ab essentia, non dicitur esse in ea nisi per identitatem, et sicut in fundamento. Hæc Petrus.

Concordat omnino Richardus, affirmans proprietates seu relationes esse in essentia, non immediate, sed mediantibus personis secundum modum et ordinem intelligendi; essentia vero in personis est immediate.

Amplius, quid de formali distinctione inter proprietates, essentiam et personas, sentiant Scotus, Franciscus de Mayronis, Petrus de Candia, cum suis sequacibus, patuit supra, distinctione potissime secunda. Unde ipsi distinctione octava præcipue tractant. quæst. 2, p. 162 C.

Præterea Durandus circa hæc multa inducit, præsertim de entitate et realitate relationis, et qualiter distinguatur a proprio fundamento. Itaque inter cetera ait : Quorumdam intentio est, quod relatio realis in creaturis dumtaxat differt a suo fundamento realiter, et facit compositionem cum eo, et nihilo minus potest alicui advenire per alterius mutationem dumtaxat. In divinis autem dicunt, quod relatio non differt realiter a suo fundamento, nec facit compositionem cum eo, sicut nec cetera prædicata, quæ tamen compositionem faciunt in creaturis. Sed istud non videtur rationabiliter dictum, quoniam sicut distincta relativa habent distinctas actiones, ita et passiones : ergo uni non advenit nova relatio ex sola mutatione alterius. Item, satis irrationabile est dicere, si ego solus sim albus, et alius ultra mare de novo fiat albus, quod propter hoc aliqua res reddens me compositiorem mihi accrescat, puta relatio seu similitudo distincta ab albedine mea. Oportet namque ut agens jungatur passo. Iterum, si in creaturis respectus facit realem compositionem cum fundamento, videtur quod similiter faciat in divinis, quum utrobique ponamus realem respectum et reale fundamentum. — Alii dicunt, quod relatio non dicit intrinsece aliud quam suum fundamentum, sed idem realiter, tamen extrinsece connotat aliquid quod non est ipsa, et ad quod ipsa est sicut ad terminum : ita quod licet albedo Socratis et ejus similitudo cum Platone albo, non sunt duæ res quantum ad id quod intrinsece dicunt (imo per idem realiter atque B formaliter Socrates fit albus Platonique similis); similitudo tamen importat extrinsece aliquam rem ad quam est seu refertur, videlicet conformitatem in Platone, quam non importat albedo. Hæc opinio communior est, et eam tenet Magister in littera, et videtur concordare dictis Sanctorum. — Tertia opinio mediam tenet viam, quod scilicet relatio est alia res a suo fundamento, et tamen non facit compositionem cum eo. Hæc Durandus.

Cujus recitatio instantiam pati videtur. C Quamvis enim Magister dicat in littera, quod relationes in divinis non differant a fundamento, non tamen hoc dicit de relationibus creaturarum quæ secundum esse relationes vocantur. Nec sequitur, Relatio in creaturis compositionem cum suo efficit fundamento, ergo in Deo : ut supra aliquoties ostensum est. Ea quoque quæ fiunt et sunt in creatis rebus per plura, sunt in Deo per pauciora. Sed et divina essentia in sua infinitate sine reali additione omnem perfectionem includit, et id D quod absoluti et id quod relativi est, incomprehensibiliter comprehendit, includit, complectitur. Nullus etiam theologorum authenticorum nunc tenet relationes in divinis realiter non esse, nec aliquis fatur eas distingui realiter ab essentia aut persona, nisi forsan perpauci, qui dicunt relationem non dicere aliquid reale, nec in Creatore neque in creaturis, et qui imaginantur divinas et increatas personas per absoluta distingui. Contra quorum errores supra satis est disputatum, ubi etiam in re- p. 215, Bc[?]s.

citatione Guillelmi Parisiensis soluta sunt argumenta quæ Durandus contra primam illam positionem inducit. p. 216, C' et s.

Postremo Henricus quinto Quodlibeto movet hanc quæstionem, utrum relatio in Deo secundum intentionem differat ab essentia. tom. XIX, p. 157, A et s. De qua re ex dictis ipsius introducta sunt multa. Ponitque triplicem distinctionem, puta, realem, et secundum intentionem, atque secundum rationem. Distinctionem vero secundum intentionem appellat non prout intentio sumitur pro intentione secunda (de qua logica tractat) per respectum ad primam intentionem, sed prout intentio appellatur pertinens realiter ad simplicitatem alicujus essentiæ, natum præcise accipi absque aliquo alio a quo non differt re absoluta, quod similiter pertinet ad eamdem. Unde dicitur intentio quasi intus tentio, eo quod mens suo conceptu determinate tendit in aliquid quod est in re aliqua, et non in aliquid aliud quod aliquid est ejusdem. Itaque inter essentiam et relationem in divinis nequaquam est distinctio secundum intentionem, quoniam illa distinctio esse non potest nisi inter ea quæ uniuntur in eodem secundum rem, ita quod conceptus unius penitus excludit conceptum alterius et econtra; vel ita quod aliquid quod est in conceptu unius, penitus excludatur extra id quod est in conceptu alterius. Quæcumque autem sunt talia, necessario ponunt compositionem in eo in quo sunt unum. Relatio vero et divina essentia nullam prorsus compositionem ponunt in Deo. Idcirco non differunt nisi secundum rationem, id est secundum diversum modum concipiendi aliquid, videlicet secundum rationes distinctas prædicamenti substantiæ et *ad aliquid,* quæ circa idem cadunt absque compositione et diversitate in re, sine qua esse non valet diversitas intentionum.

Videtur demum in determinatione hujus quæsiti Henricus aliqualiter dissentire a præfata quorumdam positione de modo fundationis relationum in divina essentia : quoniam ait, quod relationes in ea fundantur prout ipsa secundum se ipsam est singularitas quædam, non prout est essentia hujus aut illius suppositi. Hoc enim non convenit ei nisi per relationem in ea fundatam : unde per hoc quod relatio habet esse et fundari in essentia, simul constituit rationem suppositi. — Hæc Henricus. De cujus positione supra dictum est plenius. dist. XXVI, q. 8.

Objecta soluta sunt supra, et nunc breviter eorum solutio repeti potest.

Ea ergo quæ convertibiliter et adæquate sunt idem, ita se habent, quod uno multiplicato, multiplicatur et aliud; sic autem non sunt idem, proprietas, essentia et persona. — Ad secundum, quod idem eodem modo sumptum, seu secundum eamdem proprietatem, perfectionem aut dispositionem, non est causa distinctionis et indistinctionis. — Ad tertium simili modo, quod unum et idem secundum eamdem rationem et proprietatem non est relativum et absolutum. Nam et in rebus creatis idem suppositum est homo et pater, et humanitate in genere substantiæ, paternitate in genere relationis.

QUÆSTIO II

Quæritur consequenter, **Utrum de proprietatibus et relationibus valeant prædicari adjectiva essentialia et personalia.**

Videtur quod sic, quoniam nulla propositio verior quam in qua idem dicitur de se ipso. Quum ergo proprietates sint realiter ipsæ personæ ac divina essentia, videtur quod omnia vere prædicentur de proprietatibus, quæ de personis atque essentia prædicantur.

In oppositum est doctrina communis, quia paternitas non dicitur generans, quum generare sit personæ, paternitas vero non significatur ut persona.

Ad hoc Thomas respondet : Proprietas, A persona et essentia solum differunt ratione et secundum diversum modum significandi. Hinc distinguendum est de adjectivis : quoniam omnia illa quæ prædicant conditionem rei absolute, prædicantur communiter tam de proprietate quam de essentia et personis; et talia maxime sunt adjectiva negativa, ut increatus, immensus. Ideo dicimus, Paternitas est increata, Pater est increatus, essentia divina est increata. Quæcumque vero exprimunt modum significandi in quo tria hæc distin- B guuntur, non prædicantur de eis communiter. Tamen in his quoque exstat diversitas. Quædam namque important illum modum significandi in principali significato : sicut hoc nomen, commune, importat significando modum essentiæ; et similiter hoc nomen, distinctum, importat modum personæ; et hoc nomen, distinguens, modum proprietatis. Et ista prædicari non queunt de essentia, de proprietatibus et relationibus indifferenter : quia falsum est dicere, Essentia est distincta, C proprietas est communis. Quædam vero modum illum important non ipsum significando, sed dando eum intelligere ex suo modo significandi : ut ea quæ significant per modum actus. Nam actus sunt suppositorum. Hinc talia non possunt attribui proprie nisi personis, non proprietati neque essentiæ, quæ significantur per modum formæ. Non ergo proprie dicitur, Paternitas generat, paternitas creat. Ea quoque quæ significantur concretive, dant intelligere modum personarum : idcirco D nec ista est propria, Paternitas est sapiens; nec ista, Paternitas est innascibilis. Hæc Thomas.

Hinc Petrus : Adjectiva, inquit, quæ veniunt in prædicationem divinam, aut prædicant rem absolute seu conditionem rei absolute, ut præcipue negativa : et hæc prædicantur de essentia, persona et proprietate, ut infinitus, immensus. Aut prædicant modum significandi, et hunc exprimunt, vel ex principali significato : sicut hoc nomen, commune, modum essentiæ; distinctum, modum personæ; distinguens, modum proprietatis : hæc non possunt permutatim de essentia, proprietate et persona prædicari. Vel dant intelligere ex modo significandi : ut significantia essentiam per modum operationis, ut creare, vel personam, ut generare; vel essentiam per modum inhærentis, ut sapiens, aut personam, ut nomen hoc, pater, sumptum adjective. Et hæc omnia proprie attribui nequeunt nisi personis. Ideo istæ impropriæ sunt, Essentia creat, Paternitas generat; similiter hæc, Paternitas est Pater, si ly Pater adjective tenetur. Hæc Petrus.

Idem respondet Richardus aliis verbis : Quædam, inquiens, dicuntur de divina essentia in oppositione ad creaturam, ut increatum, æternum, immensum : et talia prædicantur de proprietatibus, quoniam non important aliquem modum essentiæ proprium. Alia dicuntur de divina essentia ut est essentia cujuslibet divinæ personæ, ut esse communicatum aut communicativum : et talia non prædicantur de proprietatibus, quia de ratione proprietatis est uni soli competere. Alia de essentia prædicantur ut est principium actionis, ut intelligere, velle, creare : et talia quamvis dicantur de tribus divinis personis, non tamen de proprietatibus nec de essentia proprie, quoniam actio est suppositi.

Præterea actus personales non prædicantur de proprietatibus per modum denominativum, sed prædicatione quæ est per identitatem. Hæc enim est vera, Paternitas est generatio activa; non tamen recipitur ista, Paternitas generat. Quamvis enim eamdem rem significent generare et generatio, tamen diverso modo : quoniam generare significat actum et per modum actus, generatio autem non sic. Et quia actus sunt suppositorum, quamvis per formas, non autem proprie ipsarum formarum tanquam agentium, sed tanquam principiorum agendi ipsis suppositis ; hinc quamvis ista sit concedenda, Pater generat; non tamen ista, Paternitas generat. —

Et si objiciatur, quod non solum ignis, sed A et caliditas calefacit ; dicendum, quod illa est impropria, Caliditas calefacit ; non tamen ita impropria ut hæc, Paternitas generat : quoniam caliditas est forma absoluta, paternitas relativa. — Hæc Richardus.

Hinc scribit Albertus : Quatuor modis se possunt habere essentialia adjectiva, quibus impediantur de notionibus seu proprietatibus prædicari : primo, si sint essentialia per modum essentiæ ; secundo, si sint essentialia appropriata personæ ; ter- B tio, si sint essentialia cointellecta persona ; quarto, si sint essentialia per modum actus divini. Essentialia per modum essentiæ, sunt ut non distingui, relationem non significare, et consimilia. Essentialia appropriata seu attributa personæ, sunt ea quæ concretive dicuntur, quoniam illa significant essentiam in personis : ut sapiens, potens. Unde stultum est dicere, quod paternitas est sapiens. Essentialia vero cointellecta persona, sunt ut trinus, incarnatus. Idcirco non dicimus, Paterni- C tas est trina, id est trium una ; quemadmodum dicimus, Essentia est trina, id est trium una. Essentialia per modum actus, sunt ut creare, gubernare. Unde non est dicendum : Paternitas creat, gubernat. Cetera omnia possunt de proprietatibus seu notionibus dici, præsertim negativa, sicut immensum, increatum. — Si quæratur de causis harum exceptionum in substantialibus adjectivis, dicendum quod quamvis essentia sit proprietas, tamen modi significandi quamdam habent oppositionem : et D inde prima consurgit conditio. Similiter, supposita persona, non supponitur notio : et inde trahitur tertia, quia tunc aliquid convenit uni quod non alii. Item, notio significatur in abstracto, atque ut ens in alio : ideo non conveniunt ei illa quæ significant aliquid ut per se exsistens personaliter, ut sapiens, bonus ; et inde venit secunda conditio. Rursus, notionis non est agere, sed personæ : indeque oritur ratio quartæ exceptionis.

Denique si quæratur, utrum personalia adjectiva de notionibus prædicentur ; dicendum, quod personalia illa ut personalia, non dicuntur de notionibus : quoniam personalia adjectiva ut hujusmodi, aut conveniunt personæ in se ut esse distinctum : et sic non possunt competere notioni propter oppositum modum significandi, quoniam notio seu proprietas designatur ut ratio distinguens, non ut res distincta per se exsistens : aut personalia sunt quibus persona emanat a persona, ut generare, spirare, quæ actum significant personalem ; aut adjective dicuntur de persona, ut generans, spirans, secundum quod adjective tenentur participia illa : et tunc nequeunt notioni convenire, quoniam non significatur ut agens, sed magis ut ratio agentis. Si vero sint adjectiva nominaliter significata, iterum non competunt notioni : quia sic dicunt rationem quare vel qualiter una persona manat ab alia. Hinc paternitas non est Pater, si ly Pater adjective tenetur, quoniam sequeretur quod Filium genuisset. Simili modo filiatio non est Filius, nec essentia Pater, si Pater adjective sumatur : quia essentia non genuit. Prædicatur tamen persona de proprietate, secundum quod nomen personæ substantive tenetur, quemadmodum et de essentia : sicque ista est vera, Essentia est Pater, hoc est, essentia est is qui est Pater ; similiter ista, Paternitas est Pater, id est, paternitas est ille qui est Pater. — Hæc Albertus.

At vero Bonaventura hic contestatur : Quædam est prædicatio per identitatem, et quædam per inhærentiam. Prædicatio per inhærentiam fit concretive et ratione suppositi, ut album est musicum ; prædicatio vero per identitatem fit in abstracto et ratione formæ, non suppositi, ut justitia est bonitas. Itaque notio ad notionem potest comparari dupliciter, utpote concretive et abstractive : si concretive, una potest prædicari de alia, ut generans est spirans ; si abstractive, non potest, quoniam sic non notat nisi respectum : ideo

falsa est hæc, Paternitas est spiratio. Hæc Bonaventura.

Præterea a prætacta Alberti responsione videtur paululum dissentire Antisiodorensis in Summa sua, libro primo, circa hæc scribens : Adjectiva essentialia dicuntur de notionibus. Paternitas enim seu filiatio est immensa, æterna, omnipotens, sicut divina essentia. Item, quum notio sit Deus, sequitur quod sit immensa, omnipotens et æterna. — Albertus vero, sicut jam patuit, dicit non esse dicendum quod paternitas sit sapiens.

Deinde Antisiodorensis subjungit : Quum adjectiva essentialia dicantur de notionibus, cur non eodem modo adjectiva notionalia de essentia prædicantur? Quemadmodum enim notio est persona vel essentia, sic essentia est notio. Verum est autem quod notionalia non dicuntur de essentia, quia non dicimus, Essentia generat : imo nec gignit nec gignitur, nec spirat neque spiratur. Dicendum, quod adjectiva quæ copulant divinam essentiam, ideo prædicantur communiter et indistincte de personis et notionibus, quia essentia seu esse, commune est et indistinctum quid. Adjectiva vero quæ copulant notiones, sunt propria : ideo prædicantur tantummodo de notionibus in quantum sunt propria. Et hæc est ratio quare potius essentialia prædicentur de notionibus quam econtra. Verumtamen non omnia adjectiva de notionibus prædicantur, quia non illa quæ præter naturam aliquid connotant quod non convenit notioni, ut trinum, incarnatum. Essentia namque est trina, id est trium una sive communis; non notio aliqua. Similiter essentia divina est incarnata, quoniam ipsa est associata sive unita humanæ naturæ in eadem persona; hæc autem non conceditur, Filiatio est incarnata : quia associatio seu unitio talis, inter similia attenditur, utpote naturæ ad naturam, non notionis ad naturam. — Sed quum notio sit persona, sicut et ipsa est essentia, cur personalia adjectiva non dicuntur de notionibus sicut adjectiva es- A sentialia, quum tamen major sit affinitas notionis ad personam quam ad essentiam, quia personam notificat et distinguit, et proprie est in ea? quod tamen non conceditur, quia paternitas non spirat. Dicendum, quod adjectiva quæ conveniunt personis, proprie significant ea quæ sunt in personis, videlicet actus proprios personarum, ut generare, spirare; agere autem proprie ad personam seu substantiam pertinet, non ad notionem, quæ est relatio, cujus esse est ad aliud se habere. Quum B itaque adjectiva convenientia essentiæ, significent rem communem et indistinctam, potius prædicantur de notionibus quam adjectiva convenientia personis, quæ personarum sunt propria, et etiam quoniam ad notionem non proprie pertinet agere. — Hæc Antisiodorensis. In cujus verbis quod dicitur essentia incarnata, qualiter verum sit, loco suo patebit.

Postremo, præinductis secundum Thomam, Albertum, Petrum, Richardum, concordat Alexandri responsio, asserentis : C Regulariter adjectiva essentialia quæ pertinent ad rem essentiæ solum, ita quod non dicunt respectum ad personam, nec dicunt modum essentiæ, nec appropriantur personis, nec dicunt effectum in creatura, dicuntur de notionibus : ut quæ dicuntur per abnegationem, sicut æternus, immensus. — Cetera quæ de hoc scribit Alexander, sententialiter sunt inducta.

Porro ad hoc, an adjectiva notionalia quæ dicuntur de personis, dicantur de notionibus, respondet concordanter prædi- D ctis : Adjectiva notionalia non dicuntur de notione substantive dicta, quoniam adjectivum notionale designat proprietatem personæ. Unde sicut Deus et deitas differunt ratione, quoniam Deus dicit quod est, deitas quo est; sic persona et notio. Persona quippe significat quis seu qui est; notio, quo est. Quum itaque notio ut notio, nihil dicat de substantia, et adjectiva quærant substantiam cui innitantur secundum modum intelligendi atque loquendi, non queunt prædicari de notione, sed de

persona. Idcirco non sequitur, Pater et paternitas convertuntur, sed generans prædicatur de Patre, ergo et de paternitate : sicut non sequitur, quum persona et essentia conversim dicantur, ut quod dicitur de essentia, dicatur de persona : imo est ibi fallacia figuræ dictionis ex variatione prædicamenti. — Rursus, in adjectivis essentialibus absolutus est intellectus : ideo non repugnant intentioni seu rationi pro- A prietatis, quia nil dicunt ultra essentiam. Unde quemadmodum propter identitatem et simplicitatem essentiæ dicitur, Paternitas est essentia ; ita dicitur, Paternitas est æterna. Notionalia vero dicunt habitudinem personæ in quantum personæ : idcirco non conveniunt notioni aut proprietati, quæ non habet intellectum hypostasis seu personæ, sed solum proprietatis. Hæc Alexander.

DISTINCTIO XXXIV

A. *Opinio quorumdam, non idem esse personam et essentiam vel naturam dicentium, et eamdem essentiam non posse esse Patrem et Filium et Spiritum Sanctum.*

PRÆDICTIS autem adjiciendum est, quod quidam perversi sensus homines in tantam prosilierunt insaniam, ut dicerent, non idem esse naturam Dei et personam sive hypostasim, dicentes eamdem essentiam non posse esse Patrem et Filium sine personarum confusione. Si enim, inquiunt, ea essentia quæ Pater est, est Filius, idem sibi Pater est et Filius. Si hanc rem dicis esse Patrem, aliam quære quam dicas esse Filium. Si vero aliam non quæsieris, sed eamdem dixeris, idem genuit et genitus est. Propter hæc et hujusmodi inter naturam et personam dividunt, ita ut non recipiant unam Deitatis naturam et simplicem esse tres personas.

Idque testimonio Hilarii defendere nituntur, qui in octavo libro de Trinitate quærens, utrum Apostolus spiritum Dei nominans et spiritum Christi, idem significaverit utroque verbo, inquit ita : Gentium prædicator, volens naturæ unitatem in Patre et Filio docere, ait : Spiritus Dei in vobis est. Si quis autem spiritum Christi non habet, hic non est ejus. Si autem spiritus ejus qui suscitavit Jesum, etc. Spirituales omnes sumus, si in nobis est Dei spiritus ; sed et hic spiritus Dei est et spiritus Christi. Et quum Christi spiritus in nobis est, ejus spiritus in nobis est qui suscitavit Christum. Et quum ejus qui suscitavit Christum in nobis est spiritus, et spiritus in nobis est Christi. Nec tamen non Dei est spiritus qui in nobis est. Discerne ergo, o hæretice, spiritum Christi a spiritu Dei, et excitati a mortuis spiritum Christi, a spiritu Dei Christum a mortuis excitantis : quum qui habitat in nobis spiritus Christi, spiritus Dei sit ; et spiritus Christi a mortuis excitati, spiritus Dei

Hilar. de Trinitate, lib. VIII, n. 21.
Rom. VIII, 9.

tantum sit Christum a mortuis excitantis. Et quæro nunc, in spiritu Dei, utrum naturam, an rem naturæ significatam existimes. Non est enim idem natura quod res naturæ, sicut non idem est homo et quod hominis est, nec idem est ignis et quod ipsius ignis est : et secundum hoc, non est idem Deus et quod Dei est. — Hujus dicti occasione præfati hæretici dogmatizaverunt, non idem esse personam et naturam Dei, asserentes naturam Dei non esse tres personas, intelligentes in his præmissis verbis Hilarii per rem naturæ personam, et nomine naturæ divinam naturam. Et ideo dicunt Hilarium interrogasse hæreticum, utrum per spiritum Dei putaret significatam esse naturam, an rem naturæ, ut sic ostenderet distinguendum esse inter naturam, et rem naturæ, id est personam. Hilar. de Trinitate, lib. VIII, n. 22.

B. *Hic docet, quomodo eis obviat ipsius scripturæ circumstantia, et qualiter prædicta intelligi debeant, et quod Spiritus Sanctus est res unius naturæ Patris et Filii, et est ipsa natura.*

Hoc quidem dicunt, non intelligentes pia diligentia scripturæ circumstantiam, qua considerata, percipi potest quomodo præmissa dixerit Hilarius. Subsequenter enim in eadem serie ostendit, in spiritu Dei aliquando significari Patrem, ut quum Ibid. n. 25.
dicitur, Spiritus Domini super me; aliquando significari Filium, ut quum dicitur, *Is.* LXI, 1.
In spiritu Dei ejicio dæmonia, naturæ suæ potestate se dæmones ejicere demonstrans; aliquando Spiritum Sanctum, ut ibi, Effundam de spiritu meo super omnem carnem : quod dicit consummatum fuisse, quum Apostoli, Spiritu Sancto misso, omnibus linguis locuti sunt. Deinde quare hanc distinctionem fecerit, et quod in superioribus per verba Apostoli idem Spiritus Sanctus significatus sit, et quod ipse sit res unius naturæ Patris et Filii, aperte ostendit, inquiens ita : Hæc idcirco sunt demonstrata, ut quacumque parte hæretica falsitas se contulisset, finibus veritatis concluderetur. Habitat enim in nobis Christus, quo habitante, habitat Deus; et quum habitat in nobis spiritus Christi, non alius habitat quam spiritus Dei. Quod si per Spiritum Sanctum Christus in nobis intelligitur esse, hunc tamen ita spiritum Dei ut spiritum Christi esse noscendum est; et quum per naturam Dei natura ipsa habitat in nobis, indifferens natura Filii creditur esse a Patre, quum Spiritus Sanctus, qui est spiritus Christi et spiritus Dei, res naturæ demonstretur unius. Quæro nunc ergo, Quomodo non ex natura unum sunt? A Patre procedit Spiritus veritatis, a Filio mittitur, et a Filio accipit. Sed omnia quæ habet Pater, Filii sunt. Idcirco qui ab eo accipit, Dei spiritus est, et idem spiritus Christi est. Res naturæ Filii est, sed et eadem res et naturæ Patris est; et Dei excitantis Christum a mortuis spiritus est, et idem spiritus Christi est a mortuis excitati. In aliquo differt Christi et Dei natura ne eadem sit, si præstari potest ut spiritus qui Dei est, non sit etiam Christi. Est ergo in nobis spiritus Dei, et est in nobis spiritus Christi ; et quum spiritus Christi inest, inest spiritus Dei. Ita quum quod Dei est, et Christi est, et quod Christi est, Dei est ; non potest quid aliud diversum Christus esse quam Deus

Matth. XII, 28. *Joel* II, 28. *Act.* II, 4. Hilar. op. cit. n. 26. *Joann.* XV, 16. *Ibid.* XVI, 15. Hilar. op. cit. n. 27.

Hilar. de Trinitate, lib. VIII, n. 28. Joann. X, 30. est. Deus igitur Christus est unus cum Deo spiritus, secundum illud : Ego et Pater unum sumus. In quo docet Veritas unitatem esse naturæ, non solitudinem unionis.

Ecce si hæc verba diligenter attendas, invenis Spiritum Sanctum rem naturæ dici Patris et Filii, et eumdem dici esse naturam Dei, ubi dicitur, Per naturam Dei natura ipsa habitat in nobis, si per Spiritum Sanctum Christus est in nobis. Itaque in Trinitate non ita distinguendum est inter naturam et rem naturæ, sicut Hilar. op. cit. lib. I, n. 19; lib. VIII, n. 14. in rebus creatis : quia ut ait Hilarius, comparatio terrenorum ad Deum nulla est; et si qua comparationum exempla interdum afferuntur, nemo ea existimet absolute in se rationis perfectionem continere : non enim humano sensu de Deo loquendum est.

C. *Quod propter res creatas illud dixerit : Non idem est natura et res naturæ.*

Ad naturam ergo rerum creatarum respiciens, inquit, Non idem est natura quod res naturæ, subjiciens exempla de ipsis creaturis. Inde ostendens erroris esse, sub mensura creaturarum metiri Creatorem, addit : Et secundum hoc, non idem est Deus et quod Dei est. Ac si diceret : Si ad instar creaturarum de Creatore sentis, cogeris fateri quia non idem est Deus et quod Dei est : quod dicere impium est, quum Spiritus Dei Deus sit, et Dei Filius sit Deus.

D. *Quod non aliud est Deus et quæ sua sunt ita ut insint : alia enim sunt quæ insunt, alia quæ non insunt.*

Non ergo secundum corporales modos, ut in eadem subdit serie, accipienda sunt hæc quæ de Deo dicuntur. Ubi evacuans opinionem eorum qui ita putant aliud Deum esse et aliud quod Dei est, aliudque naturam Dei et rem naturæ, ut est in creaturis, aperte docet non aliud esse Deum et quæ sua sunt ita ut insint illi, sic Ibid. lib. VIII, n. 24. dicens : Homo aut aliquid ei simile quum alicubi erit, alibi non erit : quia id quod est, illic continetur ubi fuerit in forma, ut non ubique sit qui insistens alicubi sit. Deus autem immensæ virtutis vivens potestas, quæ nusquam non adsit, nec desit usquam, quæ se omnem per sua edocet, et sua non aliud quam se esse significat, ut ubi sua insint, ipse esse per sua intelligatur. Non autem corporali modo quum alicubi sit non etiam ubique esse credatur, quum per sua in omnibus esse non desinat. Non autem aliud sunt quam quod ipse est, quæ sua sunt. Et hæc propter naturæ intelligentiam dicta sunt.

His verbis aperte significatur, si tamen intelligis, hæretice, quia divina natura non aliud est ab his quæ sua sunt ita ut insint; et per illa in omnibus suis est quæ non insunt. Sua enim sunt etiam quæ non insunt, id est omnes creaturæ; et sua

sunt quæ insunt, ut tres personæ, quæ sunt ejusdem naturæ et eadem natura, sicut supra Augustini testimonio firmavimus dicentis, tres personas esse ejusdem essentiæ vel eamdem essentiam, sed non ex eadem essentia, ne aliud intelligatur essentia, aliud persona. Non tamen diffitemur aliquam distinctionem habendam fore secundum intelligentiæ rationem, quum dicitur hypostasis, et quum dicitur essentia : quia ibi significatur quod est commune tribus, hic vero non. Est tamen hypostasis essentia, et econverso. Fateamur ergo, unum atque idem esse tres personas secundum essentiam, differentes autem proprietatibus. Unde Augustinus super locum prætaxatum Psalmi ait : Quæris quid sit Pater? Respondetur, Deus. Quæris quid sit Filius? Respondetur, Deus. Quæris quid sit Pater et Filius? Respondetur, Deus. De singulis interrogatus, Deum responde. De utroque interrogatus, non deos sed Deum responde. Non sic in hominibus. Tanta enim est ibi substantiæ unitas, ut æqualitatem admittat, pluralitatem non admittat. Si ergo tibi dictum fuerit, Quum dicis Filium esse quod Pater est, profecto Filius Pater est; responde : Secundum substantiam tibi dixi, hoc esse Filium quod Pater est, non secundum id quod ad aliud dicitur. Ad se enim dicitur Deus, ad Patrem dicitur Filius; rursumque Pater ad se dicitur Deus, ad Filium dicitur Pater. Quod Pater ad Filium dicitur, non est Filius; quod dicitur Filius ad Patrem, non est Pater; quod dicitur Pater ad se et Filius ad se, hoc est Pater et Filius, id est Deus.

Cf. dist. v L; xxv D.

Aug. in Ps. 68. Sermo I, n. 5.

E. *Utrum ita possit dici, unus Deus trium personarum, vel tres personæ unius Dei, ut dicitur, una essentia trium personarum, et tres personæ unius essentiæ.*

Hic considerandum est, quum Deus sit divina essentia, et ita dicatur unus Deus esse tres personæ, sicut una essentia dicitur tres personæ, utrum ita valeat sane dici, unus Deus trium personarum, vel tres personæ unius Dei, sicut dicitur, una essentia trium personarum, et tres personæ unius essentiæ. In his locutionibus Scripturæ usus nobis æmulandus videtur, ubi frequenter reperitur ita dictum, Una est essentia trium, et tres sunt personæ unius essentiæ; nusquam autem occurrit legisse, unum Deum trium personarum, vel, tres personas unius Dei. Quod ideo puto sanctos doctores vitasse, ne ita forte acciperetur in divinis personis, ut accipitur quum de creaturis simile quid dicitur. Dicitur enim, Deus Abraham, Isaac et Jacob, et Deus omnis creaturæ. Quod utique dicitur propter principium creationis, vel gratiæ privilegium, et creaturæ subjectionem vel servitutem. Quum ergo in Trinitate nihil sit creatum vel serviens vel subjectum, non admisit fides in Trinitate talem locutionis modum. Ita etiam econverso non dicitur de Dei essentia, quod ipsa sit essentia Abraham, Isaac et Jacob, vel alicujus creaturæ, ne Creatoris et creaturæ naturam confundere videamur.

Exod. III, 6; *Judith* IX, 17.

F. *Quod licet potentia, sapientia, bonitas, de Deo secundum substantiam dicantur, in Scriptura tamen solent hæc nomina distincte ad personas interdum referri.*

Cf. dist. XXII E, F. Ex prædictis constat, quod sicut essentia, ita potentia, sapientia, bonitas, de Deo dicuntur secundum substantiam. Quæ autem secundum substantiam de Deo dicuntur, tribus personis pariter conveniunt. Una est ergo potentia, sapientia, bonitas Patris et Filii et Spiritus Sancti; et hi tres eadem potentia, eadem sapientia, eadem bonitas. Unde aperitur in Trinitate summa esse perfectio. Si enim ibi deesset potentia, vel sapientia, vel bonitas, non esset summum bonum. Sed quia ibi est perfecta potentia, infinita sapientia, incomprehensibilis bonitas, recte dicitur et creditur summum bonum. Quumque unum et idem penitus sit in Deo potentia, sapientia, bonitas; in sacra tamen Scriptura frequenter solent hæc nomina distincte ad personas referri, ut Patri potentia, Filio sapientia, Spiritui Sancto bonitas attribuatur : quod quare fiat, non est otiosum inquirere.

G. *Quare id fiat, scilicet quod Patri potentia, Filio sapientia attribuatur.*

Id ergo sacri Eloquii prudentia facere curavit, ne Dei immensitatem similitudine creaturæ metiremur. Dixerat enim Scriptura sacra, quia Deus Pater est, et quod Deus Filius est; et audivit hoc homo, qui hominem patrem viderat, Deum Patrem non viderat, et cogitare cœpit ita esse in Creatore ut viderat esse in creaturis, a quibus hæc nomina translata sunt ad Creatorem : in quibus pater est prior filio, filius est posterior patre; et ex antiquitate in patre defectus, ex posterioritate in filio imperfectio sensus solet notari. Ideo occurrit Scriptura, dicens Patrem potentem, ne videatur prior Filio, et ideo minus potens; et Filium sapientem, ne videatur posterior Patre, et ideo minus sapiens.

H. *Quare Spiritui Sancto bonitas attribuatur.*

Dictus est etiam Spiritus Sanctus Deus, et dictus est habere Spiritum Deus; et videbatur hoc quasi nomen inflationis et tumoris. Unde humana conscientia ad Deum pro rigore et crudelitate accedere metuit. Ideo Scriptura temperavit sermonem suum, Spiritum bonum nominans, ne crudelis putaretur qui mitis erat : non quod Pater solus sit potens vel magis potens, et Filius solus sapiens vel magis sapiens, et Spiritus Sanctus solus bonus vel magis bonus. Una est ergo potentia, sapientia, bonitas trium, sicut una essentia. Ideoque sicut dicitur Filius ὁμοούσιος, id est consubstantialis Patri, ita et coomnipotens.

I. *De hoc nomine, ὁμοούσιον, ubi in auctoritatem receptum sit, et quid significet.*

Hic non est prætermittendum quod Augustinus in libro secundo contra Maximinum dicit de hoc nomine, ὁμοούσιον, quo Latini tractatores frequenter utuntur. Pater (inquit) et Filius, unius sunt ejusdemque substantiæ. Hoc est illud ὁμοούσιον quod in concilio Nicæno adversus hæreticos Arianos a catholicis Patribus veritatis auctoritate firmatum est : quod postea in concilio Ariminensi propter novitatem verbi minus quam oportuit intellectam (quam tamen fides antiqua pepererat), multis paucorum fraude deceptis, hæretica impietas sub hæretico imperatore Constantio labefactare tentavit. Sed post non longum tempus libertate fidei catholicæ prævalente, postquam vis verbi sicut debuit intellecta est, ὁμοούσιον illud catholicæ fidei sanitate longe lateque defensum* est et diffusum. Quid enim est ὁμοούσιον, nisi unius ejusdemque substantiæ? Quid est, inquam, ὁμοούσιον, nisi, Ego et Pater unum sumus? Non ergo inter profanas vocum novitates hoc vitandum est.

Aug. Contra Maximinum, lib. II, c. 14, n. 3.

*distensum

Joann. X, 39.

I *Tim.* VI, 20.

K. *De nominibus quæ translative et per similitudinem de Deo dicuntur.*

Præterea sciendum est, quod in assignatione distinctionis nominum, inter alia quæ supra diligenter exsecuti sumus, quædam diximus translative et per similitudinem de Deo dici, ut speculum, splendor, character, figura, et hujusmodi. De quibus pio lectori breviter trado quod sentio, ut scilicet ratione similitudinis considerata, ex causis dicendi dictorum intelligentiam assumat, sed catholicam.

L. *Nihil dignum excellentia ineffabilis Trinitatis se tradidisse dicit, ad alia transiturus.*

De sacramento unitatis atque Trinitatis summæ et ineffabilis multa jam diximus. Nihil tamen ejus ineffabilitate dignum tradidisse profitemur, sed potius ex nobis mirificatam ejus scientiam, nec potuisse nos ad illam pervenire. *Ps.* CXXXVIII, 6.

SUMMA

DISTINCTIONIS TRICESIMÆ QUARTÆ

Hic reprobatur alius error divinæ repugnans simplicitati. Fuerunt enim quidam dicentes, quod tres divinæ personæ non essent quid unum nec realiter una essentia, et quod divina essentia non A esset Pater et Filius nec Trinitas. Qui fuit error abbatis Joachim, contra quem superius quoque prolixe est disputatum. Hujus ergo erroris falsitatem auctoritatibus Scripturarum testimoniisque Sanctorum redarguit, motiva quoque ita opinantium tangit et solvit. Et circa hoc movet quæstionem, an sicut dicimus, tres personas unius essentiæ, et unam essentiam trium personarum, sic etiam dicere liceat, unus

Tom. XIX, p. 309, A' et s.

Deus trium personarum, et tres personæ unius Dei. Deinde tangit de his quæ appropriantur personis, atque de hoc nomine, ὁμοούσιον, et de his quæ Deo translative et per similitudinem attribuuntur. De omnibus autem his jam ante suis locis diffuse tractatum est, dempta hac quæstione, an dici queat, unus Deus trium personarum, aut tres personæ unius Dei, et de nomine, ὁμοούσιον. Non ergo est hic superflue immorandum.

Cf. dist. xxxi, q. 1, 2. dist. xxii, q. 2.

QUÆSTIO UNICA

Et quæritur, **An divina essentia sit persona, hoc est, an realiter idem sit cum qualibet divina persona, imo et cum duabus, et item cum tota superbeatissima Trinitate.**

Videtur quod non, quoniam unum et idem non est genitum et non genitum, generans et non generans, immultiplicabile et multiplicatum, communicabile et incommunicabile. Sed divina essentia est non genita, imo nec gignens nec generata, et est immultiplicabilis, tamen communicabilis; persona vero in divinis multiplicatur et gignitur, incommunicabilisque consistit. — Ad idem possent multa argumenta induci, quæ jam ante, præsertim in secunda distinctione, contenta sunt.

quæst. 5.

Ad istud Bonaventura respondet : Dum quæritur, an res naturæ, id est persona, aliquid superaddit essentiæ seu naturæ divinæ, dicendum quod de additione possumus loqui dupliciter, scilicet quoad rem et quoad intellectum. Et quantum ad intellectum, persona superaddit essentiæ : quoniam aliquid est de intellectu et ratione personæ, quod non est de intellectu et ratione essentiæ, quia persona describitur quod sit suppositum intellectualis naturæ, distinctum proprietate ad dignitatem pertinente : ubi multa tanguntur quæ non

A sunt de ratione essentiæ. Et ipsam essentiam per talem additionem non distinguit intellectus, neque personam componit. Non distinguit naturam : quia etsi superaddat rationi naturæ proprietatem, non tamen addit in recto, ut intelligas personam esse naturam proprietate distinctam; sed in obliquo est intelligendum personam esse suppositum rationalis naturæ, distinctum proprietate. Idcirco non ponit distinctionem circa naturam, nec personam componit, nec ei aliquid quod non sit in ipsa

B imponit. Et hoc patet, quia intellectus fidelis et sanus apprehendit personam esse simplicissimam, nihilo minus intelligit eam esse perfectissimam. Unde sicut intelligit omnes conditiones nobilitatis in essentia esse, eo quod perfectissima sit, quæ quamvis secundum rationem et modum intelligendi sint multæ, tamen intelligit omnes esse unum in re; sic et personam dicit simplicissimam esse, quamvis dicat in ea esse naturam et suppositum ac proprietatem : quæ omnia intelligit esse

C unum.

Sed si persona secundum rem nil addat supra naturam, non videtur intelligibile esse quod persona sit distincta secundum rem, et non essentia, quum nulla sit additio et nulla differentia secundum rem inter essentiam et personam. — Ad quod qualitercumque intelligendum, quum excedat vires intellectus humani, considerandum est, sicut docet Richardus, quod est distinctio per qualitatem, et est distinctio per originem. Distinctio per qualita-

D tem est in creaturis, nec potest esse sine additione : hæcque distinctio habet ortum ex additione materiæ ad formam. Distinctio autem per qualitatem vocatur quando unus distinguitur ab alio per qualitates absolutas : ut quum unus est albus, alter niger. Distinctio vero per originem est quando unus producit, et alter producitur. Et ista distinctio, quemadmodum et præcedens, est vera distinctio, quum nulla res producat se ipsam. Quumque in divinis sit vera origo, est ibi et vera di-

stinctio. Insuper, quando intelligo Patrem producere, intelligo eum se ipso producere, sicut et quum intelligo substantiam divinam producere, parique ratione Filium se ipso produci : ergo productio nihil addit, nec aliquam compositionem circa Filium ponit. Quumque vera sit distinctio ubi vera origo, et origo sit in divinis sine additione, et distinctio sine additione intelligitur ibi esse. Et quamvis persona non se habeat ad naturam per additionem, tamen nihilo minus differt secundum rationem : alioqui non esset intelligibile (B) quod plurificaretur persona, permanente essentia una. Differentia autem secundum rationem est, quia essentia non oritur ab essentia, nec una refertur ad aliam ; sed persona una originatur ab alia, et una refertur ad aliam. Si rationem quæras istius, dico quod unitas et nobilitas esse divini non admittit plurificationem essentiæ sicut personæ : cujus ratio exstat præhabita. Quoniam ergo modus se habendi ad alium et oriendi ab alio, non ponit compositionem in persona secundum rem, (C) sed distinctionem realem ab alia persona : ideo modus ille comparatus ad essentiam vel personam cujus est, est modus tantum ; comparatus vero ad illum ad quem est, quum faciat distinctionem secundum rem, vere est res : sicque uno modo facit differre, alio modo non. Hinc quamvis una persona non sit alia, tamen persona est natura. Patet ergo quod ista sint compossibilia, quod persona sit simplex, nihilque addat supra naturam, nec differant nisi secundum rationem ; et tamen natura (D) est communicabilis, persona incommunicabilis. — Hæc Bonaventura.

Consequenter idem Doctor declarat, quod persona prædicetur de divina essentia, dicens : Est prædicatio quædam per inhærentiam, et est prædicatio per identitatem ; et utraque reperitur in Deo, videlicet : prædicatio per inhærentiam, quum dicitur, Pater generat, Deus creat ; per identitatem quoque, quum dicitur, Pater est generatio activa. Imo prædicatio per identitatem (A) propriissime et perfectissime reperitur in Deo, quia in ipso est summa identitas. Ideo omnes locutiones importantes unitatem, verissimæ sunt de eo. Prædicatio autem per inhærentiam ponitur ibi ex nostri intellectus infirmitate : quoniam quamvis actus in divinis sit ipsa Dei substantia, similiter ipsa proprietas, attamen quoniam intellectus noster intelligit per hæc inferiora, et per eorum vocabula enuntiat quod cognoscit, ideo tenet modum quem videt in creaturis, prædicando per inhærentiæ modum, quamvis in Deo non sit inhærentia realis nec accidens. Intellectus tamen iste non est falsus, sicut nec intellectus abstrahentium, quoniam modum illum non ponit circa rem, sed circa suum intelligere : sic et in divinis complexionem non ponit circa rem, sed circa intelligere suum et circa suum exprimere. Nam quamvis in Deo sit summa simplicitas, tamen hanc exprimere nequit sine complexione. Hinc bene asseruit Augustinus, quod Deus verius est quam cogitatur, et verius cogitatur quam dicitur. Nempe etsi intellectus noster aliquo modo ascendat ad divinæ simplicitatis contuitum, id tamen quod inde intelligit, non potest exprimere simplici sed composita voce. Hæc Bonaventura.

Qui in his verbis intendit concedere, quod divina essentia sit persona et econverso : non quod essentia Dei sit persona sic quod ratio personæ ei conveniat prout persona dicitur in divinis quid proprietate distinctum, sed quod eadem entitas et una ac eadem res in Deo sit essentia et persona. Imo essentia et duæ personæ realiter idem sunt, similiter essentia et Trinitas ipsa ; quemadmodum etiam Pater et Filius sunt unus Deus, itemque Pater et Filius ac Spiritus Sanctus seu Trinitas supersancta, est unus verus simplicissimus Deus, qui est ipsa essentia, sicut Magister declarat et probat in littera. Quocirca erravit Joachim abbas, sicut præhabitum est. p. 371 A'.

Circa hæc loquitur Alexander : Secundum Præpositivum, tripliciter aliquid in

divinis distinguimus, scilicet, voce, intellectu, proprietate : voce, ut quæ solo nomine distinguuntur; intellectu, ut quum omnino idem sit in re essentia et persona, intellectu tamen inter eas distinguimus; proprietate, ut inter Patrem et Filium. Atque ut alii dicunt, velut principia fidei sunt, quod quum Deus sit simplicissimus, oportet concedere quod persona est essentia, et quod Deus est deitas; sic tamen quod aliquid convenit essentiæ quod nulli convenit divinæ personæ : idcirco supposita persona, non supponitur essentia, nec econtra. — Si ergo objiciatur, quod persona generat et generatur, non essentia, non ergo sunt idem; dicendum, quod generare vel generari non est differentia personæ ad essentiam, sed personæ ad personam. Idcirco ex hoc quod Pater generat, non essentia, bene concluditur quod Pater non est ille quem generat, non autem quod non sit essentia. Nam et in homine humanitas non generat, sed persona in qua exstat humanitas. — Si rursus quis instet, quia in naturalibus sequitur, Si hæc res est illa, supposita ista, supponitur illa : ergo et in divinis sic est. Dicendum, quod non est simile, propter duas causas simul acceptas. Una est, quia in naturalibus essentia commetitur se personæ, ita quod unica essentia non est nisi unius personæ, et plurium personarum sunt plures essentiæ. In divinis vero essentia numero unica, est plures personæ et plurium personarum. Secunda causa est, quoniam in naturalibus quæcumque proprietas est personæ, est et essentiæ. Sed ita non est in divinis : quia paternitas, quæ est Patris proprietas, non est proprietas essentiæ. — Rursus, si ita arguatur, Essentia est in pluribus personis, non persona, ergo non sunt idem; item, Essentia est indistincta, persona vero distincta : ad ista et consimilia responsum est supra.

Præterea, si quæratur, utrum persona differat ab essentia; dicendum, quod est quædam differentia secundum rem, et ita A non differunt. Unde ad insinuandum identitatem in eis, loquitur Augustinus septimo de Trinitate : Non est aliud Deo esse et esse personam; et denuo : Quemadmodum hoc est illi esse quod Deum esse, ita hoc est illi esse quod personam esse. Alia est differentia secundum intelligentiæ rationem, et taliter differunt : quia essentia est unum quid indistinctum, in tribus consistens personis. — Iterum, si quæratur, an convenientius dicatur, Persona est essentia, vel, Persona est essentiæ : respondendum, B quod respiciendo ad divinam simplicitatem, aptius dicitur, Persona est essentia; respiciendo autem ad intelligentiæ rationem, convenientius dicitur, Persona est essentiæ seu naturæ : quia persona ex sua ratione dicit rem rationalis naturæ sive hypostasim, sicque ly naturæ cadit oblique in ratione personæ. — Hæc Alexander.

Concordat Albertus : Concedendum est, inquiens, quod propter finem simplicitatis Dei (id est extremam et maximam simpli- C citatem Dei), non differunt in eo secundum rem *esse* et *quod est,* nec essentia et persona : quæ tamen distinguuntur in eo secundum modum supponendi et attribuendi. Si autem quæras, quum omnino idem sint in re, unde contingat quod eis tam diversa attribuuntur atque conveniunt; dicendum, quod divina simplicitas privat compositionem per hoc quod tollit diversitatem ab his quæ sibi in eodem uniuntur : quia si illa manerent diversa, inducerent compositionem, sicut forma et D materia in composito. Verumtamen, quamvis simplicitas illa sic tollat compositionem, non tamen veritatem uniuscujusque Deo convenientis. Nam quamvis sapientia Dei sit ejus essentia, tamen verissime manet sapientia : ita et hæc personæ simplicitas non tollit veritatem hypostasis, nec veritatem naturæ. Hinc persona est incommunicabilis, natura vero communicabilis : unde et quodlibet in divinis retinet quod suæ est rationis.

Præterea congrue dici potest, quod tres

personæ sunt unius essentiæ, ut constructio obliqui cum recto sit in designatione essentiæ, ita quod denotetur indivisibilitas unius essentiæ in tribus personis, atque ad designandum simplicitatem essentiæ in eisdem. Nec tamen dicendum est, quod tres personæ sunt unius Dei, propter diversitatem significandi essentiam in hoc nomine, Deus, et in nomine isto, essentia : quoniam in abstracto significatur ut natura quæ est forma alicujus; in concreto autem, ut stans per se. Idcirco transitio obliqui non salvatur secundum rationem intelligendi, quum dicitur, Tres personæ unius Dei : quemadmodum etiam in inferioribus dicitur, tres personæ unius naturæ humanæ; non autem, unius hominis, nisi possessiva constructione. — Apte quoque dicitur, una essentia trium personarum; sed non dicitur convenienter, tres personæ essentiæ, imo addendum est, unius. Quando enim obliquus construitur in designatione essentiæ, oportet esse duos genitivos, vel unum habentem vim duorum, ut mulier egregiæ formæ, vel vir auctoritatis, aut vir sanguinum. — Hæc Albertus. Concordat Udalricus.

Denique Thomas : In his (inquit) in quibus aliud est essentia quam hypostasis seu persona, oportet esse aliquid materiale per quod individuetur natura; illamque determinationem materiæ seu alicujus quod se loco materiæ habet, addit hypostasis in rebus creatis : ideo ista non sunt penitus idem in creaturis. In Deo autem non est determinatio neque additio talis, sed per se ipsum subsistit, et suum esse in se ipso subsistens est : idcirco natura est id quod subsistit, et est esse in quo subsistit. — Nihilo minus essentia et persona differunt ratione : cui distinctioni seu rationi veritas substat rei. Quum namque in Deo sit summa simplicitas et summa perfectio, possumus eum significare per abstracta, ratione simplicitatis, et per concreta, ratione suæ perfectionis. In divinis quoque invenimus aliquid secundum rem commune, puta essentiam, et aliquid

A proprium. Sicque ratio personæ in divinis duo includit : quoniam nomine personæ significatur Deus ut proprium et subsistens; nomine autem essentiæ significatur ut simplex, non ut subsistens, sed potius ut commune. Nomine vero paternitatis significatur non ut subsistens, sed ut proprium, non quidem ut distinctum, sed ut distinguens. Hæc Thomas in Scripto.

At vero in prima parte Summæ, quæstione tricesima nona, ait : Considerantibus divinam simplicitatem, manifestum art. 1.
B est quod in Deo sint idem suppositum et natura. Sed difficultatem inducit quod multiplicatis personis essentia permanet una. Verum juxta præhabita, sicut relationes in creaturis accidentaliter insunt, ita in Deo sunt ipsa essentia divina. Ex quo sequitur, quod in Deo sint idem essentia et persona secundum rem, et nihilo minus personæ ab invicem realiter distinguantur. Persona namque significat relationem prout est in divina natura subsistens. Relatio quoque ad essentiam com-
C parata, non differt re, sed ratione tantum ab essentia; comparata autem ad relationem oppositam, habet virtute oppositionis realem ab illa distinctionem, et distinguit personam unam ab alia. Sicque remanet una essentia et tres personæ.

Porro dum quæritur, an tres personæ sint unius essentiæ; respondendum, quod intellectus noster nominat divina prout ea ex creaturis concipere potest : et quia in sensibilibus natura speciei per materiam individuatur, sic quod natura se ha-
D bet ut forma, individuum sicut suppositum formæ; hinc etiam in divinis essentia, quantum ad modum nostræ conceptionis, designatur ut forma trium personarum. Forma autem dicitur esse ejus cujus est forma : quemadmodum pulchritudo est sui subjecti. Res autem habens formam non dicitur esse formæ, nisi cum additione adjectivi designantis hujusmodi formam : sicut quum dicimus, Mulier illa est egregiæ formæ. Hinc quoniam in divinis, multiplicatis personis non multipli-

A catur essentia, dicimus unam esse essentiam trium personarum, et tres esse personas unius essentiæ, ut construantur hi genitivi in designatione formæ. — In creaturis quoque aliqua possunt dici unius naturæ, quæ non sunt neque dicuntur unius essentiæ : quia natura designat principium actus. Ideo quæ in aliquo conveniunt actu, dicuntur unius naturæ. Essentia vero dicitur ab actu essendi : ideo quorum unum est esse, vocantur unius essentiæ. — Hæc Thomas.

B De hoc quoque in Scripto : Ista, inquit, simpliciter est concedenda, Tres personæ sunt unius essentiæ. Quamvis enim quatuor sint causæ in rebus creatis, non tamen omnium earum habitudines sunt in Deo. Habitudo quippe causæ materialis non convenit proprie Deo, nec respectu alicujus quod est in ipso neque respectu alicujus quod est ab ipso, quum materia sit imperfecta. Habitudo autem causæ finalis convenit Deo respectu creaturarum, quarum finis est bonitas Dei et participatio ejus. C Habitudo autem causæ formalis convenit Deo tam respectu creaturæ, cujus est ipse exemplar, quam respectu ejus quod in ipso est, sicut jam patuit. Ista tamen habitudo non fundatur super aliquam relationem realem, sed super modum significandi : quia aliquid significatur in divinis ut forma, sicut essentia; et aliquid ut subsistens in forma, sicut persona. Habitudo demum causæ efficientis convenit Deo respectu creaturarum, et respectu ejus quod est in ipso, non utique essentiæ ad personam, sed personæ ad D personam exsistentem ab alia. Nec ista habitudo fundatur super acceptionem intellectus, sed super relationem realem : sic tamen ut efficiens extense sumatur pro principio originante. — Omnis ergo constructio in divinis respectu divinorum est secundum habitudinem causæ efficientis, ut quum dicitur, Filius Patris; vel secundum habitudinem causæ formalis, sicut dum dicitur, Tres personæ sunt unius essentiæ : sicque genitivi isti construuntur in habitudine causæ formalis. Et quoniam Deus non significatur ut forma trium personarum, ideo dici non potest, quod tres personæ sunt unius Dei, quia nec ista constructio posset intelligi nisi possessive. Ista quoque conceditur, Una essentia trium personarum; non ista, Unus Deus trium personarum : quia in nomine Dei importatur habitudo principii creantis et gubernantis. Hæc Thomas in Scripto. — Concordat Petrus.

Richardus etiam consonans his : Persona, ait, differt ab essentia secundum rationem, non sicut dicimus attributa secundum rationem differre, sed propter differentem modum habendi se, quoniam in modo se habendi ad alterum, differunt secundum affirmationem et negationem : quia persona se habet ad alterum, essentia non; et essentia habet se absolute, non autem persona. Hinc plures sunt personæ, una manente substantia. Hæc Richardus.

Præterea doctores hic movent aliquas quæstiones, qualiter Deo conveniant aliqua translative, similitudinarie aut metaphorice, et item appropriative. (*Cf.* dist. xxii, q. 2.) De quibus pertranseo, quum supra de his motæ et determinatæ sint quæstiones in quibus quæ hic dicuntur contenta sunt. (dist. xxxi, q. 1, 2.) Fit quippe talis translatio, ut ex sensibilibus quoque discamus proprietates agnoscere divinorum; et item, ut ex his habeamus materiam copiosiorem laudis divinæ; et rursus, quia connaturale est nobis ex sensitiva cognitione ad intellectivam procedere, ex effectibus causam agnoscere, atque ex cognitione imperfecta ad perfectiorem ascendere. Imo frequentius in Scripturis fit ista translatio ex vilibus rebus quam nobilioribus, ut ex hoc advertamus ista de Deo non proprie dici, sed translative ac metaphorice; et iterum, ut infidelibus et indignis occultorum veritas abscondatur, bonis vero ac studiosis exercitatio detur perutilis ac salubris, sicut de his divinus Dionysius scribit diffusius. (De Cœlest. hier. cap. ii.)

DISTINCTIO XXXV

A. *De quibusdam quæ secundum substantiam de Deo dicuntur, quæ specialem efflagitant tractatum, scilicet : de scientia, et præscientia, et providentia, et dispositione, prædestinatione, voluntate, et potentia.*

QUUMQUE supra disseruerimus ac plura dixerimus de his quæ communiter secundum substantiam de Deo dicuntur, eorum tamen quædam specialem efflagitant tractatum : de quibus modo tractandum est, id est de scientia, præscientia, providentia, dispositione, prædestinatione, voluntate, et potentia. *Cf.* dist. VIII, XIX, XXII, etc.

Sciendum est ergo, quod sapientia vel scientia Dei quum sit una et simplex, tamen propter varios rerum status et diversos effectus, plura ac diversa sortitur nomina. Dicitur enim non tantum scientia, sed etiam præscientia vel prævidentia, dispositio, prædestinatio, et providentia. Et est præscientia sive prævidentia non de futuris tantum, sed de omnibus, de bonis scilicet et de malis; dispositio vero de faciendis; prædestinatio de omnibus salvandis, et de omnibus bonis quibus* et hic liberantur, et in futuro coronabuntur : prædestinavit enim Deus ab æterno homines ad bona eligendo, et prædestinavit eis bona præparando. Quod homines prædestinavit, Apostolus ostendit, dicens : Prædestinavit quos præscivit fieri conformes imaginis Filii sui; et alibi : Elegit nos ante mundi constitutionem, ut essemus sancti et immaculati. Quod autem bona eis præparaverit, propheta Isaias ostendit, dicens : Oculus non vidit, Deus, absque te, quæ præparasti diligentibus vel exspectantibus te. Ergo ab æterno prædestinavit quosdam futuros bonos et beatos, id est, elegit ut essent boni et beati; et bona eis prædestinavit, id est, præparavit. Providentia autem est gubernandorum : quæ utique eodem modo videtur accipi quo dispositio. Interdum tamen providentia accipitur pro præscientia. Sapientia vero vel scientia de omnibus est, scilicet bonis et malis, et de præsentibus, præteritis et futuris : et non tantum de temporalibus, sed etiam de æternis. Non enim ita scit Deus ista temporalia, ut se ipsum nesciat; sed ipse solus se ipsum perfecte novit, cujus scientiæ comparatione omnis creaturæ scientia imperfecta est.

* qui

Rom. VIII, 29. *Ephes.* I, 4. *Is.* LXIV, 6.

B. *Utrum scientia vel præscientia vel dispositio vel prædestinatio potuerit esse in Deo, si nulla fuissent futura.*

Hic considerari oportet, utrum scientia vel præscientia vel dispositio vel prædestinatio potuerit esse in Deo, si nulla fuissent futura. Quum enim præscientia sit futurorum, et dispositio faciendorum, et prædestinatio salvandorum, si nulla essent

futura, si nihil esset facturus Deus vel aliquos salvaturus, non videtur potuisse in Deo esse præscientia vel dispositio vel prædestinatio. Potuit autem Deus nulla præscire futura, potuit non creare aliquid vel non salvare aliquos : potuit ergo in Deo non esse præscientia vel dispositio vel prædestinatio. — Ad hoc autem ita a quibusdam opponitur : Si (inquiunt) potuit præscientia Dei non esse in Deo ab æterno, et potuit non esse; si vero potuit non esse, quum præscientia Dei sit ejus scientia, et scientia sit ejus essentia, potuit ergo non esse ab æterno id quod est divina essentia. Ita et de dispositione et prædestinatione, quæ est divina essentia, objiciunt. Addunt quoque et alia, ita loquentes : Si potuit Deus non præscire aliqua, quum idem sit Deo præscire quod scire, et scire quod esse, potuit ergo non esse. Item, quum idem sit, Deum præscium esse et Deum esse; si potuit non esse præscius, potuit non esse Deus. Potuit autem non esse præscius, si potuit nulla præscire : at potuit nulla præscire, quia potuit nulla facere.

C. *Responsio, quod præscientia et dispositio et prædestinatio quasi relative dicuntur ad futuras res vel faciendas.*

* vel

Ad hoc juxta modulum nostræ intelligentiæ ita dicimus : Præscientia et* dispositio vel prædestinatio ad aliquid dici videntur. Sicut enim Creator ad creaturam relative dicitur, ita præscientia vel præscius ad futura referri videtur, et dispositio ad facienda, ac prædestinatio ad salvanda. Verumtamen Creator ita relative dicitur, ut essentiam non significet; præscientia vero vel præscius et in respectu futurorum dicitur, et essentiam designat : ita etiam dispositio et prædestinatio. Ideoque quum dicitur, Si nulla essent futura, non esset in Deo præscientia, vel non esset Deus præscius; quia varia est ibi causa dicendi, distingui oportet rationem dicti. Quum ergo dicis, Si nulla essent futura, non esset in Deo præscientia, vel non esset præscius : si in dicendo hanc causam attendis, scilicet quia nulla essent subjecta ejus præscientiæ unde ipsa possit dici præscientia vel ipse præscius, quod utrumque dicitur propter futura, verus est intellectus; sin autem ea ratione id dicis, quod non sit in eo scientia qua præscit futura, vel quod ipse non sit Deus qui est futurorum præscius, falsa est intelligentia. Similiter et illæ locutiones determinandæ sunt : Potuit non esse præscientia Dei, vel potuit non esse præscius, et potuit Deus non præscire aliqua, id est, potuit esse quod nulla futura subjecta essent ejus scientiæ : et ita non posset dici præscius vel præscire, vel ejus scientia præscientia; non tamen eo minus ipse esset, vel ejus scientia. Sed non posset dici præscius, vel præscire, vel præscientia, si ejus scientiæ futura nulla forent subjecta. Similiter de dispositione et prædestinatione vel providentia. Hæc enim, ut dictum est, ad temporalia referuntur, et de temporalibus tantum sunt.

D. *Quod scientia Dei non tantum est de temporalibus, sed etiam de æternis.*

Scientia vero vel sapientia non tantum de temporalibus sed etiam de æternis est. Ideoque etsi nulla fuissent futura, esset tamen in Deo scientia eadem quæ modo est, nec minor esset quam modo, nec major est quam esset. Scivit ergo Deus ab æterno æternum et omne quod futurum erat, et scivit immutabiliter. Scit quoque non minus præterita et futura quam præsentia, et sua æterna sapientia et immutabili scit ipse omnia quæ sciuntur. Omnis enim ratio supernæ et æternæ sapientiæ, ut ait Ambrosius, in eo est, quia omnem sapientiam et scientiam* capit sua immensa sapientia*. Ambr. in Epist. ad Coloss. c. II, n. 3. * essentiam * scientia

E. *Quare omnia dicantur esse in Deo, et quod factum est vita esse in eo.*

Propterea omnia dicuntur esse in Deo et fuisse ab æterno. Unde Augustinus super Genesim : Hæc visibilia, inquit, antequam fierent, non erant : quomodo ergo nota Deo erant quæ non erant? Et rursus, quomodo ea faceret quæ sibi nota non erant? Non enim quidquam fecit ignorans. Nota ergo fecit, non facta cognovit. Proinde antequam fierent, et erant et non erant : erant in Dei scientia, non erant in sua natura. Ipsi autem Deo non audeo dicere alio modo innotuisse quum ea fecisset, quam illo quo ea noverat ut faceret : apud quem non est transmutatio, nec vicissitudinis obumbratio. — Ecce hic habes quod hæc visibilia antequam fierent, in Dei scientia erant. Ex hoc ergo sensu omnia dicuntur esse in Deo, et omne quod factum est, dicitur vita esse in ipso : non ideo quod creatura sit Creator, vel quia ista temporalia essentialiter sint in Deo ; sed quia in ejus scientia semper sunt, quæ vita est. Aug. de Genesi ad litt. lib. V, c. 18. *Jacob.* I, 17.

F. *Quod eadem ratione dicuntur omnia ei præsentia.*

Inde est etiam quod omnia dicuntur ei præsentia esse, non solum ea quæ sunt, sed etiam ea quæ præterierunt, et ea quæ futura sunt, secundum illud : Qui vocat ea quæ non sunt tanquam ea quæ sunt. Quia ut ait Ambrosius in libro de Trinitate, ita cognoscit ea quæ non sunt, ut ea quæ sunt. Et hac ratione omnia dicuntur esse in eo, vel apud eum, sive ei præsentia. Unde Augustinus super illum locum Psalmi, Et pulchritudo agri mecum est : Ideo, inquit, mecum est, quia apud Deum nihil præteriit, nihil futurum est. Cum illo sunt omnia futura, et ei non detrahuntur jam præterita. Cum illo sunt omnia cognitione quadam ineffabili sapientiæ Dei. Ecce hic aperit Augustinus, ex qua intelligentia accipienda sint hujusmodi verba : omnia sunt Deo præsentia; in Deo sunt omnia, vel cum Deo, vel apud Deum; vel in eo vita : quia ineffabilis omnium cognitio in eo est. *Rom.* IV, 17. Ambr. de Fide ad Gratian. lib. V, n. 198. *Ps.* XLIX, 11. Aug. in Ps. 49, n. 18.

SUMMA

DISTINCTIONIS TRICESIMÆ QUINTÆ

HUCUSQUE tractatum est de Deo secundum se, tam quantum ad ea quæ ad essentiæ pertinent unitatem et absolute dicuntur, quam quantum ad ea quæ ad supersanctissimarum et supergloriosissimarum personarum spectant distinctionem et relative dicuntur; atque de ipsis relationibus, proprietatibus ac notionibus. B Consequenter ab hoc loco tractatur de his quæ Deo conveniunt prout est principium, causa et finis creaturarum, puta : de scientia et ceteris intellectum concernentibus, ut sunt, præscientia, providentia, prædestinatio; et de omnipotentia atque de voluntate Altissimi, et qualiter sit ubique : de misericordia quoque et justitia. Quorum multa dicuntur de Deo per relationem ad creaturas : quæ relatio ex parte Creatoris solum est rationis.

In primis ergo ostendit, qualiter scien- C tia Dei in se simplex et una, varia sortiatur ac habeat nomina propter diversitatem effectuum quos concernit, qui sunt quasi secundarium ejus objectum. Deinde circa hoc objicit ac solvit, et dicta sua explanat. Hæc est continentia distinctionis istius, de cujus materia in sequentibus quibusdam distinctionibus loquitur plenius.

QUÆSTIO PRIMA

NUnc quæritur primo, **Utrum Deus habeat perfectam et distinctam scientiam non solum sui ipsius, sed et omnium rerum.**

Et videtur in primis, quod Deo non conveniat scientia, quia scientia videtur accidens Deo, et est medium inter scientem et scibile, ac nominat habitum : quorum nullum competit actui puro.

A In contrarium est omnium Sanctorum concors doctrina.

In hac quæstione præsupponitur unum, videlicet quod Deus omnipotens et excelsus se ipsum perfecte et distincte cognoscat; et in hoc omnes concordant : quod et facile est probare. Deinde quæritur, an etiam aliorum perfectam et distinctam habeat cognitionem seu actualem scientiam : quocirca multi enormiter deviasse ac delirasse noscuntur.

B Itaque circa hæc, et specialiter de primo, scribit hic Alexander : Scire quandoque dicitur absolute; et sic non connotat respectum ad rem scitam, seu relationem ad scibile. Interdum vero dicitur respective et cum determinatione, et hoc dupliciter : quia quandoque cum determinatione ejusdem respectu sui, et sic non importat respectum; quandoque respectu diversi, et sic importatur respectus, et hoc rursus dupliciter : primo, quasi in actu; secundo, quasi in habitu. Nomen C quippe scientiæ in Deo principaliter designat divinam essentiam, non ut scientiam, sed ut habitum. Scientia namque in nobis est habitus ad cognoscendum, sicut virtus ad operandum : et hæc habitualis scientia non est nisi assimilatio intellectus ad rem. Similitudo vero potest esse in actu et in habitu : sicut si nullus esset color, lux haberet similitudinem ad omnes colores in habitu. Similiter remotis scibilibus, scientia, quæ est sicut lux, similitudinem habet ad illa in habitu, non D in actu. Insuper est similitudo ad res, et est similitudo a rebus. Primum patet in arte respectu ad formas artificiales ab arte fluentes; secundum, in speciebus abstractis a rebus. Est quoque similitudo rei penes intellectum speculativum; et est similitudo rei penes intellectum practicum, quæ si comparetur ad opus, ars dicitur. — Scientia ergo Dei, loquendo secundum nos, dicit similitudinem speculativam, non a rebus, sed ad res, et in habitu, non in actu; ad se autem in actu, quia scientia

Dei quoad ipsum æternaliter est in actu. A Dico autem secundum nos in actu scire, quando intellectus intelligit res exsistentes in actu sive in natura propria, non solum in causa; in habitu vero, quando intelligit in solo exemplari et in arte causali. Similitudo ergo dicitur speculativa, ut ostendatur quod prima intentio scientiæ non est ut intentio seu ratio artis in quantum hujusmodi vel exemplaris, quia est bonorum atque malorum. Dicitur quoque seu refertur ad res scitas, non secundum dependentiam, sed per causam, ut B distinguatur ab humana scientia, quæ causatur a rebus. Dicitur item in habitu, quia ut ait Hugo, omnia ab æterno in Creatore increata fuerunt quæ temporaliter sunt creata, et illic sciebantur ubi habebantur, eoque modo sciebantur quo habebantur, et non cognovit aliquid extra se Deus, qui omnia habuit in se. Ad se vero scientia illa in actu dicitur, quoniam semper actu est sibi præsens. Sicque scientia Dei quantum est de se, non dicit respectum ad creaturas, nisi in habitu; sed quum C dicitur, Deus scit creaturas, dicit respectum in actu. — Porro quum dicitur, Scientia est exsistentium : exsistentia intelliguntur vel in sua natura vel in sua causa; in causa quoque dupliciter, utpote in potentia causæ vel in dispositione ipsius.

Præterea quæri potest, an scire sumatur univoce, quum dicitur, Deus scit se, et, Deus scit creaturas. Videtur quod non : quia quum dicitur, Deus scit se, non notatur respectus ad creaturas; qui tamen D notatur quum dicitur, Deus scit creaturas. Nec potest dici, quod scire sumatur ibi æquivoce, quia non alia et alia, sed eadem ratione Deus scit se et creata : imo

De Divin. nom. cap. VII.

ut S. Dionysius contestatur, se ipsum sciendo, scit et alia. — Respondendum, quod quum dicitur, Deus scit se, non notatur respectus in actu, sed divina essentia significatur ut similitudo. Divina vero natura de sua potestate habet similitudinem rerum, non quæ sit a rebus, sed magis ad creaturas, etiamsi nulla sit creatura : sicque connotatur respectus in habitu. Idcirco eadem ratione scit se et creaturas : tamen quum dicitur, Deus scit se, notatur respectus in habitu; quum dicitur, Scit creaturam, notatur respectus in actu.

Insuper quæritur, cur et qualiter scientia Dei tam diversa sortitur vocabula ut habetur in littera : et cur inter nomina illa non ponitur reprobatio, sicut prædestinatio; nec memoria præteritorum, sicut præscientia futurorum. — Et respondendum secundum quosdam, quod divina intelligentia potest considerari dupliciter : primo, prout abstrahitur respectus a rebus quæ sunt sub tempore; secundo, prout respicit res quæ sunt sub tempore. Primo modo vocatur sapientia et scientia; secundo modo dicitur præscientia, dispositio, prædestinatio et providentia. Differentia autem est inter sapientiam et scientiam : quoniam sapientia est cognitio causæ ipsius; scientia vero est apprehensio rei per causam. Est etenim considerare causam, et est considerare effectum in causa. Item, secundum quod divina intelligentia considerat res sub conditione temporis, assignatur differentia : quia aut respicit bonum et malum communiter, et sic est præscientia; aut bonum tantum, et hoc multipliciter : quia aut respicit bona tam naturæ quam gratiæ, aut bonum gratiæ. Bonum vero naturæ est duplex, scilicet in fieri et in facto esse : si in fieri, sic est dispositio; si in facto esse, sic respectu ejus est providentia. Prædestinatio demum respicit bonum gratiæ. Hugo autem in suis Sententiis ita distinguit : divina sapientia appellatur scientia et præscientia et dispositio et prædestinatio et providentia. Sapientia est cognitio Dei, scientia exsistentium, præscientia futurorum, dispositio faciendorum, prædestinatio salvandorum, providentia subjectorum. — Ad alia quæ quæruntur, dicendum quod reprobatio non addit ultra hæc : quia de intellectu reprobationis non sunt nisi præscientia culpæ et præparatio pœnæ; et ita sub præsci-

entia et dispositione continetur. Memoria A quoque non connumeratur, ne res videantur Dei præscientiam præcessisse. — Hæc Alexander.

De his Antisiodorensis in Summa, primo libro, testatur : Scire Dei, quandoque dicitur approbare, et ita scit tantum bona; interdum accipitur pro simplici notitia, et ita Deus scit bona et mala. Si ergo quis arguat sic : Scire Dei est esse ipsius; sed Deus scit omnia : ergo est omnia. Respondendum, quod non sequitur, quoniam scire, dicit respectum connotatque effectum B in creatura. — Et si contra hoc rursus objicias, quoniam sic Deus non cognosceret mala culpæ, aut esset causa eorum; dicendum, quod scire, de Deo dicitur juxta similitudinem in naturalibus, in quibus scientia est assimilatio intellectus ad rem. Unde quum verbum hoc, scit, divinam designet essentiam ut exemplar, quemadmodum secundum Augustinum, visio qua videtur coloratum, est imago colorati in oculo (quod sive per essentiam sive per causam intelligatur); constat quod Deus C omnia scit quodammodo propter suæ exemplaritatis imaginem. Atque ex hoc modo significandi quo scire significat divinam essentiam ut exemplar, connotat in creaturis aliquid quo summum bonum imitantur. Sed malum cognoscitur per exemplar sui oppositi, sicut et cæcitas cognoscitur per suum oppositum. Quod si objeceris, Ergo Deus non cognoscit mala per se; distinguendum : quoniam si ly *per se* determinet verbum *cognoscit* in comparatione ad suppositum quod est Deus, D sic cognoscit omnia per se, quia per suam essentiam cognoscit quidquid cognoscit; si autem ly *per se* determinet cognitionem per comparationem ad rem scitam, verum est illud, videlicet quod Deus non cognoscit mala per se. Cognoscitur autem malum per privationem boni hoc modo, ut si visio non est ubi esse deberet, sequitur quod ibi sit cæcitas. Simili modo, si bonitas esset in anima, sequitur quod scripta esset in libro vitæ : in quo quum non videatur nec scripta sit, constat quod non sit in anima, sed ejus oppositum. Hæc Antisiodorensis.

Hinc Thomas disseruit : Secundum B. Dionysium libro de Divinis nominibus, ex cap. i et vii. creaturis ad Dei cognitionem ascendimus per remotionem, per causalitatem, et per eminentiam : quarum quælibet ad Dei scientiam nos deducit. Prima igitur via est per remotionem, qua omnem potentialitatem et materialitatem a Deo removemus : ex quo elicitur, quod ipse sit actus purus, et forma separata in se subsistens. Et tale ens oportet esse intellectualis naturæ, et esse sciens : nam sicut materia est particulationis principium, et intellectualitatis ac intelligibilitatis impedimentum, sic formæ debetur intelligibilitas, et ipsa est cognoscendi principium. — Secundo patet idem per viam causalitatis. Omne agens a natura habet intentionem ac desiderium finis. Tale autem desiderium præcedit quædam cognitio præstituens rei finem ac dirigens in eumdem. Sed in quibusdam ista cognitio non est conjuncta rei tendenti in finem : idcirco oportet quod dirigatur per aliquod prius agens; sicut sagitta movetur ad signum ex directione sagittantis. Et ita exstat in omnibus quæ agunt per necessitatem naturæ, quorum operatio determinata est per intellectum aliquem instituentem ipsam naturam. Unde secundum Philosophum, opus naturæ est opus intelligentiæ non errantis. Oportet ergo quod primum non agat per necessitatem naturæ : quia sic dirigeretur ab aliquo priori intelligente, nec esset primum. Agit ergo per intellectum et voluntatem, et ita est sciens. — Tertia via per eminentiam hæc est : quod invenitur in pluribus secundum magis et minus, prout alicui appropinquant, oportet in aliquo perfecte et maxime inveniri. Videmus autem, quod quanto aliqua primo enti magis propinquant, tanto excellentius cognitionem participant : ut homines magis quam bruta, et angeli magis quam homines. Unde constat quod Deus non so-

lum sit sciens, sed etiam perfecte et maxime sciens consistat.

Hinc quum a Sanctis aut philosophis dicitur, quod Deus non est sciens neque intelligens, intelligendum est hoc per excessum, quia eminentiori modo sibi scientia convenit quam capere valeamus. — Nec scientia Dei præsupponit vitam et esse quasi aliquid a se distinctum; sed ipsum esse Dei, quum sit simplicissimum et perfectum, includit in se scientiam omnemque perfectionem. Ideo scientia quantum est ex parte rei, proprie convenit Deo, non improprie, utpote ad negandum ab eo ignorantiam, aut propter operis similitudinem : quæ opinio improbata est supra. — Hæc Thomas in Scripto.

Hinc in prima parte Summæ, quæstione quartadecima : In hoc, inquit, non cognoscentia a cognoscentibus distinguuntur, quia non cognoscentia non habent in se nisi propriam formam, cognoscentia vero habent aut possunt habere formam rei alterius, quoniam species cogniti inest cognoscenti. Unde manifestum est, quod natura rei non cognoscentis, est magis limitata et coarctata, natura vero cognoscentium, latitudinem et extensionem habet majorem. Hinc ut tertio de Anima dicitur, anima est quodammodo omnia. Coarctatio autem formæ est per materiam. Hinc immaterialitas est ratio quod res est cognoscitiva. Atque secundum gradum immaterialitatis est modus cognitionis. Unde secundo de Anima dicitur, quod plantæ non sunt cognoscitivæ propter suam materialitatem; sensus vero cognoscitivus est, quoniam receptivus est specierum sine materia; et intellectus adhuc magis cognoscitivus exsistit, quoniam a materia magis est separatus, quia immixtus, ut fertur tertio de Anima. Quumque Deus sit in summo totius immaterialitatis, constat quod sit in apice cognitionis. A cujus scientia omnis imperfectio est remota : ideo non est discursiva, nec accidens, nec habitus conclusionis. Hæc in Summa. — Concordat Petrus.

art. 1.

A Præterea de his scribit diffuse in Summa contra gentiles, primo libro, ostendens quod Deus ob suam simplicitatem est suum scire et intelligere; et sicut suum esse omnino infinite perfectum est, ita et sua scientia. Ipse quoque est omnium causa per intellectum : ideo omnia noscit. Rursus, cognoscendo virtutem et omnipotentiam suam, cognoscit distincte universa et singula, ad quæ se extendit sua potentia et suæ virtutis causalitas : quæ etiam usque ad minima se extendit, quia in omB nibus causa prima plus influit quam quæcunque causa secunda. Rursus, quidquid in Deo est, absolute perfectum est : idcirco habet omnium distinctam et plenam notitiam; et in hoc omnes fideles et recte de Deo sentientes conveniunt. Hæc in Summa illa per multa capitula et in prima parte Summæ per multos articulos ostenduntur. Quæ quum sint clara, certa et plana, non congruit immorari.

Richardus demum circa hæc multas inserit quæstiones, quarum solutiones dictis C concordant, et in eis virtualiter continentur.

Porro Bonaventura non movet hic quæstiones de scientia Dei nisi sub ratione ideæ : de quibus sequenti distinctione erit tractatus. Sed in compendio seu Breviloquio suo pulchre et breviter super his loquitur : De sapientia (inquiens) Dei ista tenenda sunt, quod divina sapientia limpidissime cognoscit omnia bona et mala, præterita, præsentia et futura, actualia et potentialia, ac per hoc incomprehensibilia D nobis et infinita : ita tamen quod ipsa in se nullo modo diversificatur, quamvis diversa nomina sortiatur. In quantum enim est cognoscitiva omnium possibilium, vocatur scientia sive cognitio; in quantum cognoscitiva omnium quæ in universo fiunt et sunt, dicitur visio; in quantum cognoscitiva omnium quæ bene fiunt, dicitur approbatio; in quantum cognoscitiva futurorum, præscientia seu prævisio nominatur; in quantum cognoscitiva eorum quæ a Deo fienda sunt, dispositio nuncu-

patur; in quantum cognoscitiva præmiandorum, dicitur prædestinatio; in quantum cognoscitiva damnandorum, vocatur reprobatio. Et quoniam ipsa non solum est cognoscitiva, sed etiam ratio cognoscendi: idcirco in quantum est ratio cognoscendi omnia cognita, dicitur lux; in quantum est ratio cognoscendi visa et approbata, dicitur speculum; in quantum est ratio cognoscendi prævisa atque disposita, vocatur exemplar; in quantum est ratio cognoscendi prædestinata et reprobata, dicitur liber vitæ. Est igitur liber vitæ respectu rerum ut redeuntium, exemplar ut exeuntium, speculum ut entium, lux respectu omnium. Ad exemplar spectat idea, verbum, ars, ratio: idea, secundum actum prævidendi; verbum, secundum actum proponendi; ars, secundum actum prosequendi; ratio, secundum actum perficiendi, quoniam superaddit finis intentionem. Et quoniam omnia ista sunt unum in Deo, unum frequenter pro alio sumitur. Itaque divina sapientia non diversificatur secundum rationem intrinsecam: imo contingentia cognoscit infallibiliter, mutabilia immutabiliter, futura præsentialiter, temporalia æternaliter, dependentia independenter, creata increate; alia a se cognoscit in se et per se. Quumque contingentia infallibiliter noscat, simul stant libertas et vertibilitas voluntatis creatæ cum prædestinatione et præscientia mentis divinæ. — Denique ratio intelligentiæ horum est primum principium, eo ipso quo primum et summum simplicissimam et perfectissimam habet cognitionem: quæ quum sit perfectissima, cognoscit omnia distinctissime sub omnibus conditionibus, circumstantiis, proprietatibus et accidentalitatibus quas habent et possunt habere. Hæc Bonaventura. Qui de his plura scribit ibidem, quæ infra suis forsitan locis tangentur. — Concordat his Thomas de Argentina.

Præterea Durandus circa hæc scribit: Commentator duodecimo Metaphysicæ secundum suam translationem ait, quod Deus

A non intelligit alia a se nisi in universali, in quantum sunt entia. Dicit enim, quod quia esse suum causa exsistendi est omnibus, ideo intelligendo se, non ignorat naturam entis in aliis: sicut si ignis sciret naturam suæ caliditatis, quæ est causa caloris in aliis, sciret quoque in aliis naturam caloris in eo quod calor est absolute, non tamen ob hoc sciret naturam hujus illiusve calidi. Sic Deus scit naturam entis in eo quod ens est, nesciendo tamen naturam hujus illiusve entis in speciali. Non
B tamen ob hoc (ut addit) Deus ignorans est, quoniam sua scientia non est de genere nostræ scientiæ: ideo ignorantia scientiæ nostræ opposita, non convenit illi; sicut non denominatur per privationem et habitum quod non est aptum habere aliquid eorum: unde lapis non dicitur videns neque cæcus. — Sed hoc dictum Averrois non est opinio, quum nihil contineat veritatis, sed manifestus et pessimus error. Positio enim in se falsa est, et reprobatur per ea quæ ipsemet alibi di-
C cit. Siquidem primo Cœli et mundi super finem illius capituli, Quod autem non est circulationi contraria alia circulatio, dicit: Ego longo tempore feci moram, in quo non intellexi explanationem loci istius; sed Deus induxit me in veritatem hanc. Hæc sunt verba ipsius. Si ergo induxit eum in veritatis illius intelligentiam, sequitur quod Deus novit veritatem illam et ipsum Commentatorem ac studium ejus: quæ omnia particularia erant. Ratio quoque Averrois nulla est, quoniam Deus non
D solum est causa entitatis communis in rebus, sed etiam quidditatis specificæ, et aliarum perfectionum ipsius, ut sunt esse, vivere, sentire, intelligere. Denique Philosophus tertio Metaphysicæ et primo de Anima habet pro inconvenienti, quod nos aliquid cognoscamus quod Deus non noscat. Dicendum est ergo, quod divina essentia est distincte repræsentativa omnium quæ relucent ac virtualiter continentur in ea, a qua omne esse, omnis entitas et omnis ordo rerum profluxit.

Si autem objiciatur, quod Deus non cognoscit aliquid extra se : sed creata, sunt extra se. Et iterum, quod juxta ordinem nobilitatis objectorum est ordo nobilitatis potentiarum : sicque derogaret nobilitati intellectus divini intelligere ista inferiora, fœda et vilia. — Dicendum ad primum, quod ideo dicitur Deus nihil intelligere extra se, quoniam speciem intelligibilem seu media cognoscendi non accipit aliunde, sed omnia in se ipso per essentiam suam intelligit. Ad secundum, quod juxta ordinem primariorum et principalium ac per se objectorum attenditur nobilitas potentiarum et actionum. Proprium autem et per se, principale primariumque objectum intellectus divini, est divina essentia et veritas increata ; creatura autem secundarium est divinæ mentis objectum. — Hæc Durandus.

Quibus adjici potest, quod omnia causaliter et exemplariter sunt in Deo, atque quod opposita juxta se posita, limpidius elucescunt : idcirco ad hoc quod Deus sublimis et benedictus omnem suam majestatem, perfectionem et gloriam excellentiamque penitus infinitam clarissime intueatur, oportet fateri quod universa et singula quantumcumque defectuosa et vilia, distinctissime sciat. Unde et Beatorum gloriam auget ac perficit, quod omnem damnatorum calamitatem et pœnam agnoscunt. — Insuper modus cognoscendi non assimilatur modo essendi rei cognitæ, sed cognoscentis : unde eamdem rem aliter apprehendit sensus exterior, aliter imaginatio, aliter ratio. Quemadmodum ergo Creator omnipotens, invariabilis et immensus, corporalia et dependentia ac contingentia, spiritualiter, independenter infallibiliterque intelligit ; sic fœda, prava ac vilia, mundissime, nobilissime atque sanctissime conspicit et cognoscit.

Amplius, ipse superdignissimus et supersapientissimus Deus, ab exordio sæculorum, primo in lege naturæ, deinde copiosius ac evidentius in lege scripta, ac tandem copiosissime in lege evangelica, A per innumerabilia præclara miracula, per admiranda gratiarum charismata, per horribiles punitiones, per gloriosas retributiones, per vaticinia Prophetarum, per revelationes secretorum cordium, per adimpletiones prophetiarum, providentiam atque scientiam suam plenissimam, a summo usque ad infimum pertingentem, manifestavit. Propter quod prorsus intolerabilis et penitus inexcusabilis fuit error, insipientia, perfidia, præsumptio incorrigibilisque obstinatio sceleratissimi hujus Averrois, B cujus tempore Ecclesia Christi undique copiose diffusa, tot fulsit miraculis, tot Sanctorum martyriis, in quorum passionibus per tam innumerabilia signa, portenta, miracula soli omnipotenti Deo possibilia, unigenitus Filius Dei Jesus Christus suam omnipotentiam, providentiam, suæque fidei veritatem et eorum quæ prædixit ac promisit veritatem monstravit. Et quoniam impius ille Averroes christianæ fidei tam irrefrenate contradixit, dedit eum *Rom.* I, 28. Deus in reprobum sensum, ita quod in C errores enormissimos et omni quoque philosophiæ contrarios collapsus est, negans animæ rationalis immortalitatem, et eumdem numero intellectum ponens in cunctis hominibus, ac providentiam negans Omnipotentis : per quod, quantum in se fuit, præstitit omnibus omnem peccandi audaciam et occasionem nihil curandi de Deo, cujus judicium et retributionem negavit.

Insuper de his scribit diffuse Udalricus in Summa sua, libro secundo : Intelle- D ctum, inquiens, constat esse in Deo, eo quod ipse est omnium prima causa, in qua necesse est esse universalem providentiam : quæ non potest ab alio regi, sed ab ea est omnis lex, modus et ordo regiminis. Quæ quum a suis effectibus nominetur, rectissime intellectus vocatur, quoniam intellectu non est altior natura in universo. Magisque proprie natura divina dicitur intellectus quam voluntas secundum nominum rationem : quoniam intellectus propinquior est naturæ quam volun-

tas, tanquam immediatius fluens a natura, A quia secundum ordinem naturæ voluntas fluit ab essentia mediante intellectu, ut patet in operationibus potentiarum istarum. Hinc Deus magis proprie dicitur per intellectum causare, quoniam intellectus est in quo primo potest esse ratio causalitatis, quum ipse super materiam præcipue elevetur, et in se sufficientior est ad agendum ac gubernandum. — In Deo autem intellectus est divina essentia; et non est passibilis, sed omnino perfectus, et universaliter agens, ac cuncta distincte co- B gnoscens. Ideo dixit Simonides, quod solus Deus hunc habet honorem et præscientiam istam præ omnibus honorabilem, ut primo Metaphysicæ dicit Philosophus. Qui et ait ibidem, quod sapientia proprie dicitur divina scientia, quoniam Deus maxime habet eam, et non est humana possessio, et non convenit homini secundum quod homo est, sed prout aliquid divinum est in eo : quia ut asserit Hermes Trismegistus in libro de Deo deorum, homo est nexus Dei et mundi. Et quamvis scientia C a nobis participata, sit speculativa, ut primo Metaphysicæ probat Philosophus; tamen prout est in Deo, est practica : quia et ipse se cognoscit ut causam, et omnia per causam illam. Solus quoque Deus per se et essentialiter sapiens est, et ipse est causa totius sapientiæ atque scientiæ in ceteris universis; estque intelligens sine continuo et tempore ac discursu, summe immixtus et maxime elevatus. Hæc Udalricus.

Ex quibus patet solutio ad objecta. Scientia namque in Deo non est accidens, sed divina essentia; et quamvis per modum actus aut habitus designetur aut attributum vocetur, realiter tamen est ipsum esse divinum. Nec est medium nisi secundum modum et rationem nostræ conceptionis; verum in simplicissimo Deo realiter penitus idem sunt, sciens, scientia et scitum, loquendo de primo et principali objecto divinæ scientiæ. Sic quoque in Deo prorsus sunt idem, intelligens et actus intelligendi, species et objectum, vis intellectiva et sapientia ipsa. Nihilo minus ratio nostra circa divina negotians, inter ista vere distinguit, quia in re ipsa est unde omnibus considerationibus nostris fundamentaliter ac radicaliter satisfiat.

QUÆSTIO II

SEcundo principaliter quæritur **de perfectione et qualitate scientiæ Dei, An appellanda sit universalis an particularis, et utrum sit in potentia vel habitu.**

Et videtur quod omnia nomina ista conveniunt ei. Quum etenim sit omnium inspectiva et universa scibilia complectatur, videtur quod potissime dicenda sit universalis. Rursus, quum distincte et omnia singula noscat, videtur etiam particularis et singularis dicenda. Scientia quippe et cognitio nomen sortitur a suo objecto.

Circa hæc scribit Thomas : Quum naturalia ratione carentia, imo et ea in quibus nulla exstat cognitio, tendant in proprios fines, oportet quod habeant hoc principaliter ex impressione et directione primi agentis, sicut ostensum est. Talem vero inclinationem rerum in suos fines, et ordinem rerum ad invicem, habitudinemque potentiarum ad sua objecta, Deus auctor naturæ nullo modo entibus indidisset, nisi eorum naturas, proprietates, D actiones, mutuasque proportiones et cohabitudines certissime ab æterno in se cognovisset. Atque ut Rabbi Moyses ait, hanc rationem tangit Propheta in Psalmo, qui contra negantes providentiam ac distinctam notitiam Dei disputans, loquitur : Dixerunt, Non videbit Dominus, nec intelliget Deus Jacob. Intelligite, insipientes in populo; et stulti, aliquando sapite. Qui plantavit aurem, non audiet? aut qui finxit oculum, non considerat? qui corripit gentes, non arguet? qui docet hominem *Ps.* XCIII, 7-10.

scientiam. — Præterea, conditiones scien- A tiæ et cujuslibet cognitionis attenduntur præcipue secundum rationem medii per quod res ipsa cognoscitur. Id autem quo Deus cognoscit ut medio, est divina essentia : quæ non potest dici universale, quoniam omne universale additionem recipit alicujus quo determinatur, et ita est in potentia et imperfectum in esse, quod divinæ nequaquam essentiæ convenit. Quæ etiam non est dicenda particulare : quia principium particularis est materia aut aliquid potentiale; divina vero essentia B purus est actus. Cui nec ratio habitus proprie convenit, quoniam habitus non est ultima perfectio rei, et ordinatur ad actum. Hinc scientia Dei non est dicenda universalis nec particularis, nec in potentia neque in habitu, sed semper in actu. Hæc Thomas.

Consonat Petrus : Hæ sunt, dicens, dif- * causalæ ferentiæ scientiæ creatæ * et a rebus acceptæ, quæ per diversa media a rebus accipitur; non autem scientiæ increatæ, quæ causat res, et universa cognoscit per C medium unum, quod est divina essentia, quæ non est universale, nec particulare, nec habitus, nec passiva potentia. Et quamvis scientia Dei sit causa rerum, et sit semper in actu; non tamen semper est causa in actu, quum sit causa voluntarie agens juxta sapientiæ suæ censuram. Ideo sine sua mutatione est dilatoria. Hæc Petrus. — Concordat Richardus.

Albertus quoque ad ista respondet : Scientia Dei nec est in universali, neque in particulari, nec in agere, quoniam istæ D sunt differentiæ illius scientiæ quæ accipit cognitionem unius ex præcognitione alterius : quod non convenit divinæ et increatæ scientiæ. Quæ etiam non est in potentia aut habitu, sed semper in actu.

Quæritur etiam hic a multis, An scientia dicatur univoce de scientia Dei et de scientia creaturæ.

Quæ quæstio in quæstionibus sibi similibus jam supra est sæpe soluta. Estque pro regula dictum, quod de Creatore superessentiali, incomparabili ac infinito, omne genus transcendente, et de creaturis, nihil univoce dicitur. Idcirco scientia analogum est ad scientiam Dei atque scientiam rationalium et intellectualium creaturarum. Nec est ibi æquivocatio pura, imo scientia creata in aliquo participat et imitatur perfectionem increatæ scientiæ : alioqui ex cognitione creatæ scientiæ non possemus ad increatæ scientiæ cognitionem ascendere. Ista est responsio Alexandri, Thomæ, Bonaventuræ, sequaciumque ipsorum.

Unde et Albertus hic scribit : Secundum B. Dionysium septimo capitulo libri de Divinis nominibus, scientia Dei non est univoca scientiæ nostræ, neque scientiæ angelorum, quia scientia Dei est de rebus ut substantificatrix sapientiæ et scientiæ mentium creatarum et omnium de quibus est. Hæc Albertus.

Præterea quæritur hic, An scientia Dei respectu aliorum a se sit practica an speculativa. Ad quod paulo ante in verbis p. 386 C. Udalrici responsum est, quod sit practica.

Richardus vero ad hoc magis exquisite respondet, dicendo : Divina scientia considerari potest ad res scitas, et ad modum sciendi, atque ad voluntatem scientis. Primo modo scientia Dei respectu aliorum a se practica est, quum sit respectu operabilium per ipsum. — Secundo modo est speculativa et practica secundum considerationes diversas. Est etenim speculativa in quantum scit ea modo speculativo. Scit namque eorum divisiones, definitiones, et habitudines ad eorum superiora, ac proprias passiones : qui modus sciendi operabilia est speculativus. Scit etiam ea practico modo, intuendo simplices conditiones eorum, habitudinesque eorum ad invicem et ad productionem eorum : qui modus sciendi operabilia practicus perhibetur. — Tertio modo scientia Dei respectu aliorum non est plene practica, nec tantum speculativa. Plene etenim practica

A non est, quia scientia plene practica determinat voluntatem ad volendum operari id quod intellectus practicus per scientiam practicam dictat operandum : non determinatione voluntatem necessitante, quia voluntas nostra se potest movere contra intellectus dictamen, sed determinatione inclinante. Nam quoniam intellectus artificis per scientiam ædificativam dictat lapides esse ponendos deorsum et ligna sursum in ædificio, idcirco voluntas artificis imperat sic esse agendum. Non sic autem se habuit scientia mundi producti- B va in intellectu divino ad voluntatem divinam. Non enim quia divinus intellectus dictavit bonum esse mundum creari, ideo divina voluntas imperavit ut mundus crearetur; sed quia voluntas voluit creationem mundi futuram, ideo intellectus divinus dictabat rectum esse ut mundus crearetur : ita quod dictamen intellectus non determinavit voluntatem ad hoc volendum, sed voluntas hoc volendo determinavit intellectum ad hoc dictandum. C Quod sic patet. Divinus intellectus dictavit rectum esse ut mundus fieret, quoniam rectum erat ut fieret. Non ergo rectum erat ut fieret mundus quia divinus intellectus dictabat rectum esse ut mundus fieret : aliter enim esset circulatio. Ergo rectum fuit ut mundus fieret, quia divina voluntas hoc volebat. Ergo a primo ad ultimum, quia Deus volebat ut mundus fieret, ideo divinus intellectus dictavit rectum esse ut fieret. Præterea, si divinus intellectus dictasset rectum esse ut fieret mundus, et D hoc prius dictasset secundum rationem intelligendi, quam voluntas hoc voluisset, non potuisset dictasse contrarium. Quum ergo voluntas divina a divini dictamine intellectus discordare non possit, Deus de necessitate voluisset mundum creare : quod falsum est. Sic igitur prius, secundum rationem intelligendi, divinus intellectus proposuit vel ostendit voluntati factionem mundi, non dictando hoc debere fieri vel non debere fieri; secundo divina voluntas voluit mundum fieri; tertio divinus intellectus dictavit rectum esse fieri mundum. Sic igitur patet quod scientia Dei respectu aliorum a se non est plenarie practica per comparationem ad voluntatem, nec tantum speculativa : quoniam nisi intellectus ostendisset voluntati factionem mundi, divina voluntas non voluisset fieri mundum, quoniam velle, secundum rationem intelligendi, sequitur aliquam cognitionem. Factio igitur creaturæ dependet a scientia quam Deus habet de creatura ; et velle facere creaturam, præsupponit secundum rationem intelligendi, scientiam de creatura : et quoad hoc, scientia Dei respectu aliorum a se practica est per comparationem ad voluntatem.

Si autem objiciatur, quod scientia Dei est una qua cognoscit se ipsum et alia; sed scientia qua cognoscit se, est pure speculativa : ergo et alia. — Respondendum, quod quamvis sit una, tamen sub alia et alia ratione et quoad diversa objecta, competunt sibi diversa. — Hæc Richardus.

Cujus responsionem recitative magis quam assertive commemoro, quoniam intricata et obscura videtur, et multa contra eam objici possent, prout suo loco poterit tangi.

Albertus autem videtur sentire hoc loco sicut Udalricus, quod scientia Dei respectu aliorum a se sit practica.

Porro in prima parte Summæ suæ, quæstione quartadecima, loquitur Thomas : Deus de se ipso habet scientiam speculati- art. xvi. vam tantum, quoniam non est operabilis. De aliis vero habet scientiam speculativam et practicam : speculativam, quantum ad modum sciendi (ut dictum est); practicam, p. 387 D'. quantum ad rem scitam (quæ operabilis est, vel quam in aliquo tempore facit), et item quantum ad finem, sicut quam refert ad opus. Eorum vero quæ scit et nunquam facit, non habet scientiam practicam prout scientia dicitur practica a fine. Porro mala culpæ, quamvis non sint a Deo operabilia, tamen sub practica ejus scientia cadunt, sicut et bona, in quan-

tum permittit vel impedit, punit aut ordinat ea. Hæc Thomas in Summa.

Postremo Richardus movet hic quæstionem difficilem istam, Utrum omnia scita a Deo habuerunt esse essentiæ ab æterno. Ad quam post multa pro utraque parte argumenta respondet : Quidam subtiliter ac probabiliter dicunt, quod sicut per voluntatem Dei imperantem rerum * esse, sunt quidditates earum in effectu, sic per scientiam Dei, in quantum Deus per eam se intelligit ut exemplar rerum, habent res illæ distinctæ esse essentiæ, et fuerunt res prædicamentales; et sicut esse in effectu seu exsistentialiter, non addit super essentiam nisi relationem ad Deum ut ad causam efficientem, sic esse essentiæ ultra essentiam non dicit nisi relationem ad Deum ut ad causam suam exemplarem. Verumtamen propter multa quæ huic objici possunt opinioni, et præsertim quoniam multum appropinquare videtur errori condemnato et excommunicato a domino Guillelmo, Parisiensi episcopo, utpote quod multæ veritates fuerunt ab æterno quæ non sunt ipse Deus, videtur mihi sine præjudicio esse dicendum, quod creaturæ non fuerunt ab æterno, nec in esse essentiæ neque in esse exsistentiæ, nisi esse essentiæ vocetur esse intellectum seu repræsentatum intelligenti : certum est enim, quod creaturæ ab æterno fuerunt per suas ideas divino intellectui repræsentatæ, atque ab ipso perfectissime intellectæ. Hæc Richardus.

* alias res

Denique quæstionem istam jam tactam tangit Henricus in quodam Quodlibeto, et sentire videtur, quod unicuique rei creatæ ab æterno convenerit id quod ratio sua exemplaris in mente Creatoris de ipsa continuit. Ex hoc tamen, quantum capere queo, non sequitur absolute quod ab æterno habuerunt esse essentiæ, sed quod habuerunt illud in mente summi opificis, nec extra ipsum habuerunt aliquod esse positivum. Omnia vero ab æterno fuerunt in Deo vita et lux, et quod Deus concepit et intellexit de eis, hoc vere conveniebat æternaliter ipsis in intellectu divino.

Quodlib. v.

DISTINCTIO XXXVI

A. *Utrum concedendum sit, omnia esse in Dei essentia, vel in eo per essentiam, ut omnia dicuntur esse in Dei cognitione vel præscientia*.*

* alias præsentia

SOLET hic quæri, quum omnia dicantur esse in Dei cognitione seu præscientia, vel in Deo per cognitionem, et ejus cognitio vel præscientia sit divina essentia, utrum concedendum sit, omnia esse in divina essentia, vel in Deo per essentiam. Ad quod dicimus, quia Dei cognitio ejus utique essentia est; et ejus præscientia, in qua sunt omnia, ipsius cognitio est : nec tamen omnia quæ sunt in ejus præscientia vel cognitione, in ejus essentia esse dici debent. Si enim hoc diceretur, intelligerentur esse ejusdem cum Deo essentiæ. In Deo enim dicitur esse per essentiam, quod est divina essentia, quod est Deus. Habet ergo Deus apud se in præscientia sua, quæ non habet in sui natura. Unde Augustinus de Verbis Apostoli, ita ait : Elegit nos ante mundi constitutionem. Quis sufficit hoc explicare? Eliguntur qui non sunt; nec errat qui eligit, nec vane eligit. Eligit tamen et habet

Aug. Sermo 26, c. 4. *Ephes.* I, 4.

electos, quos creaturus est eligendos : quos habuit apud semetipsum, non in natura sua, sed in præscientia sua. Nondum erant quibus promittebatur, sed et ipsi promissi sunt quibus promittebatur. Ecce hic aperte dicit, Deum apud semetipsum habere electos ante mundum, non in natura sua, sed in præscientia sua, quum tamen ejus præscientia non aliud sit quam ejus natura, quia ipsius præscientia ejus est notitia. Potest tamen ad electos referri, quum ait, In natura sua, id est illorum. Illos quippe habuit ab æterno apud se, non in natura sui, id est illorum, quia nondum erant, sed in sua præscientia, quia eos ita novit ac si essent.

B. *Utrum mala debeant dici esse in Deo, ubi sunt omnia bona, quum utraque sint in ejus cognitione et præscientia : omnia enim cognoscit.*

Post prædicta quæritur, quum omnia dicantur esse in Deo, non per essentiam naturæ, sed per cognitionem scientiæ, et Deus sciat et bona et mala, utrum concedendum sit simpliciter, mala esse in Deo, sive esse in Deo per cognitionem. Scit enim Deus et scivit semper omnia, tam bona quam mala, etiam antequam fierent, et præscivit ab æterno ea futura : ideoque quum omnia bona dixerimus esse in Deo propter præsentiam cognitionis, eadem ratione videtur dicendum omnia mala esse in eo, quum ea semper noverit, et per cognitionem ei præsentia fuerint. Præcognovit enim Deus ab æterno quosdam futuros malos, et eorum malitiam, ut ait Augustinus, præscivit, sed non præparavit. Quum ergo peccata omnium sciat, numquid intelligendum est ea includi in illa generalitate locutionis qua dixit Apostolus omnia esse in Deo? Ex ipso, inquit, et per ipsum et in ipso sunt omnia.

[Aug. Hypognosticon, lib. VI, c. 5.] [*Rom.* XI, 36.]

Sed quis, nisi insanus, dixerit mala esse in Deo? Illa enim esse in Deo intelliguntur, quæ ex ipso et per ipsum sunt. Ea vero per ipsum sunt et ex ipso, quorum auctor est; sed non est auctor nisi bonorum : non ergo ex ipso et per ipsum sunt nisi bona. Ita ergo non in ipso sunt nisi bona. Non ergo mala in Deo sunt : quia licet ea noscat, non tamen ita omnino noscit ut bona. Mala quasi de longe cognoscit, ut ait Propheta : Et alta a longe cognoscit, id est superbiam. Et alibi ad Deum loquens de malis, ait : De absconditis tuis adimpletus est venter eorum. Quod exponens Augustinus : Abscondita, inquit, peccata sunt, quæ a lumine tuæ veritatis absconduntur. Sed quomodo peccata a lumine veritatis divinæ absconduntur, quum a Deo sciantur? Si enim non sciret, quomodo de illis judicaret, et pro illis malos damnaret? Alibi Propheta dicit : Quia neque ab oriente neque ab occidente deest. Quod exponens Cassiodorus, inquit : Neque a bonis neque a malis deest Deus, sed omnibus præsens et cognitor est. Cognoscit ergo Deus et bona et mala per scientiam, sed bona cognoscit etiam per approbationem et per beneplacitum, mala vero non. Unde Cassiodorus super Psalmum dicit : Peccata abscondita Deo sunt, quia non novit, id est, non approbat. Et ex eo sensu Augustinus dixit ea abscondi a lumine Dei. Qui etiam in libro* ad Evodium insinuat cognitionem Dei

[*Ps.* CXXXVII, 6.] [*Ps.* XVI, 14.] [Aug. in Ps. 16, n. 13.] [*Ps.* LXXIV, 7.] [Cassiod. in Ps. 74, n. 6; in Ps. 16, n. 16.] [* epistola]

variis modis accipiendam, inquiens : Si ad scientiam referas, non ignorat Deus aliquos vel aliqua. Qui tamen in judicio quibusdam dicet : Non novi vos. Sed eorum improbatio hoc verbo insinuata est. Aug. Epist. 169, n. 2. *Matth.* VII, 23.

Ecce non cognoscere dicitur Deus quæ non approbat, quæ ei non placent. Apparet itaque verum esse quod diximus, scilicet quia quodam modo cognoscit Deus bona, quo non cognoscit mala. Pariter quidem utraque eodemque modo noscit quantum ad notitiam, sed bona etiam approbatione et beneplacito cognoscit.

C. *Hic aperit, quare bona tantum dicantur esse in Deo, et non mala.*

Et inde est quod bona tantum dicuntur esse in Deo, non mala; et illa prope, hæc longe : quia licet in Deo aliqua dicantur esse propter cognitionis præsentiam, et Deus bona et mala cognoscat ; mala tamen non cognoscit nisi per notitiam, bona vero non solum per scientiam, sed etiam per approbationem et beneplacitum. Et ob talem cognitionem aliqua dicuntur esse in Deo, scilicet quia ita ea scit ut etiam approbet et placeant, id est, ita scit ut eorum sit auctor.

D. *Quod idem est, omnia esse ex Deo, et per ipsum, et in ipso.*

Proinde si diligenter inspiciamus, idem videtur esse, omnia esse ex Deo, et per ipsum, et in ipso. Unde Ambrosius in tertio libro de Spiritu Sancto : Hæc tria, ex ipso, et per ipsum, et in ipso sunt omnia, unum esse supra diximus. Quum dicit per ipsum esse omnia, non negavit in ipso esse omnia. Eamdem vim habent omnia hæc, scilicet, cum ipso, et in ipso, et per ipsum; et unum in his atque consimile, non contrarium, intelligitur. Ecce habes quia ex eadem intelligentia Scriptura dicit, omnia esse in ipso, et per ipsum, et ex ipso, et cum ipso. Quum ergo ex eadem ratione omnia dicantur esse ex Deo vel per ipsum, non solum quia scit, sed etiam quia eorum auctor est; consequitur ut eadem ratione ea esse in Deo dicantur, scilicet quia scit et eorum auctor esse dicitur : quia in illo vivimus et movemur et sumus, quia eo auctore sumus, movemur et vivimus. Quum ergo non sit auctor nisi bonorum, merito sola bona in eo esse dicuntur sicut ex ipso et per ipsum. Quum ergo in ejus cognitione vel præscientia sint omnia, scilicet bona et mala, in eo tamen non dicuntur esse nisi bona, quorum auctor est. Unde Augustinus in libro de Natura boni : Quum audimus, inquit, ex Deo et per ipsum et in ipso esse omnia, omnes utique naturas intelligere debemus, et omnia quæ naturaliter sunt. Neque enim ex ipso sunt peccata, quæ naturam non servant, sed vitiant, quæ ex voluntate peccantium nascuntur omnia. Hic aperte dicitur, quod in illa generalitate locutionis bona tantum continentur. Ambr. de Spirit. S. lib. III, n. 84. *Act.* XVII, 28. Aug. de Natura boni, c. 28.

E. *Quod omnia ex Patre et per Patrem et in Patre sunt; ita et de Filio et de Spiritu Sancto est dicendum, licet propter personas fiat distinctio.*

Præterea sciendum est, quod licet ibi indicetur distinctio personarum, quum dicitur, Ex ipso et per ipsum et in ipso, omnia tamen ex Patre et per Patrem et in Patre sunt. Similiter de Filio et Spiritu Sancto accipiendum est. Unde Augustinus in primo libro de Trinitate : Non confuse, inquit, accipiendum est quod ait Apostolus, Ex ipso et per ipsum et in ipso : ex ipso dicens propter Patrem; per ipsum, propter Filium; in ipso, propter Spiritum Sanctum. Vigilanter autem attende, ne quia Patrem volens intelligi dixit *ex ipso*, sic intelligas omnia esse ex Patre, ut neges omnia esse ex Filio vel ex Spiritu Sancto, quum ex Patre et per Patrem et in Patre omnia esse sane dici possint; similiter et de Filio et de Spiritu Sancto sentiendum est.

Rom. XI, 36. Aug. de Trinitate, lib. VI, n. 12; lib. I, n. 12.

F. *Quod non omnia quæ ex Deo sunt, etiam de ipso sunt, sed econverso.*

Illud etiam hic annectendum est, quod non omnia quæ dicuntur esse ex Deo, etiam de ipso esse dici debeant : quia ut ait Augustinus in libro de Natura boni, non hoc significat penitus *ex ipso*, quod *de ipso*. Quod enim de ipso est, potest dici esse ex ipso; sed non omne quod ex ipso est, potest dici esse de ipso, quia non est de sua substantia. Ex ipso enim sunt cœlum et terra, quia ipse fecit ea; non autem de ipso, quia non de substantia sua. Sicut aliquis homo si generat filium, et faciat domum : ex ipso est filius, ex ipso est et domus; sed filius de ipso, domus vero de terra et ligno, non de ipso.

Id. de Natura boni, c. 27.

G. *Quæ dicta sunt, summatim colligit.*

Ex præmissis apertum est, quod in Dei cognitione sive præscientia sunt omnia, scilicet bona et mala, sed non omni modo sunt ibi mala quo bona; et quod in Deo bona tantum sunt sicut ex ipso et per ipsum, non mala. Et ex quo sensu hæc accipienda sint, assignatum est; et quod de ipso non dicitur esse proprie quod aliud est ab ipso; ex ipso autem esse dicuntur omnia quæ eo auctore sunt.

SUMMA

DISTINCTIONIS TRICESIMÆ SEXTÆ

PRÆCEDENTI distinctione ostensum est qualiter cuncta sciantur a Deo. Sed quoniam scita et cognita oportet aliquo modo esse in sciente et cognoscente, idcirco hic declaratur qualiter creaturæ sunt in Deo, et qualiter omnia ab æterno fuerunt in eo per rationes et species suas exemplares ac ideales. Et circa hoc quæritur, an mala fuerint et sint in eo; et si non, quomodo cognoscantur ab ipso. Quocirca ostendit qualiter bona et mala diversimode cognoscantur a Deo; atque pertra-

A

Rom. xi, 36. etat verba illa Apostoli, Ex ipso et per ipsum et in ipso sunt omnia : de quibus supra tractatum est.

QUÆSTIO PRIMA

NUnc quæritur primo, **Qualiter omnia sint in Deo idealiter atque causaliter, et quid sit idea.**

Videtur quod omnia non sint in Deo idealiter. Primo, quia in libro de Divinis
cap. vii. nominibus S. Dionysius protestatur, quod omnium notitiam, scientiam et substantiam Deus præhabet et præconcepit non secundum ideam. — Secundo, quia Deus cognoscit mala, quæ tamen non habent ideam in Deo. — Tertio, in libro de Causis habetur, quod intelligentiæ superiores cognoscunt per formas universaliores. Quum ergo Deus sit omni intelligentia infinite superior, ipse universa cognoscit per unam universalissimam formam, quæ est sua essentia. Non ergo universa et singula per proprias sunt ideas in Deo. — Quarto, Plato vocavit ideas formas separatas in se subsistentes, essentialiter communicabiles rebus : quod rationibus exemplaribus rerum in mente divina consistentibus non convenit.

In contrarium est auctoritas Augustini in libro LXXXIII Quæstionum, quo ait : Ideas ubi esse arbitrandum nisi in mente Creatoris? Non enim extra positum quidquam intuebatur, ut secundum illud constitueret quod creavit.

Ad hoc Alexander respondet : Si idea vel exemplar diceretur aliquid differens a divina essentia, nullo modo divina scientia per exemplar esset aut per ideas. Unde in hoc erravit Plato, ponens tria principia, utpote, Deum, ideam, materiam. Et hoc intendit B. Dionysius reprobare. Si vero idea dicat ipsam essentiam in quantum est ars vel species secundum quam sunt res, sic divina scientia est per ideas, quia per se ipsam, quæ est ars atque exemplar rerum.

A Circa hoc quæritur, quum idea, ratio et sapientia sint idem in Deo secundum substantiam, quomodo differunt secundum rationem. Nempe quod idem sint re, probatur auctoritate Augustini, libro LXXXIII Quæstionum dicentis : Ideæ sunt rationes rerum stabiles et invariabiles, quæ divina intelligentia continentur : quæ quum non oriantur nec occidant, secundum eas tamen formatur omne quod oritur et occidit. In libro quoque de Civitate Dei : Ideæ, inquit, sunt in mente divina : quas qui
B non credit, infidelem se esse non ambigat. — Et respondendum, quod ista idem sunt re et differunt ratione, ita quod ratio respicit finem, idea formam, exemplar efficientem, sapientia cognitionem, sicut et ars operationem. Hinc in quantum efficiens scit qualiter debeat operari secundum exemplar, dicitur sapiens ; in quantum vero potest operari quum vult, dicitur artifex : et quia secundum rem unum et idem est in Deo causa exemplaris et finis et causa cognoscens ; ideo secundum rem
C unum et idem sunt, sapientia, ratio et idea.

Sed tunc quæritur, cur dicantur plures ideæ et rationes, quum non sit nisi una sapientia. Dicendum quod hoc est, quoniam differunt ratione. Ars namque, exemplar et sapientia plus se tenent ex parte Dei cognoscentis, qui omnino unus et simplex est : ideo non recipiunt pluralitatem, ut dicantur plura exemplaria, plures artes vel plures sapientiæ esse in Deo. Ratio vero et idea magis tenent se ex parte rei
D cognitæ : ideo sicut multa sunt cognita, sic multæ dicuntur ideæ et rationes, quia respectum connotant ad creata : qui respectus non est in Deo secundum rem, nec dependent ideæ a creaturis. Et quamvis libro præallegato asserit Augustinus, quod alia ratione creatus est homo, alia equus ; non tamen sunt plura ab æterno. Imo utraque ratio illa est res una, quæ est divina essentia, licet una distinguatur ab alia ut ratio : quemadmodum punctus ad quem plures lineæ terminantur, unus est

punctus, et tamen quodammodo plura est, quia principium plurium. Ratio autem significat per modum principii. sed sapientia absolute.

Amplius quæritur, quum omnia sint in Deo vita et lux, cur etiam omnia non dicantur in eo potentia et sapientia. — Rursus, quum in libro Actuum scriptum sit, In ipso vivimus, movemur et sumus : (*Act* xvii, 28.) quare omnia non dicuntur in Deo una essentia et unus motus, ut una vita? Imo Anselmus dicere hoc videtur in Monologion : Omnia, inquiens, antequam fierent, et quum facta sunt, dumque corrumpuntur aut aliquo modo variantur, semper in Deo sunt, non quod in se ipsis sunt, sed quod est idem ipse. Etenim in se ipsis sunt essentia mutabilis secundum immutabilem rationem creata; in Deo autem sunt ipsa prima essentia et prima exsistendi veritas, et prout sunt magis utrique illi similia, sic verius præstantiusque exsistunt. Ex qua auctoritate accipitur quod creaturæ in Deo sunt ipsa essentia Dei : quod propinquissimum videtur hæresi illi quæ dicit omnia esse Deum, juxta illud : Jupiter est quodcumque vides.

Dicendum, quod omnia asseruntur esse vita et lux in Deo, quoniam vivere corporalibus et spiritualibus est commune, et in quantum corporalia participant esse a spiritualibus, sicut corpus vivere perhibetur per animam. Juxta hanc similitudinem, omnia dicuntur vita in Deo, et vivere quoque in ipso : quoniam quoad ipsum, non habent esse deficiens ; et quamvis in se deficiant, cognitio tamen de ipsis est indeficiens. Consimiliter omnia dicuntur lux in Deo, quoniam lux est communis dispositio in spiritualibus et corporalibus, sed in corporalibus per participationem : hinc omnia dicuntur lux in Deo, quoniam cuncta relucent in Dei cognitione, et manifesta sunt ei. Porro sapientia et cognitio nominant id quod est proprium Dei cognoscentis : creatura enim in quantum creatura, non sapit nec noscit. Potentia quoque est propria disposi-

A tio agentis. Hinc omnia non dicuntur esse in Deo sapientia aut potentia. — Ad auctoritatem vero Anselmi dicendum, quod aliud est dicere, Omnia sunt divina essentia, et, Omnia in Deo sunt divina essentia. Quum enim dicitur, Omnia sunt divina essentia, supponuntur creaturæ prout sunt in suo esse ; quum vero dicitur, Omnia in Deo sunt divina essentia, supponuntur rationes æternæ rerum istarum : quæ rationes æternæ sunt ipsa sapientia Dei, et per consequens divina essentia. Nec ex hoc B sequitur quod sint in divina essentia, licet sint in ejus sapientia. Esse enim in Dei sapientia, non est nisi cognosci ab eo ; esse vero in essentia Dei, est ipsam essentiam dici de eis. Quum autem dicitur, In ipso vivimus, et, Omnia in ipso sunt vita, æquivoce sumitur ly in ipso. Quum enim dicitur, In ipso vivimus, per ly in notatur causa efficiens, quia ab ipso est vivere omnium nostrum; quum vero dicitur, Omnia in ipso sunt vita, per ly in notatur causa exemplaris. Nec tamen dicuntur in C Deo motus, quia motus nomen appropriatum est causatis ; nec essentia, ne credantur esse una cum Deo essentia. — Hæc Alexander.

Circa hæc multa scribit dominus Bonaventura. Et primo quærit, an in Deo sint ponendæ ideæ.

Videtur quod non. Primo, quoniam Deus cognoscit universa per suam essentiam : non ergo sunt superaddendæ ideæ. — Secundo, quoniam Deus in se et per se omnino perfectus est, nec aliquo indiget diri- D gente et regulante : ideæ autem ponuntur ut dirigant in disponendo, et regulent in agendo. — Tertio, quoniam Deus simplicissimus est : nulla ergo in eo idearum est pluralitas.

Ad hoc Bonaventura respondet : Circa hoc duplex fuit opinio. Quidam namque dixerunt, quod Deus cognoscit secundum rationem causæ, non secundum rationem ideæ. Ponuntque simile, sicut si punctus cognosceret suam virtutem, cognosceret lineas et circumferentiam ; similiter,

si unitas cognitivam haberet potentiam A per quam converteret se super se, cognosceret numeros omnes. Sicque dicunt esse in Deo, quoniam quum Deus habeat virtutem omnium productivam et perfecte cognoscat eamdem, noscit omnes suos effectus. Quod et S. Dionysium sensisse affirmant, quum dixit quod Deus non secundum ideam sed secundum unam excellentiæ causam cuncta cognoscit. Hæc autem positio stare non valet. Primo, quoniam Deus non cognoscit per collationem deveniendi a principio ad principiatum, B sed intuitu simplici. Secundo, quia omne cognoscens in quantum hujusmodi, simile est cognoscibili : ergo habet similitudinem ejus, vel ipsum est similitudo illius. Tertio, quoniam omnis cognoscens idcirco distincte producit, quia distincte cognoscit, non econverso : ergo ratio producendi non est ratio cognoscendi. Quarto, quia quædam cognoscit quæ ab ipso non sunt. — Hinc est alia positio, secundum Sanctos atque philosophos, quod Deus cognoscit per ideas, et habet in se similitudines re- C rum, in quibus non tantum ipse cognoscit, sed etiam intuentes eum : quas similitudines seu rationes nominat Augustinus ideas et causas primordiales. Idea quippe vocatur similitudo rei cognitæ. Similitudo autem dupliciter dicitur. Primo, secundum convenientiam duorum in aliquo tertio : et hæc similitudo est secundum univocationem. Secundo, prout unum dicitur similitudo alterius : quæ similitudo non concernit convenientiam in quodam communi, quoniam similitudo se ipsa est si- D milis, non tertio. Sicque creatura dicitur similitudo Dei, vel econverso : et ita similitudo est ratio cognoscendi, et appellatur idea. Verumtamen aliter est in nobis, aliterque in Deo. In nobis namque ratio cognoscendi est similitudo, et ipsum cognitum est veritas : quia in nobis est similitudo accepta a rebus et impressa, propter hoc quod intellectus noster respectu cogniti est possibilis, et non actus purus : idcirco oportet quod sit in actu per aliquod cognitivum quod sit similitudo ipsius. Porro in Deo est econverso, quoniam ratio cognoscendi est veritas, et cognitum, scilicet res creata, est similitudo veritatis. Et quoniam ratio cognoscendi consistit primo in ipsa veritate, ideo ratio cognoscendi in Deo summe est expressiva : et quia quod maxime exprimit, perfectissime assimilat cognitum cognitioni assimilatione convenienti; hinc veritas ex hoc quod facit cognoscere, est similitudo expressiva et idea. Sed econtrario est in nobis, quoniam eo ipso quod est similitudo, facit cognoscere.

De Divin. nom. c. VII.

Ex his solvuntur objecta. Deus enim cognoscit, dirigit et regulat se per ideas, non quasi per aliquid realiter distinctum a sua essentia : imo sua essentia est veritas prima, ratio summa, exemplar, species et idea. Pluralitas quoque et distinctio idearum non derogat simplicitati divinæ : quia attenditur penes causata et ideata, nec ponit diversitatem in Deo, nec una idea realiter est distincta ab alia. — Hæc Bonaventura.

Hinc Thomas : Quemadmodum, inquit, formæ artificiales habent duplex esse, unum in actu secundum quod sunt in materia, aliud in potentia secundum quod sunt in mente artificis, non in passiva potentia, sed activa; sic formæ naturales habent dupliciter esse, ut dicit Commentator undecimo Metaphysicæ : unum in actu, secundum quod sunt in rebus; aliud in activa potentia, secundum quod sunt in motoribus orbium, ut ipse ponit, et præsertim in primo motore : loco cujus dicamus, in Deo. Hinc philosophi communiter dicunt, quod omnia sunt in mente Dei, sicut artificiata in mente artificis. Ideo formas rerum in Deo exsistentes vocamus ideas, quæ sunt sicut formæ operativæ. Unde divinus Dionysius quinto capitulo de Divinis nominibus loquens de ideis : Exemplaria, ait, dicimus substantificas exsistentium rationes in Deo uniformiter præexsistentes, quas Theologia vocat prædefinitiones, et divinas et bonas vo-

luntates exsistentium prædeterminativas et productivas. — Verumtamen per ideas habet Deus cognitionem non practicam tantum, sed etiam speculativam de rebus: quia cognoscit eas non solum secundum quod emanant ab ipso, sed item prout in propria natura subsistunt. Idea etenim dicitur ab idos*, quod est forma : sicque idea quantum ad nominis proprietatem, æqualiter habet se ad practicam et speculativam cognitionem. Siquidem forma rei in intellectu exsistens, principium est utriusque cognitionis, quanquam secundum usum loquentium idea sumatur pro forma quæ est practicæ cognitionis principium, secundum quod ideas vocamus rationes entium exemplares. — Quibus concordat quod undecimo Metaphysicæ asserit Commentator : Quemadmodum omnes formæ naturales sunt in potentia in materia prima, ita sunt in actu in primo motore. Hæc Thomas in Scripto.

* εἶδος

At vero in prima parte Summæ, quæstione quintadecima (art. 1.), scribit : Necesse est ponere in mente divina ideas. Ἰδέα etenim Græce, Latine dicitur forma : unde per ideas intelliguntur formæ rerum præter ipsas res exsistentes. Forma autem alicujus rei præter ipsam exsistens, potest ad duo valere : primo, ut sit exemplar ejus cujus dicitur forma; secundo, ut sit principium suæ cognitionis, secundum quod formæ cognoscibilium dicuntur esse in cognoscente. Et quantum ad utrumque necesse est ponere ideas : quia in omnibus quæ non generantur a casu, oportet ponere formam esse finem generationis cujuscumque. Agens autem non agit propter formam nisi in quantum similitudo formæ est in ipso : quod contingit dupliciter. In quibusdam namque agentibus præexsistit forma rei fiendæ secundum esse naturale, sicut in his quæ agunt per naturam : ut homo generat hominem, ignis ignem. In quibusdam vero præexsistit secundum esse intelligibile, ut in his quæ agunt per intellectum : sicut similitudo domus præexsistit in mente artificis; et hæc potest

A dici idea domus, quoniam artifex intendit assimilare domum formæ quam mente præconcepit. Quumque mundus sit factus a Deo per intellectum et non a casu, necesse est quod in mente divina sit forma ad cujus similitudinem mundus est factus. Et in hoc ratio consistit ideæ : quæ nihil aliud est quam divina essentia. Deus enim secundum essentiam suam est omnium rerum similitudo. Hæc Thomas in Summa.

Denique in Summa contra gentiles, li- B bro primo, capitulo quinquagesimo tertio: Intellectus (inquit) divinus nulla alia intelligit specie nisi sua essentia. Quumque essentia sua sit similitudo omnium rerum, sequitur quod conceptio intellectus divini prout semetipsum intelligit, quæ conceptio est Verbum ipsius, non solum sit similitudo ipsius Dei intellecti, sed et omnium quorum divina essentia exstat similitudo.

Deinde sequenti ibidem subjungit capitulo : Difficile videri alicui potest, quod C unum et idem simplex, puta divina essentia, sit propria similitudo ac ratio diversorum. Nam quum diversarum rerum distinctio sit ratione propriarum formarum, quod alicui secundum propriam formam simile fuerit, oportet alteri esse dissimile. Investigandum est ergo, qualiter Deus seu ejus essentia queat esse propria similitudo ac ratio singulorum. Nempe ut octavo Metaphysicæ ait Philosophus, formæ seu species rerum se habent ut numeri, et similes sunt numeris. Quemadmodum enim in nu- D meris, una unitate addita aut subtracta, species numeri variatur; ita in formis specificis, una essentiali differentia addita vel subtracta, species variatur. In his vero quæ in se continent multa, non ita se habet intellectus sicut natura : quia natura non patitur ea esse divisa quæ ad esse rei exiguntur; intellectus vero ea quæ sunt in essentia conjuncta, potest divisim considerare ac sumere, dum unum non cadit in ratione alterius : sicque in ternario considerare potest binarium tantum, et in

animali rationali id quod est sensibile tantum. Sicque id quod plura complectitur intellectus potest concipere ut rationem propriam plurimorum, apprehendendo quædam illorum sine aliis. Potest namque accipere denarium ut propriam rationem novenarii, una unitate subtracta, et consimiliter ut propriam rationem singulorum numerorum infra inclusorum. Sic et in homine accipere posset exemplar proprium animalis irrationalis singularumque specierum ipsius, nisi differentias aliquas adderent positivas. Hinc quidam philosophus, nomine Clemens, dixit quod nobiliora in entibus sunt exemplaria minus nobilium. Divina autem essentia nobilitates et perfectiones omnium entium in se comprehendit simplicissimo modo. Omnis vero forma, tam propria quam communis, secundum id quod aliquid ponit, perfectio quædam est, nec imperfectionem includit nisi in quantum a vero deficit esse. Intellectus ergo divinus in divina essentia comprehendere potest id quod proprium est unicuique rei, intelligendo in quo unaquæque res suam essentiam imitatur, et in quo deficit ab ejus perfectione. Itaque intelligendo suam essentiam ut imitabilem, sic essentia divina habet rationem ideæ : et intelligendo eam ut imitabilem per modum vitæ et non cognitionis, accipit eam ut propriam formam atque ideam plantæ; et intelligendo eam ut imitabilem per modum cognitionis et non intellectus, accipit eam ut formam ideamque animalis; et ita de aliis. — Hinc elucescit, quod divina essentia eo quod sit absolute perfecta, accipi potest ut propria ratio singulorum, et ita per eam Deus habet cognitionem propriam ac perfectam de omnibus. Quumque propria ratio unius distinguatur a propria ratione alterius, et distinctio sit pluralitatis principium, assignatur in intellectu divino distinctio ac pluralitas quædam rationum idealium intellectarum, secundum quod id quod est in intellectu divino, est propria ratio diversorum. Quumque hoc sit secundum quod Deus intelligit

A proprium respectum assimilationis quem habet unaquæque creatura ad ipsum, constat quod rationes seu ideæ rerum in intellectu divino non sint plures neque distinctæ, nisi secundum quod Deus cognoscit res pluribus et diversis modis esse assimilabiles sibi. Et secundum hoc Augustinus dicit quod Deus alia ratione condidit hominem, alia equum; rationesque rerum pluraliter esse dicit in mente divina. In quo etiam salvatur aliqualiter Platonis positio ponentis ideas secundum quas cun-
B cta formantur quæ in materialibus rebus exsistunt. — Hæc Thomas ibidem.

Concordat per omnia Petrus.

Richardus quoque his consonans : Oportet, ait, quod causatum habeat similitudinem sui in causante, quoniam causa assimilat sibi causatum. Hinc secundo capitulo de Divinis nominibus S. Dionysius contestatur : Causativa habent causabilium quasdam imagines. Præterea beatitudo includit perfectam intellectus et affectus quietationem : quæ non potest esse nisi
C in perfecta conjunctione cum simili. Nulla enim res quietatur in conjunctione cum suo dissimili in quantum dissimile est. Ergo in intellectu divino oportet esse similitudinem creaturæ : quam vocamus ideam, qua cognoscit. — Aliqui vero dicunt Deum non cognoscere creaturam per ideam, quum eam agnoscat per causam. Sed hoc non multum valet, quia cognoscere per ideam et per causam stant simul, neque repugnant : imo effectus non cognoscerentur per causas, nisi in causis simi-
D litudines essent effectuum, per quas in causis relucent effectus. Unde ideo Deus per se ipsum tanquam per causam creaturas cognoscit, quoniam eo ipso quod est summa et sufficiens omnium causa, sunt in ipso rerum ideæ, per quas relucent in ipso. Hæc Richardus.

Denique circa hoc movet Richardus hanc quæstionem, Utrum divinæ essentiæ tantum conveniat esse ideam in quantum est cognita ut imitabilis a creatura. — Videtur quod sic, quia idea creaturarum est

divina essentia in quantum apprehenditur A ab intellectu divino ut similitudo creaturarum expressiva et imitabilis ab eisdem : ergo de ratione ideæ est divina essentia ut a divino cognita intellectu modo præfato.

Ad hoc respondet Richardus : Idea tripliciter accipi potest. Primo, pro quidditate sensibilium et naturalium rerum ab ipsis rebus realiter separata et per se subsistente : sicque Aristoteles imponit Platoni posuisse ideas tanquam exemplaria sensibilium rerum necessaria ad earum B cognitionem et productionem. Sicque esse ideam nequaquam convenit divinæ essentiæ : imo sic non esse ponendas ideas probat Philosophus septimo Metaphysicæ. — Secundo sumi potest idea pro essentia creaturæ ut intellecta ab intellectu divino : quia essentia creaturæ sic intellecta a Deo, est aliquo modo exemplar sui ipsius ut est in esse realis et actualis exsistentiæ jam producta. Secundum quam significationem credunt aliqui Platonem posuisse ideas, quamvis secundum numerum spe- C cierum tantum. Sic quoque divinæ essentiæ non convenit esse ideam. Quamvis enim essentia hominis seu cujuscumque creaturæ fuerit ab æterno a divino intellectu apprehensa et cognita, non tamen fuit divina essentia, nec tam intrinsecus in Deo exsistens, sed sicut secundarium divini intellectus objectum.

Tertio sumitur idea secundum quod dicit intrinsecus in Deo rationem cognoscitivam creaturarum et operativam earum; sicque, ut quibusdam videtur, dupliciter D dicitur idea : primo ipsa divina essentia prout imitabilis a creatura; alio modo in quantum est intellecta ut imitabilis a creatura. Et sic idea hoc primo modo sumpta, prius est secundum rationem intelligendi, quam secundo modo accepta : nam quia divina essentia imitabilis est a creatura, ideo Deus intelligit eam ut imitabilem a creaturis, non econverso. Et hoc primo modo idea dicit in Deo respectum rationis in potentia ad creaturam, et connotat in creatura realem respectum in potentia ad Deum : sicque pluralitas idearum est pluralitas secundum rationem in potentia; sic quoque Deus cognoscit creaturam per ideam, in quantum est quasi forma sui intellectus sibi exprimens ea a quibus est imitabilis. — Secundo modo, loquendo de idea, sic dicit in divina essentia respectum rationis in actu ad creaturam, et connotat in creatura respectum rationis in actu ad Deum, atque respectum realem in potentia : sicque pluralitas idearum est pluralitas secundum rationem in actu. Et sic Deus non cognoscit creaturam per ideam, quia idea sic sumpta præsupponit secundum rationem intelligendi, cognitionem divinæ essentiæ et creaturæ. Cognitio namque relationis, secundum rationem intelligendi, præsupponit cognitionem utriusque extremi. Verumtamen Deus cognoscit creaturam in idea sic sumpta, in quantum intuendo se exemplar creaturæ, videt eam relucere in se : nec idem est dicere, rem cognoscere per aliquid et in aliquo. Verum quia secundum prædictam opinionem, non tantum divina essentia esset immediatum divini intellectus objectum, sed etiam essentia creaturæ; hinc alii communius dicunt, quod divinæ essentiæ non competit esse ideam nisi in quantum est intellecta ut imitabilis a creatura : quoniam Deus per essentiam suam non cognoscit creaturam nisi in quantum intelligit eam ut a creatura imitabilem; sicque in idea et per ideam intelligit creaturam. Quamvis enim divina essentia sub ratione ideæ non sit ratio cognitionis qua Deus creaturam cognoscit, quum eadem cognitione cognoscat se et creaturam; tamen est ratio per quam ipsa cognitio qua Deus cognoscit, respicit creaturam tanquam secundarium objectum : et hoc forsitan est quod alii dicere volunt, dicendo quod est ratio qua Deus cognoscit creaturam, non per comparationem ad actum, sed ad cognitum. — Hæc Richardus.

Insuper Udalricus in Summa sua, libro secundo : Idea, inquit, in Deo esse proba-

Joann. I, 3, 4. tur per illud Joannis : Quod factum est, in ipso vita erat. Dicitur autem idea forma; et secundum Platonem, forma dicitur quasi foris manens per separationem a materia, in qua non habet esse nisi materiale, non vero formale : unde et formas in materia exsistentes dixit non esse veras formas, sed verarum formarum imagines causatas ab illis. Sicque idea proprie dicit practicam formam : et quamvis Deus cognoscat res tam practica quam speculativa cognitione, tamen ideæ proprie dicuntur secundum notitiam practicam. Ideæ ergo sunt practicæ rerum rationes in intellectu divino, in quo sunt lux : quæ lux est pura et prima formarum omnium forma; in qua luce est quidquid perfectionis est in creaturis, quam unam et simplicem diversæ rerum perfectiones diversimode imitantur participando. Hinc lux illa est prima omnium rerum idea; et formæ rerum in ipsa sunt, non per inhærentiam, ut diversæ ab ea, nec compositionem faciunt cum eadem : imo sunt ibi per omnimodam simplicitatem atque identitatem. Hinc lux illa est divina essentia. Sed quia idea super essentiam addit rationem practicæ formæ et exemplaris, quam res diversimode imitantur; ideo propter diversam realem relationem rerum ad ipsam, diversas accipimus relationes rationis in ipsa, secundum quas ita est communis idea omnium, quod singulis est propria. Unde ad
Hebr. XI, 3. Hebræos legitur : Fide intelligimus aptata esse sæcula, ut ex invisibilibus visibilia fierent. Ubi per invisibilia, intelliguntur exemplares idealesque rationes omnium rerum in mente divina, ex quibus formata sunt omnia. Idea quippe tripliciter consideratur. Primo, secundum id quod est : et sic est una ac simplex Dei essentia. Secundo, prout est objectum practicæ cognitionis : sicque rursus est una in Deo, qui plura (imo et omnia) uno actu cognoscit. Tertio, ut est causa exemplaris : et sic pluraliter significatur, quoniam non significatur secundum id quod est, sed secundum respectum ad ea quorum exsistit principium, qui respectus plurificatur secundum multitudinem principiatorum : quæ pluralitas est tantum multitudo rationis et consignificati ex significatione realis relationis aliorum ad ipsum.

Qualiter autem una et simplex Dei essentia possit esse idea et exemplar multorum ac diversorum, S. Dionysius quinto capitulo de Divinis nominibus ostendit per multa exempla. Primum est in unitate, in qua omnis numerus uniformiter præexsistit et unitur; et in quantum ab ipsa procedit, tantum distrahitur et in multitudinem agitur. Secundum est, quod centrum habet in se uniformiter lineas universas quæ ab ipso ad circumferentiam deducuntur, ac quanto sunt centro propinquiores, tanto plus et inter se et in centro uniuntur ; et quanto plus distant a centro, tanto plus elongantur etiam a se. Tertium est, quod in omni natura totorum, id est in natura universali et in virtute ac motu motorum cœlestium atque mobilium, rationes omnis particularis naturæ unitæ sunt, et secundum processum ab ipsa diversificantur. Quartum est, quod in anima sunt uniformiter omnes potentiæ quibus providet corpori : quæ secundum processum ab anima, in diversa organa multiplicantur. Quintum est in sole, qui uno solo lumine agit et generat hæc terrena : propter quod uniformiter et causaliter præhabet ea in se. Ex quibus B. Dionysius concludit : Magis in causa omnium exemplaria præexsistunt secundum unam supersubstantialem unitionem.

Præterea hanc ideam diversa nomina consequuntur, quia vocatur idea, exemplar, ratio, species, paradigma, mundus archetypus. Vocatur namque idea, id est prima forma (sicut ὕλη vocatur prima materia), quia idea est forma omnium formarum, cujus participatione formalitas omnibus eis inest; exemplar, in quantum ipsam omnia imitantur; ratio, in quantum est similitudo rerum in intellectu; species, in quantum est medium cognoscendi ; paradigma, in quantum secundum respe-

A ctum ejus ad rem Deus operatur : paradigma enim dicitur a παρά, quod est juxta, et δόγμα, quasi docens operari. Vocatur item mundus archetypus a Platone in Timæo, id est principale exemplar, ab ἀρχός, quod est princeps, et τύπος, quod est exemplar. — Nec ista dicendo incidimus errorem Platonis, qui posuit duplices ideas, videlicet : formas quasdam separatas ante rem existentes, quæ sint principia scientiæ generationisque rerum, nec sint in mente divina, sed sint lumen effluens a prima causa : quod lumen esset omnium formarum hypostasis, sicut lumen corporale omnis coloris. B Sed has ideas Philosophus reprobat primo Metaphysicæ, dicens vaniloquium esse poeticasque metaphoras, ponere eas. Alias ideas posuit Plato in mente divina, ut patet in primo Timæi, ubi asserit Deum operari ad extra ad exemplum sinceræ atque perpetuæ et incommutabilis proprietatis et rationis, non ad exemplar factum aut elaboratum seu aliunde acceptum. Cui positioni Aristoteles consentit, nec contra hoc aliqua objectionum C suarum procedit. Sicque Augustinus in libro de Ordine ait : Non erravit Plato ponens intelligibilem mundum, quem appellavit immutabilem sempiternamque rationem qua fecit Deus hunc mundum : quam qui negat, sequitur ut dicat Deum irrationabiliter fecisse quæ fecit.

Clemens vero philosophus dixit exemplaria non esse in Deo, nec separata, sed principaliora inter entia esse exemplaria aliquorum : quod quinto capitulo de Divinis nominibus S. Dionysius reprobat, quo- D niam et ipsorum principaliorum exemplaria oportet esse in Deo, nec ipsa principaliora in rebus sunt omnino perfecta, sicut exemplar divinum dicit formam prorsus perfectam, nihil materialitatis habentem.

Deut. IV, 15-19. Scriptura namque dicit creaturas nobis esse ostensas a Deo, non ut curramus post eas, sed per earum proportionalem cognitionem sursum erigamur in omnium causam finalem. — Amplius, sicut divinus Dionysius docet ibi, de ratione primi exemplaris, puta ideæ, sunt sex : primum, quod sit similitudo et species exemplatorum ; secundum, quod sit foris extra res omnes ; tertium, quod sit in Deo secundum rationem intellectus practici, qui voluntatem includit ; quartum, quod sint priora cunctis creatis, quia æterna sunt et non facta ; quintum, quod se habeant instar intellectus in quo sunt, quia pura, invariabilia, quemadmodum mens divina ; sextum, quod sint causa entium productiva. — Hæc Udalricus.

Præterea de his multa scribit Durandus quæ præinductis consona non videntur. Nam inter cetera loquitur : Non omnis forma intellectualis potest dici idea, sed solum illa ad cujus similitudinem est aliquid producibile. Propter quod S. Dionysius ideas exemplaria vocat. De Divin. nom. c. v. Seneca quoque in epistola ad Lucilium disseruit : Idea est exemplar ad quod artifex adspiciens operatur. Exemplar autem est ad cujus similitudinem aliquid fit aut factibile est. Idea ergo est forma seu ratio ad cujus similitudinem agens per artem aliquid potest producere.

Sunt autem ideæ propriissime in Deo. Res enim habent esse sex modis : primo, in potentia materiæ ; secundo, in suis causis agentibus, in quibus virtualiter præexsistunt ; tertio, in se ipsis, dum actualiter sunt productæ ; quarto, in intellectu nostro cognoscente ; quinto, in intellectu motorum orbium, quoniam opus naturæ est opus intelligentiæ ; sexto, in intellectu divino. Nulli autem esse rei jam facto convenit ratio ideæ nisi sexto : quia esse rerum in materia, est potentiale ; idea autem est quid primum, principale et invariabile, etc. In Deo autem quatuor considerantur, videlicet : intellectus, et ratio secundum quam intelligit, actus quoque intelligendi, et res intellecta, puta objectum : quarum tria prima sunt idem in Deo, et etiam quartum, loquendo de primo et principali ejus objecto, quod est divina essentia, non autem loquendo de secundario obje-

cto, quod est creatura. Inter hæc solum A objectum potest habere rationem ideæ : quia idea est exemplar ad quod artifex adspiciens operatur; id autem ad quod inspicit intellectus, est ejus objectum, nihilque aliud nisi ut habet rationem objecti. In nobis quoque idea, secundum quod nomen ideæ aliquo modo locum habet in nobis, non est ratio seu species intelligendi quæ non est ipsa res intellecta : quia ad rationem et speciem intelligendi sic sumptam, nunquam inspicit intellectus artificis. Idcirco in nobis idea est B ipsius intellectus nostri objectum. Unde et in Deo proportionabiliter est dicendum, quod scilicet idea in ipso non est ratio et species intelligendi, sed ipsum objectum. Quod in Deo est duplex, videlicet : primum et principale, quod est divina essentia; et secundarium, quod est res creabilis vel creata. Ideo inquirendum, quid horum habeat rationem ideæ. — Et videtur prima facie, quod res creabilis ut intellecta a Deo, sit idea sui ipsius ut producibilis est ad extra. Idea namque est ratio rei C apud intellectum exsistens objective, ad cujus imitationem est aliquid producibile : sed creatura ut intellecta a Deo ita se habet ad se ipsam ut producibilem, ut ratio apud intellectum objective exsistens, ad cujus imitationem est aliquid producibile. Nam idem ut productum, imitatur se ipsum ut intellectum produci, id est, ut intellectualiter apprehensum ut producatur : sic enim et non aliter producitur res, sicut præintellecta fuit produci. Ergo creatura ut a Deo intellecta, est idea sui D ipsius ut est producibilis aut producta. — De divina vero essentia, an habeat rationem ideæ respectu creaturarum, dicendum quod non, nisi imperfecte : quoniam creatura divinam essentiam imitari non potest nisi imperfecte, utpote secundum analogiam et quamdam proportionem, non autem univoce, nec secundum genus nec speciem. — Hæc Durandus.

Qui etiam dicit, quidditates rerum secundum rationes et perfectiones earum specificas ac proprias eis, non posse divinam habere essentiam pro idea : quia non possunt se habere ad Deum nisi objective. Iterum ait, quod ideæ non sunt in Deo ponendæ ut sint principium cognoscendi; et item, quod Deus non intelligit res per suam essentiam prout sua essentia est exemplar aut similitudo earum, sed ut est causa ipsarum.

In his verbis Durandi plurima continentur non solum repugnantia solidis et sapientialibus scriptis præcipuorum doctorum, Alexandri, Thomæ, Alberti, Bonaventuræ, et ceterorum nunc præfatorum, sed etiam verbis divinissimi, sacratissimi et theologicissimi Dionysii, illuminatique Augustini, aliorum quoque Sanctorum. Præfati quippe doctores, ex his quæ magnus Dionysius quinto capitulo de Divinis scribit nominibus, probant quod exemplaria seu ideæ in Deo sunt quid increatum, et substantificatrix ratio creaturarum, et forma omnino perfecta, nil habens materialitatis : quorum nullum convenit creatæ essentiæ ut intellectæ a Deo, quæ solum objective se habet ad Deum, nec realiter idem est cum divina essentia, sed cum natura creata, ita quod eadem ut intellecta, non est exemplar sui ipsius ut producibilis seu productæ. Alexander quoque, irrefragabilis Doctor, ex verbis SS. Dionysii et Augustini ostendit, quod idea in Deo vere et proprie est ipsa ars ac sapientia Creatoris. Ex quorum etiam verbis Thomas, Albertus, Bonaventura, Petrus, Richardus, Udalricus, declarant et probant, quod idea in Deo est divina essentia ut imitabilis intellecta.

Porro quod ait Durandus, solum objectum habere rationem ideæ, quia idea est exemplar ad quod artifex inspiciens operatur, id autem quod inspicit intellectus, est ejus objectum, nihilque aliud nisi ut habet rationem objecti : hoc, inquam, faciliter reprobatur. Intellectus etenim inspicit tam objectum quam similitudinem seu speciem intelligibilem per quam illud intelligit; sed objectum inspicit ut quod

intelligit, intelligibilem vero speciem ut A quo intelligit. Omnis enim cognitio, præsertim qua quis alia a se intelligit, est per similitudinem cogniti : et quamvis quis per suam essentiam se intelligat, hoc tamen est prout essentia sua est sibi loco intelligibilis formæ. Artifex autem in se ipso adspicit ad formam exemplarem sibi inhærentem, et juxta eam opus producit. Quod etiam ex Scriptura probatur canonica, quia in Exodo legitur Dominus *Exod.* xxv, 40. Moysi præcepisse : Inspice, et fac juxta exemplar quod tibi in monte monstratum B est. Ideo male sonare censetur quod ait Durandus, quod etiam in nobis intellectus artificis nunquam inspicit ad rationem seu speciem intelligendi : quæ species est exemplar. Ex quibus patet verum non esse quod ait Durandus, ideam esse rationem rei exsistentem apud intellectum objective : imo dico, quod idea est ratio rei in intellectu exsistens formaliter. Et quamvis in mente divina non sit inhærenter sicut in mente creata, est tamen in ea vere formaliter eo modo quo sapientia, ve- C ritas, justitia, ars, scientia, dicuntur formaliter et proprie esse in Deo. — Insuper, quamvis creatura non imitetur divinam essentiam nisi imperfecte, tamen imitatio illa sufficit ad rationem ideæ proprie dictæ, prout de ea Sancti loquuntur, quemadmodum etiam sufficit ad rationem imaginis ac similitudinis qua intellectuales creaturæ dicuntur ad summæ Trinitatis imaginem similitudinemque productæ : *Ezech.* xxviii, 12. imo et quædam creatura vocatur signaculum similitudinis Dei. D

Quod demum Durandus dicit, quidditates rerum specificas non posse habere divinam essentiam pro idea, nil penitus valet ; et ratio quam adducit, est nulla. Imo eo ipso quo quidditates rerum per rationem suam specificam et propriam differentiam imitantur secundum certum gradum perfectionem divinæ essentiæ et ejus bonitatem participant, habent ipsam essentiam pro idea, sicut ex omnibus præallegatis elucescit doctoribus. — Amplius, quod ait ideas non esse principium cognoscendi, nec Deum intelligere creaturas per suam essentiam ut est similitudo et exemplar illarum, jam ex verbis Bonaventuræ et aliorum evidenter est reprobatum. — Amplius, creata essentia ut intellecta a Deo, nullatenus potest esse exemplar sui ipsius ut producibilis aut productæ, nisi fontaliter ex institutione increatæ Sapientiæ increatique exemplaris exsistentis in mente divina, quæ naturas instituit rerum, et quid unicuique debeat convenire præfinivit et determinavit in semetipsa : unde et res creatæ dicuntur veræ in quantum conformantur et correspondent hujusmodi suæ rationi ideali in mente divina. Quum ergo juxta documenta Sanctorum, potissime Dionysii et Augustini, idea sit proprie prima, principalis atque simpliciter fontalis forma ac ratio exemplaris, videtur mihi quasi oppositum in adjecto et implicatio quædam, dicere quod objectum secundarium seu creata creabilisve essentia ut divinitus intellecta, sit proprie idea, et magis propria quam divina essentia ut a divino intellectu imitabilis intellecta.

Verumtamen jam clarius demonstrabo præfatæ opinionis errores, et quod ideæ, secundum doctrinam Sanctorum, sunt increatæ similitudines exemplaresque rationes in Deo formaliter exsistentes, et non ipsæ res seu naturæ creabiles aut creatæ ut intellectæ a Deo, et solum objective exsistentes in eo.

Magna est apud theologos divini et magni Dionysii auctoritas, utpote viri sanctissimi, ab ipsis Apostolis et apostolicis viris, præsertim a Paulo apostolo, eruditi, imo a Spiritu Sancto copiosissime uncti, illuminati et inflammati. Hic itaque quinto capitulo libri de Divinis nominibus tractans ac disputans de ideis, inter cetera loquitur : Per se vita est principium viventium, et per se similitudo est principium similium secundum quod similia sunt, et per se unitio principium est unitorum secundum quod sunt unita, et per se ordinatio principium est ordinatorum

secundum quod sunt ordinata. Et quod A dixi de his, etiam de aliis ideis seu archetypis formis, videlicet æternis rationibus Verbi, est sentiendum, verbi gratia, per se bonitas, per se veritas, per se æternitas, per se virtus, et similia, quæ simpliciter et æternaliter consistunt in Verbo Dei, et primordialiter causant exsistentia omnia. Ecce in verbis his illuminatissimus ac ferventissimus Dionysius ideas vocat rationes æternas et formas archetypas, id est principales similitudines rerum, moxque exemplificans de eisdem, nominat per B se bonitatem, per se veritatem, per se æternitatem, per se virtutem. Nec dubium quin per se bonitatem intelligat bonitatem divinam et increatam, imparticipatam et independentem, omnium causativam, quæ est ipsemet Deus naturaliter et interminabiliter bonus. Et idem dicendum ac sentiendum de per se veritate, de per se æternitate, de per se virtute, ac aliis. Ex quibus monstratur propositum, quod scilicet secundum S. Dionysii intentionem, ideæ proprie appellentur increatæ similitudi- C nes, rationes, formæ et species rerum creatarum, in mente divina vere ac formaliter exsistentes eo modo quo sapientia, veritas, bonitas, asseruntur formaliter esse in Deo. — Et hoc rursus probatur, quoniam in eodem ait capitulo : Exemplaria in Deo dicimus substantificas rationes exsistentium omnium, in simplici Verbo Dei æternaliter præexsistentes, quas Apostolus

Rom. VIII, 29, 30. ad Romanos innuit dici debere prædestinationes et voluntates divinas, quæ efficiunt et distinguunt entia omnia, secundum D quas divina supersubstantialis essentia omnia prædefinivit et ad esse perduxit. Ex his denuo innotescit, exemplares rationes mentis divinæ esse increatas dispositiones et præconceptiones causales sapientiales quoque præordinationes universorum in Deo. Quo constat quod sint principium cognoscendi formale et exemplare : quia disponere, prædefinire, præordinare, actus sunt sapientiæ. — Tertio demonstratur hoc ipsum ex his quæ ibidem princeps subjungit theologorum, cujus auctoritas non est minor apud theologos, quam Aristotelis apud philosophos : Quamvis B. Clemens (in quantum philosophus) opinatus sit quod principales causæ quæ in ipsis rebus sunt et creatæ sunt, aliqua ratione dicantur exemplaria rerum, illæ tamen causæ non dicuntur proprie exemplaria rerum ut per se, sed ipsæ sunt causaliter ab æternis exemplaribus Verbi, quæ proprie et perfecte causant omnia, ut merito Deus tanquam causa omnium adoretur. In quibus verbis apertissime edocetur, quod exemplaria seu ideæ sint ipsemet Deus : quia ideis adscribitur quod perfecte causant cuncta ac proprie, quod soli convenit Deo. Unde et S. Dionysius asserit causas creatas non esse exemplaria appellandas, quia ab æternis exemplaribus Verbi productæ sunt. Sicque solas increatas rerum rationes et similitudines vult proprie exemplaria et ideas censeri ac appellari. Quod item ex aliis ejus auctoritatibus posset evidenter multipliciterque probari, sed brevitati studendum est.

Apparet demum ex his, quod Clemens ille, de quo jam mentio facta est, fuit S. Clemens, beatissimi Petri discipulus. Qui Clemens ante suam conversionem fuit magnus philosophus : imo quam excellens astronomus fuerit, in ejus Itinerario innotescit. Nec videtur errasse in eo quod dixit, quia sicut jam ex verbis S. Thomæ ostensum est, hoc ipsum quod dixit, aliquo modo exstitit verum. Et quamvis Udalricus dicat eum non posuisse exemplaria in Deo, nequaquam tamen putandum est quod non posuerit in Deo ideales omnium rationes. Et forsan nomine exemplaris speciali usus est modo : nam et Platonici nomine ideæ uti solebant pro forma producta. Unde Proclus Platonicus in Elementatione sua theologica, in commento theorematis nonagesimi septimi ait : Si enim primordialis causa præcedit ordinem universum, et omnia coelementalia ad ipsam coordinantur, palam quod ipsa dat omnibus unam ideam.

Nunc idem monstrabo ex dictis B. Augustini, qui in libro LXXXIII Quæstionum effatur : Ideas Plato primus appellasse perhibetur, et quamvis ipse primo usus sit nomine illo, non tamen res significata per nomen hoc ante fuit omnino ignota. Siquidem tanta vis constituitur in ideis, ut nisi his intellectis sapiens esse nemo possit. Sunt namque ideæ principales quædam formæ vel rationes rerum stabiles atque incommutabiles, quæ formatæ non sunt, ac per hoc æternæ sunt, semper eodem modo sese habentes ; quæ divina intelligentia continentur. Quum ipsæ nec oriantur neque intereant, secundum eas tamen formari dicitur omne quod oriri et interire potest, et omne quod oritur et interit. Ex hac B. Augustini descriptione ostenditur, quod ideæ sint rationes et similitudines entium increatæ : quia ut ait, nequaquam formatæ sunt, sed æternæ. Naturæ autem creatæ formatæ sunt : imo et ut intellectæ a Deo, ab idealibus rationibus Creatoris suas suscipiunt rationes, ut tactum est. — Denique, quod ideæ sint C principium cognoscendi ac gubernandi creata, pandit Augustinus, dicendo : Quis audeat dicere Deum irrationabiliter omnia condidisse ? Quod si dici et credi recte non potest, restat quod omnia rationabiliter sint condita. Hoc autem Augustinus deprompsit, ad demonstrandum quod nisi concedatur Deus omnia per ideales formas exemplaresque rationes fecisse, sequitur quod irrationabiliter fecerit ea. Ergo ratio idealis seu exemplar est cognitionis, imo et sapientialis rationabilisque produ- D ctionis, principium, similiter et gubernationis, quæ est actus prudentiæ. Ad quod declarandum loquitur Augustinus : Quis vera religione imbutus audeat negare, omnia quæ fiunt et aguntur suosque cursus certo moderamine celebrant, summi Dei legibus contineri et gubernari ? Ideo cuncta propriis rationibus sunt creata. — Rursus, quod istæ rationes ideales sint vere in Deo, et quod ipse ad earum intuitum operetur, manifestat Augustinus, addendo :

A Has autem rationes ubi esse arbitrandum est, nisi in mente Creatoris ? Non enim quidquam extra se positum intuebatur, ut secundum illud constitueret quod agebat. Quo patet quod idea sit cognoscendi principium. Unde et alibi asserit Augustinus, quod qui negat mundum archetypum, negat Filium Dei. Filius autem Dei est emanatio intellectus, et in eo Pater omnia intuetur. Rursus, in libro de Ordine contestatur : Plato non erravit intelligibilem ponens mundum, et vocans eumdem sem- B piternam atque incommutabilem rationem qua Deus fecit hunc mundum.

Idem probatur auctoritate Boetii, qui Platonis sententiam metris expressit, dicendo :

> O qui perpetua mundum ratione gubernas.

Boetius, lib. III, metr. 9.

Et post pauca :

> Quem non externæ pepulerunt fingere causæ
> Materiæ fluitantis opus, verum insita summi
> Forma boni, livore carens. Tu cuncta superno
> Ducis ab exemplo, pulchrum pulcherrimus ipse
> Mundum mente gerens similique in imagine formans.

Ex quibus constat, quod Creator altissimus intelligibilem atque archetypum mundum intra se intuetur, et ad ejus imitationem molitus est mundum sensibilem, ad suæ mentis exemplar respiciens.

Hoc quoque Anselmus in Monologion suo protestans : Nullo (inquit) modo potest aliquid ab aliquo rationabiliter fieri, nisi in facientis ratione præcedat aliquod rei faciendæ quasi exemplum, sive aptius dicitur forma vel similitudo aut regula. Illa autem forma quæ in Creatoris ratione res creandas præcessit, quid aliud est quam quædam rerum in ipsa ratione locutio, velut quum faber facturus aliquod suæ artis opus, illud prius intra se dicit mentis conceptione ? Et hæc ratio atque locutio rei in Deo, est ipsa Dei essentia, et similitudo est rei. Istud Anselmus diffuse prosequitur.

Denique his concordant præcipuorum dicta philosophorum. Ait enim Plato in

primo Timæi : Certe dubium non est ad cujusmodi exemplum animadverterit mundani operis fundamenta constituens Deus, utrum ad immutabile perpetuamque obtinens proprietatem, an ad factum et elaboratum. Nam si (ut quidem est) pulchritudine incomparabili mundus est, opifexque et fabricator ejus est optimus, perspicuum fit quod juxta sinceræ atque incommutabilis proprietatis exemplum, mundi sit instituta molitio. Avicebron quoque Platonicus in libro Fontis vitæ fatetur, Patrem universorum Deum omnia juxta verbum intus conceptum egisse. — Ex quibus ostenditur, Deum in rerum productione ad increatam et æternalem rerum rationem similitudinemque prospicere : quæ similitudo ac ratio est divina essentia, primum et immediatum divinæ objectum cognitionis, non res creabilis aut creata.

At vero Scotus movet hanc quæstionem, Utrum in Deo sint relationes æternæ ad omnia scibilia ut quidditative cognita.

Videtur quod sic : quia secundum Augustinum, ideæ sunt formæ æternæ in mente divina : et non absolutæ, ergo respectivæ ; et non nisi ad alia a se ut quidditative cognita : ergo distinguuntur secundum distinctionem illorum. Item, Avicenna octavo Metaphysicæ suæ concedit in Deo esse relationem Dei ut intelligentis ad formas intellectas. Præterea, Deus novit distincte alia a se, et non nisi per distinctas rationes cognoscendi, et illæ non possunt esse absolutæ. Amplius, secundum Augustinum, omnia in Deo sunt vita : non vita creata, sed creatrix. Quod non est verum loquendo de objectis formaliter in se, ergo de rationibus ipsis formalibus. — Contra : actus rectus est ante actum reflexum, ergo Deus prius intelligit alia quam intelligat se intelligere : ergo si istæ relationes essent in Deo, essent in eo ex natura rei, et non per actum intellectus considerantis illam intellectionem. Quod autem in Deo est ex natura rei et non ut cognitum, est reale : sicque in Deo

A esset realis relatio idealium rationum et ad cognita, et per consequens realis distinctio earum ab invicem. Præterea, qua ratione essent in Deo relationes æternæ ad omnia cognita, pari ratione ad omnia volita ut volita : et tunc illæ relationes essent reales, quoniam Deus prius vult alia a se quam intelligat se velle ea.

Circa istam quæstionem notandum, quod ad intellectionem alicujus tria videntur concurrere, scilicet, objectum cognoscibile, ipse intellectus, et ratio cognoscendi.

B Ponunt ergo aliqui relationes æternas esse in Deo ad alia a se cognita simplici intelligentia, et quod illæ relationes sint in divina essentia ut est ratio cognoscendi, propter hoc quod nihil est ratio cognoscendi plura, prout ratio illa appropriatur aliquo modo illis pluribus objectis cognitis. Quod etiam confirmatur, quia cognitio fit per simile : ergo rationem cognoscendi oportet habere aliquam propriam rationem similitudinis ad cognitum. Propter istam determinationem et assimilationem

C rationis cognoscendi ad objectum, ponuntur relationes æternæ tanquam rationes determinantes essentiam ut est ratio intelligendi, et ut ipsa essentia sit distincte similis objectis cognitis. — Alii dicunt, quod relationes illæ sunt in essentia Dei ut est objectum cognitum, quod intelligitur omnino prima intellectione ut penitus indistinctum. Verum ad hoc ut intelligatur per eam creatura, intellectus divinus comparat ipsam essentiam primo cognitam, ad creaturam sub ratione imitabilis :

D sicque intelligendo essentiam ut imitabilem, intelligit creaturam per illud objectum primum sub tali relatione rationis sic consideratum. — Est et tertia opinio ponens alia quædam.

Porro contra conclusionem in qua concordant, videlicet quod illæ relationes rationis sunt necessario ponendæ ut creaturæ distincte intelligantur a Deo, arguitur primo sic : Rationes illæ sunt cognoscibiles ab intellectu divino, quæro ergo qua ratione cognoscendi. Si aliis rationibus de-

terminantibus essentiam ut est ratio cognoscendi, vel determinantibus ipsam divinam essentiam ut est primum objectum respectu objectorum secundorum, procedetur in infinitum : quoniam iterum ad illas rationes intelligendi præcedent aliæ, sicque nunquam istæ aliæ rationes intelligibiles sunt a Deo, quoniam oportebit ipsum ante illas intellectas intelligere alias infinitas. Ergo oportet stare, et dicere quod istæ rationes intelligi possunt a Deo per essentiam suam ut nude acceptam. Et qua ratione illa poterunt cognosci per essentiam ut est essentia nude, pari ratione et ipsa secundaria objecta : quia ita videntur istæ rationes habere rationes distinctorum objectorum sicut et alia. — Secundo, quoniam sequeretur quod divina essentia haberet se per modum limitati, ad id cujus est idea : quod autem est determinata et limitata ratio cognoscendi aliquid, est ratio cognoscendi illud absque omni respectu rei et rationis.

Insuper contra secundam opinionem arguitur : Omnis relatio rationis quæ est in aliquo objecto ex hoc quod comparatur ad aliud, est in eo præcise ut est ens diminutum esse habens in intellectu, videlicet ut cognitum in cognoscente. Ergo istæ relationes erunt in divina essentia præcise ut habet diminutum esse in intellectu comparante ipsam ad creaturam, et non ut essentia est aliquid in se. — Præterea, Deus naturaliter prius est imitabilis a natura creata, quam intelligatur imitabilis : nam quia imitabilis, ideo comparatur ut imitabilis a creatis, non econverso. Ergo ante istam comparationem completam per intellectum essentiæ ut imitabilis, est in essentia imitabilitas. Ergo istæ relationes in essentia non erunt primæ ad extra, quia aptitudinales priores sunt, quia ante omnem actum intellectus comparantis.

Hinc dici potest, quod relationes tertii modi differunt per se ab aliis duorum modorum : quia in tertio non est mutuitas sicut in aliis duobus. Idcirco in eo terminus relationis est quid absolutum.

A Quemadmodum ergo objectum intellectionis nostræ terminat relationem ipsius in quantum mere absolutum, et sic ipsa mensuratur per ipsum ; ita videtur, quum intellectio divina sit simpliciter mensura omnium aliorum a se intellectorum, quod alia præcise referantur ad ipsam intellectionem divinam, et ipsa terminabit relationem illorum sub ratione mere absoluti. — Hæc Scotus.

Qui propter motiva prædicta tenet opinionem jam ex Durando narratam. Ideo B contra ipsius Scoti imaginationem non oportet hic amplius disputare, eo quod omnia contra opinionem Durandi inducta militent contra eam. Sed solvenda sunt ejus motiva, quæ nullius videntur esse vigoris. Ad primam ergo objectionem quam facit contra primam positionem, respondeo, quod Deus gloriosus et adorandus uno et eodem simplicissimo actu intelligit suam essentiam perfecte et plene, secundum omnem modum, habitudinem et respectum quo ipsa est intelligibilis : sicque C cognoscendo suam essentiam, cognoscit per eam et in ea omnem rationem qua a quibuscumque creatis et creabilibus imitabilis exstat ; et non cognoscit unam rationem rursus per aliam, et ita in infinitum : idcirco non itur in infinitum. Nec tamen sequitur quod per essentiam divinam ut nude acceptam, intelligantur producanturque alia : quia cognitio est per assimilationem, et unumquodque intelligitur per similitudinem. Auctor quoque sapientialiter operans, causat effectum per D formam et rationem propriam ipsius. Unde et Proclus Platonicus subtilissime probat, quod omnis processio secundorum a primo, et conversio eorumdem ad illud, fit per similitudinem utrorumque. Sed et juxta Aristotelem, producens producit simile sibi. Atque ut asserit Plato in primo Timæi, operi dat formam opifex summus. — Ad secundum respondeo, quod juxta doctores prævallegatos, Alexandrum, Thomam, Albertum, et alios, divina essentia ut hujus aut illius idea, habet se per mo-

dum determinati et limitati, non quod simpliciter sit determinata et limitata, sed in quantum similitudo illius, utpote ut imitabilis ab illo aut illo secundum certum et limitatum gradum perfectionis. Nec ideo sequitur quod divina essentia sit ratio cognoscendi illud aut illud absque omni respectu rei et rationis, quia essentia divina non est similitudo alicujus illorum nisi ut imitabilis, vel ut taliter intellecta : quibus nominibus importatur relatio rei aut rationis, imo relatio rei in creato et ideato, atque relatio rationis in idea et in essentia ut sic intellecta.

Deinde ad primam objectionem factam a Scoto contra secundam opinionem, dicendum, quod infinitæ excellentiæ divinæ nullatenus derogat, sed magis alludit et consonat, quod a nullo intellectu creato potest plenarie comprehendi, neque ab aliqua creatura perfecte imitari : propter quod sic habere esse diminutum in mente apprehendentis et in natura imitantis, non obviat excellentiæ divinæ essentiæ, nec quod illo modo fundantur in ea relationes rationis. — Ad aliam dico, quod in Deo altissimo ex sua natura et quantum est ex parte rei, est summa et infinita simplicitas, unitas atque identitas, et non prius neque posterius ; nec distant in eo nec differunt aptitudo et actus, nec relationes in ipsis fundatæ. Ideo ante relationes ideæ, non est in Deo prior relatio ad creata. — Itaque propter has et similes persuasiones, non fuit nec est a doctrina Sanctorum de ideis præhabita recedendum.

Insuper de ideis multa scribit Henricus in diversis suorum locis Quodlibetorum. Septimo equidem Quodlibeto inquirit, Utrum quælibet res habeat propriam ideam in Deo. Ad quod respondendo, simul respondet ad quæstionem qua quæritur, An relationes seu respectus habeant proprias ideas, an etiam secundæ intentiones. Quocirca primo declarat quid sit idea; et sequitur Augustinum in libro LXXXIII Quæstionum, videlicet quod ideæ sint prin-
A cipales formæ et rationes æternæ, ut dictum est ante, et quod sint ipsa divina essentia in quantum est ratio quam imitatur creatura. Deinde respondet, quod intentiones secundæ et formæ artificiales non habent proprias ideas in Deo, sed solum ideas naturalium rerum circa quas concipit intellectus intentiones secundas, et circa quas operatur ars formas artificiales : ita quod Deus per simplices ideas naturalium rerum cognoscit intentiones secundas, artificialesque formas et violen-
B tas dispositiones quæ fieri possunt circa illas ab intellectu et arte. Et hoc ideo, quoniam omnes intentiones secundæ important formaliter rationem respectus rei circa quam considerantur ad aliam. Similiter non nisi rationem respectus important formæ artificiales, quoniam non consistunt nisi in ordine partium rerum naturalium : qui ordo non est nisi respectus quidam. Respectus autem sive relatio propriam ideam non habet, ut jam dicetur.

Porro rerum naturalium quædam dicun-
C tur secundum se, quædam ad aliud. De primo modo sunt tantum res trium prædicamentorum, videlicet, substantiæ, quantitatis, et qualitatis. De secundo modo sunt res aliorum septem prædicamentorum : quarum quia non est aliqua realitas propria, alia a realitate aliorum trium generum super quæ fundantur; ideo dico, quod relationes et generaliter res septem prædicamentorum, aliorum a substantia, quantitate et qualitate, non habent proprias in Deo ideas, alias ab ideis prædicamento-
D rum super quorum res fundantur.

Rerum vero naturalium quæ sunt secundum se et ad se ipsas, quædam sunt essentialiter id quod sunt secundum se et ad se, quædam vero accidentaliter tantum. De primo genere tantum sunt quidditates et essentiæ specificæ secundum rationem speciei specialissimæ. — De secundo autem genere quædam sunt id quod sunt secundum se et ad se accidentaliter, quoniam opere intellectus consideratæ sunt in natura essentiæ specificæ, et abstractæ

ab illa natura, ut sunt primæ intentiones A generis ac differentiæ, ut animalis et rationalis in homine; vel quia opere agentis naturalis seu supernaturalis productæ in esse in natura ipsius essentiæ specificæ, quemadmodum individua contenta sub specie, ut Petrus et Paulus sub homine. Res autem de utroque modorum istorum, quia accidentaliter sunt id quod sunt secundum se et ad se, ideo dico, quod neutra earum habet ideam in Deo. Et specialiter genus ac differentia proprias non habent ideas, quia non dicunt nisi rem eamdem quam B species : differunt enim solum secundum rationem completi et incompleti. Idea autem non est ratio nisi rei sub ratione completi in natura et essentia : quæ non est nisi in specie specialissima. Similiter neque individua sub specie, eo quod nihil rei addunt super essentiam speciei ad id quod est reale in ipsa, sive fuerit forma tantum, sicut in angelis (non enim est alia ratio formalis angeli simpliciter et angeli hujus, quia non differunt nisi sicut indeterminatum et determinatum), sive fuerit C compositum ex forma atque materia, ut in corporalibus.

Individua vero quæ sunt sub tali specie compositum aliquid ex forma et materia designante, sunt in duplici genere. Nam quædam est forma materialis specifica sub qua plures secundum numerum non sunt aptæ fieri una secundum numerum, nec econtra : ut est forma hominis in quantum homo. Quædam vero est in qua plures secundum numerum natæ sunt fieri una secundum numerum, et econverso : D imo omnia quæ nata sunt illam formam participare, nata sunt fieri unum secundum numerum, et hoc, quantum est ex parte materiæ illiusque formæ : ut est forma continui. Omnia namque corporalia seu habentia formam continuitatis in materia, quantum est ex parte materiæ et formæ continuitatis (quia ejusdem sunt rationis in omnibus) nata sunt esse unum continuum secundum numerum. — Si autem sit forma primo modo, sic (ut prius) non est alia ratio illius speciei simpliciter et individuorum sub ipsa, ut hominis et illius hominis : quare nec alia idea, ut est dictum de angelis. — Si vero sit forma una secundo modo, sic non est alia ratio ipsius formæ seu speciei ut secundum se ac simpliciter consideratæ, et ut in individuis sumptæ, nisi qualis est differentia formæ in toto homogeneo et in partibus suis. Omnia enim habentia formam continuitatis in materia, quantum est ex natura materiæ et formæ continuitatis nata sunt unum continuum secundum numerum fieri : quemadmodum omnis aqua nata est esse una aqua.

Sed ista individua diversa contingit comparare ad formam simpliciter duplici modo : uno modo, ut simpliciter est forma in materia; alio modo, ut nata est esse tota in una materia numero. Si primo modo, sic (ut prius) non est alia ratio ipsius speciei seu formæ continuitatis simpliciter et individuorum sub ipsa, sicut nec hominis aut angeli et individuorum sub ipsis ut sub toto universali : quare nec alia idea. — Si secundo modo, sic adhuc non est alia ratio formæ continuitatis simpliciter et partium contentarum sub ipsa ut sub toto integrali : quare nec alia idea. Atque per hunc modum numeri de prædicamento quantitatis propriam non habent ideam, sed solum illam quæ est formæ continuitatis in qua unitates numeri aliquando erant continuatæ, aut natæ erant continuari quantum est ex natura materiæ et formæ continuitatis, licet non ratione ulterioris formæ, ut humanitatis aut asininitatis. Numerus etenim proprie dictus, non est nisi multitudo ex unitate profusa, per divisionem scilicet continui, utpote ejus quod aliquando exstitit sub una forma continuitatis, vel aliquando natum fuit exsistere quantum est de natura materiæ et formæ continuitatis, quamvis formæ aliæ differentes specie sub eadem dividantur, numerumque constituant formarum essentialiter differentium sub forma communi, non autem numerum simpliciter de præ-

dicamento quantitatis, qui numerus est A eorum quæ accidentaliter differunt. Unde quia unitatum seu partium ejus non est alia forma essentialis quam sit forma continuitatis in prima unitate a qua deciduntur aut sunt natæ decidi, nec est differentia inter continuum et discretum nisi secundum respectum quemdam et ordinem partium inter se, aliter se habentium in continuo et discreto : quia in continuo copulantur partes ad communem terminum, in discreto nequaquam; et hoc non convenit discreto ex natura alicujus posi- B tivi quod addit super continuum, sed potius ex natura privativi in quo desinit a continuo. Numerus enim, secundum Philosophum, non habet esse neque intelligi nisi divisione continui : et sic numerus discretave quantitas non addit super continuum nisi rationem negationis aut respectus partium ad invicem, ex quibus habet aliam rationem mensurandi quam quantitas continua. Negationes vero et privationes non habent proprias ideas in Deo, quia non sunt natæ cognosci nisi C per naturam habitus; respectus quoque, ut dictum est, propriam non habet ideam. Hinc dico, quod numerus proprie dictus propriam ideam non habet; imo nec numerus formalis plurium individuorum sub una specie specialissima, propter similem rationem unitatis in forma speciei hujusmodi, sub qua individua quasi quædam unitates talis numeri continentur. Numerus demum formarum et specierum specialissimarum non habet etiam propriam ideam, neque ideam alicujus D communis super ipsas : quoniam forma generis non habet propriam ideam, sed solum habet ideas contentorum sub ipso, quia quot sunt in eo et sub eo unitates, utpote species specialissimæ, tot sunt ideæ in Deo, correspondentes ipsis speciebus et numero earumdem. — Hæc Henricus. — Qui consequenter multa conscribit de ista materia, quæ suo poterunt loco tangi : nempe et hic dicta pro magna parte ad sequentes pertinent quæstiones, in quibus clarius elucescet quid veritatis contineant ista.

Denique in præinductis ipsius verbis continentur nonnulla obscura, judicioque multorum non vera : sicut quod ait, quod septem prædicamentorum prædictorum non est aliqua realitas propria, alia a realitate trium prædicamentorum seu generum super quæ fundantur. Et item quod dicit, septem genera illa dicere aliquid non ad se, sed ad aliud : quod soli prædicamento *ad aliquid* videtur competere. Verumtamen hoc aliquo modo potest salvari, præsertim quum ex verbis Boetii libro de Trinitate habeat auctoritatem, et quidam magni doctores hoc dicunt. Item quod dicit, formas artificiales non importare nisi respectum seu relationem, quum tamen ponantur in genere qualitatis. Et rursus quod asserit, genera et differentias prout dicunt primas intentiones, individua quoque speciei specialissimæ, in prædicamento substantiæ accidentaliter esse quod sunt, quia genera et differentiæ sunt operatione intellectus. Nam et natura speciei specialissimæ non nisi operatione et abstractione intellectus accipitur seu consistit; nec ipsa nec individua aliquid de genere accidentis in sua ratione vel intellectu includunt : alioqui non essent in prædicamento substantiæ. Certum est quoque, quod juxta antiquorum doctrinam, ens reale et extra animam dividatur in decem prædicamenta, et quod essentiæ prædicamentorum sunt impermixtæ. Multa his consimilia circa et contra hæc tangi possent : de quibus prolixitatem devitans pertranseo.

Ad primum ergo in principio quæstionis objectum, est respondendum secundum Alexandrum, quod S. Dionysius asserit Deum non cognoscere per ideam, secundum quod Plato ponebat ideas extra mentem divinam in se ipsis subsistere. — Ad secundum, quod malum culpæ cognoscitur per ideam boni contrarii, prout deficit ab eodem, sicut expositum est. — Ad

tertium Alexander respondet, quod Deus A cuncta cognoscit per unum, hoc est per suam essentiam, nihilo minus per plures rationes, similitudines seu ideas, non realiter sed secundum rationem distinctas per respectum ad ideata. Sic autem intelligentia non cognoscit omnia unica forma seu specie naturali cognitione. — Ad quartum, quod Plato in hoc deviavit, nec theologica doctrina aut sacra Scriptura per philosophiam est mensuranda aut corrigenda, sed econverso, sicut et lumen naturale fallibile, per lumen supernaturale B infallibile.

QUÆSTIO II

Secundo principaliter quæritur, **An in Deo sint plures ideæ, imo et omnium quæ cognoscit.**

Primo apparet quod in Deo non sint plures ideæ, quum idea et divina essentia idem sint. — Secundo, quia pluralitas idearum non est nisi secundum rationem et C relationem ad ideata : ergo non fuit ab æterno in Deo, ergo nec modo, quum nil novi possit esse in invariabili illo ente. — Deinde apparet quod in Deo non sint ideæ omnium quæ cognoscit, quoniam Plato, qui secundum B. Augustinum, primo induxit nomen ideæ, non posuit ideas generum nec individuorum nec accidentium : ergo ista non habent ideam in Deo. — Item, materia prima est pura potentia : ergo non habet ideam in Creatore.

In contrarium arguitur primo, quoniam D omnis creatura in aliquo imitatur divinam essentiam : ergo divina essentia ut sic imitabilis ab illa et repræsentativa illius, est ejus idea, prout ex præhabitis potest probari. — Secundo, quoniam idea est ratio exemplaris in mente divina, qua Deus omnipotens et sublimis creaturam cognoscit. Sed ipse universa et singula quantumlibet parva et vilia clarissime ac distincte cognoscit : ergo omnium horum ideæ sunt in ipso.

Ad hoc respondet Albertus : Idea tripliciter consideratur. Primo, secundum id quod est : et sic est divina essentia et intellectus divinus, et est una dumtaxat. Secundo, in comparatione ad intelligentem seu operantem per ideam : et sic iterum non est plures, sed una tantum, quia intelligens est unum et indivisibile, intelligens per se ipsum. Tertio, per relationem ad opera quorum est idea : et sic habet pluralitatem ex parte respectus ad illa. Hinc meo judicio, melius dicitur multorum idea, quam multæ ideæ. — Hujus exemplum S. Dionysius ponit in centro (De Divin. nom. c. v.) circuli, quod est principium linearum egredientium ab ipso ad circumferentiam, et etiam principium circumferentiæ, quoniam tota circumferentia generatur ex ipso et movetur ex illo, ut adstruunt sapientes ; et ipsum est unum secundum id quod est. Et si ponamus in ipso esse motorem circumferentiæ et movere per lineas egredientes sicut radii ab axe circumferentiam movent in rota, erit centrum in comparatione totius motus unum ; sed in comparatione ad lineas quibus fit motus totius, erit multa secundum rationem : estque potius unum multorum quam multa, tamen respectus multi erunt in eo secundum habitudinem multorum ad ipsum. Unde proprie significatur quum dicitur quod est unum in se respectu unius motoris, respiciens multa diversimode. Hæc autem multiplicitas respectuum causatur ab his quæ sunt extra ipsum : ideo ipsum in se non multiplicatur. Per simile istud, intelligamus immobilem Dei naturam causantem atque moventem totam mundialis machinæ rotam ; et per lineas egredientes intelligamus creata singula, quibus successione entium creatorum quasi circulari generatione mundus movetur : sicque dicamus, quod primum illud immobile unum exstat principium, tamen multorum a se egredientium, et quod idea nominat ipsum non secundum id quod est, sed secundum respectum ipsius ad id cujus est principium. Quumque respectus ille plurificetur

secundum multitudinem principiatorum, A sequitur quod ideæ sunt multæ et rationes, sic tamen quod non sint plures intellectus et plura principia moventia. Verumtamen non videtur mihi dicendum, quod absolute loquendo multæ sint ideæ, licet dicamus ideas consignificando pluralitatem. Et quamvis concederemus plures esse ideas, non tamen ob hoc oporteret concedere multas aut diversas esse ideas, quia pluralitati sufficit quæcumque differentia, non autem multitudini : cujus signum est, quod in divinis fatemur plures esse personas, non tamen proprie multas. Hæc Albertus.

Qui etiam ad quæstionem qua quæritur, An in Deo omnium sit idea, et materiæ primæ, respondet : Deus cognoscit materiam primam, et facit eam immediate per ideam materiæ. Quamvis enim secundum Boetium et Avicennam, illa quæ sunt tantum in potentia, sicut materia, vel semper permixta potentiæ secundum successionem sui de potentia in actum, ut motus et tempus, vel permixta sic, quod sunt C potentia ad id quod contrarium est actui in quo sunt, ut vacuum et infinitum, sint a nobis non plene intelligibilia, tamen a Deo plenissime cognoscuntur. Ideirco ideam dico esse speciem efficientis, quam imitatur quantum potest effectus. Quædam autem imitantur illam secundum potentiam tantum, ut materia prima ; quædam secundum actum permixtum potentiæ in successione, ut motus et tempus ; vel in quiete, ut vacuum vel infinitum ; quædam autem pertingendo ad formam D determinatam in actu, ut creaturæ quæ modo, specie et ordine propriæ naturæ determinantur. — Hæc Albertus : a cujus responsione multum dissentire videtur præinducta Henrici responsio.

Porro Udalricus Alberto consentiens, scribit in libro Summæ suæ secundo : Sancti doctores in idea consignificant pluralitatem vocando eas ideas, et nunquam dicunt in Deo esse plures ideas significando pluralitatem. Multo minus debemus dicere multas ideas esse in Deo. Nam quamvis omnis pluralitas sit multitudo secundum quod multitudo sumitur absolute per coacervationem ex unis secundum quod unum opponitur multis, tamen secundum quod multum sumitur relative atque opponitur pauco, sic addit super pluralitatem et numerum : quoniam omnis multitudo est numerus sive pluralitas, non econverso : quoniam duo sic non sunt multum, sed paucum. Quamvis autem idea dicat respectum ad creaturam, non ta- B men ponitur inter nomina temporalia dicta de Deo, quia designat rem prout stat in potentia et præscientia Dei. Quamvis ergo pluralitas sit per respectum ad res, non tamen dicitur quod pluralitas rerum sit causa pluralitatis idearum : imo econverso pluralitas idearum causa est pluralitatis rerum, quoniam ex ideis causatur pluralitas naturarum. Divina namque essentia multis modis est imitabilis, et ideæ nil dicunt nisi divinam essentiam sub ratione imitabilis diversimode. Hæc Udalricus.

Qui consequenter ostendit, quæ habeant ideam in Deo : Ideæ, inquiens, sunt formæ practicæ secundum quas intellectus divinus creaturas produxit ac producit ; quumque irrationabiliter nil producat, oportet omnia creata habere ideas in Deo. Verumtamen in quibusdam propter eorum imperfectionem difficile est videre qualiter ideas habeant in Deo : quorum unum exsistit materia, quæ omnino intelligitur sine actu et forma, quum tamen idea sit formalis perfectio. Attamen quum idea sit species causæ efficientis, quam effectus imitatur secundum quod potest, et materia sit Dei effectus : ideirco ideam habet in Deo duplici ratione. Primo, secundum quod est essentia quædam distincta a forma ; et sic habet esse in potentia tantum, et imperfecte imitatur actum primum : propter quod aliqui dicunt quod imperfecte habet ideam. Secundo, quia est in composito essentiali compositione. Quemadmodum enim intellectus noster uno ac-

tu apprehendit tale compositum secundum omnia sua componentia in quantum unita sunt in una forma totius, sic idea est forma totius compositi secundum omnia quæ in ipso sunt, sicut etiam a Deo secundum hanc ideam producitur : et sic perfecte habet ideam in Deo, quia sic est in actu, et non secundum distinctam rationem a toto composito. Et quia materia esse reale habet in composito, et non sine forma, nisi secundum esse rationis, idea quoque quum sit forma practica, potius respicit esse rei quam rationem; hinc convenientius dicitur, quod materia habeat ideam ut est in composito. — Insuper, quamvis aliqui dicant privationem, quæ est unum de principiis naturalibus, nullo modo habere ideam in Deo; potius tamen tenendum est, quod imo habeat ideam etiam magis quam materia, quum privatio illa sit habitualis inchoatio formæ in materia, quæ est a prima causa inducta et causata in materia ipsa : quumque causa prima agat per ideam, necessario habet ideam in Deo perfectam secundum quod est essentia formæ, cujus proprie est idea; sed imperfecte habet ideam in quantum est tantum esse potentiale. Privatio autem in quantum est pura negatio habitus, non habet per se ideam in Deo, sed solum in suo opposito, quemadmodum septimo Metaphysicæ ait Philosophus, quod privationis et habitus una est species artis in intellectu. — Accidentia quoque habent ideas in Deo secundum quod sunt modi quidam essendi causati a prima causa per ideam agente. Imo in quantum accidens est essentia quædam a subjecto distincta, habet ideam aliam, ab idea subjecti distinctam. Hinc Plato posuit ideam felicitatis et similiter accidentium aliorum, prout primo Ethicorum dicit Philosophus. Verumtamen prosequendo dictum suum, non exposuit illud nisi de ideis substantiæ : propter quod Philosophus primo Metaphysicæ concludit adversus eum, quod debuerat etiam ideas accidentium ponere. — Amplius, non solum species sed individua quoque proprias habent ideas in Deo, ita quod in eo alia est ratio seu idea Joannis quam Petri : quia idea est forma operativa, et operatio versatur circa singularia, quæ sunt plura. Ideo forma artis sub diversis rationibus refertur ad ea, sicut et operatio Dei una in se, ratione horum plurium terminorum pluraliter designatur. Attamen quoniam naturæ specificæ a se invicem distinguuntur formaliter, individua autem materialiter tantum, ideo magis proprie est in Deo distinctio rationum seu idearum respectu diversarum specierum quam individuorum. — Ea demum quæ Deus non fecit neque facturus est, ideas non habent : quia idea est practica forma respectu effectus. Nihilo minus Deus cognoscit illa in omnipotentia sua et cognitione suæ essentiæ, quam cognoscit secundum omnem modum quo imitari potest a creaturis seu creabilibus : qui modi sunt potentia infiniti. — Hæc Udalricus : cujus positio concordat Alberto, sed a præinducta positione Henrici in multis dissentire videtur.

At vero Thomas circa hæc loquitur : Secundum B. Dionysium, idea vocatur similitudo ac ratio rei exsistens in Deo, secundum quod est productiva ipsius rei et prædeterminativa. Ideo unumquodque secundum quod se habet ad hoc quod producatur a Deo, ita se habet ad hoc quod sua idea consistat in eo. Effectus autem suam per se causam in aliquo imitatur : unde secundum id quo aliquid a Deo producitur, secundum hoc similitudinem habet in Deo, atque secundum hoc ideam habet in eo, et cognoscitur ab eodem. Quumque omnis res producatur a Deo, oportet omnium rerum ideas esse in ipso. — Quum igitur malum in quantum malum, nihil sit et privatio boni, ut cæcitas; ideo rei malæ idea in Deo est in quantum res est, non in quantum est mala, ipsumque malum seu malitia per oppositum bonum a Deo cognoscitur, a quo res privationi subjecta deficiens est. Hinc et materiæ primæ competit ideam habere eo modo

De Divin. nom. c. v.

quo competit sibi esse. (Cetera sicut in A verbis Udalrici). — Hæc Thomas in Scripto. Qui per omnia concordat in his Alberto et Udalrico, nisi quod dicit Platonem non posuisse ideas accidentium, cujus (sicut jam patuit) Udalricus dicit oppositum.

Additque Thomas : Quamvis relationes Dei ad creaturas, in creaturis fundentur realiter ; tamen secundum rationem et intellectum etiam sunt in Deo : intellectum dico non tantum humanum, sed et angelicum ac divinum. Ideo quamvis creaturæ ab æterno non fuerunt, tamen intellectus B divinus ab æterno fuit intelligens essentiam suam a creaturis diversimode imitabilem. Idcirco exstitit ab æterno pluralitas idearum in intellectu divino, non in natura aut essentia Dei. Non enim eodem modo est in Deo forma equi et vita : quoniam forma equi non est in Deo nisi sicut ratio intellecta ; sed vita ac ratio vitæ in Deo est non solum ut intellecta, sed etiam ut in natura Dei firmata.

Præterea, in prima parte Summæ, quintadecima quæstione, pulchre declarat quo- C

art. 2. modo sint plures ideæ : In quolibet (inquiens) effectu ultimus finis proprie est ab agente intentus : sicut ordo exercitus a duce. Optimum autem in rebus exsistens, est bonum ordinis universi, ut patet undecimo Metaphysicæ. Ordo igitur universi est proprie a Deo intentus, et non per accidens proveniens secundum successionem agentium, ut quidam dixerunt, dicentes quod Deus non produxit nisi primam intelligentiam per se, et alia secundario : secundum quem errorem Deus non habe- D ret ideam nisi primi causati. Sed quum ordo universi sit per se causatus et intentus a Deo, oportet quod habeat ideam ordinis universi. Ratio autem totius haberi non potest, nisi habeantur propriæ rationes partium ejus : quemadmodum ædificator rationem et similitudinem domus concipere non valeret, nisi in mente haberet rationem eorum ex quibus construitur. In mente ergo divina sunt rationes omnium partium universi.

Denique omnium quæ Deus cognoscit, art. 3. ideam habet in se. Et sicut Plato dixit ideam principium cognitionis rerum ac generationis earum, ita ad utrumque se habet prout in divina ponitur mente : atque in quantum est principium factionis rerum, potest vocari exemplar, et ad cognitionem pertinet practicam ; in quantum vero est cognoscendi principium, recte ratio appellatur, et potest etiam ad speculativam pertinere scientiam. Itaque ut exemplar, concernit ea quæ aliquo tempore fiunt a Deo ; sed in quantum ratio, concernit omnia quæ noscuntur a Deo, quamvis nunquam fiant, et respicit ea, quamvis speculative sciuntur. Eorum enim quæ nec fuerunt nec sunt nec erunt, Deus non habet practicam cognitionem, nisi virtualiter tantum : ideo respectu eorum non est idea in Deo in quantum idea significat exemplar, sed in quantum est ratio. — Genera quoque non possunt habere ideam aliam ab idea speciei, prout idea designat exemplar : quoniam genus nunquam fit nisi in aliqua specie. Similiter quoque est de accidentibus quæ inseparabiliter concomitantur substantiam, quia hæc simul fiunt cum subjecto. Accidentia quæ superveniunt subjecto, specialem habent ideam. Artifex enim per formam domus facit accidentia omnia quæ comitantur domum a sui principio ; sed ea quæ superveniunt domui jam factæ, sicut picturæ, facit per aliam formam. Porro individua, secundum Platonem, non habebant aliam quam speciei ideam : tum quia singularia individuantur per materiam, quam (ut aliqui dicunt) posuit increatam et concausam ideæ ; tum quia intentio naturæ sistit in speciebus, et particularia producit ut in eis species conserventur. Verum providentia Dei non solum ad species, sed ad individua etiam se extendit. — Hæc Thomas.

Contra quæ objici posset quantum ad id quod ait, ideo genera non habere aliam ideam ab idea specierum, quoniam genus nunquam fit nisi in aliqua specie. Nam et

species nunquam fit nisi in aliquo individuo (esse enim et fieri, generari et corrumpi, sunt suppositorum, non universalium): sicque sequi videretur, quod species non haberet ideam aliam a suppositorum ideis.

Insuper Petrus circa hæc multa conscribit quæ pro magna parte sententialiter exstant præhabita; et quærit, in quo est ista pluralitas idealium rationum. Ad quod respondet : Modi imitandi considerari possunt tripliciter. Primo, ut absolute sunt in natura divina imitabili : et ita nullatenus B distinguuntur. Secundo, ut sunt in rebus : et ita realiter differunt in rebus quæ sunt. Tertio, ut sunt in intellectu accipiente per modum exemplaris in comparatione ad modos rei futuros : sicque differunt ratione; et ita apprehenduntur non solum ab intellectu humano ex tempore, vel angelico ex ævo, sed etiam ab intellectu divino ab æterno : ideo non sunt cassi et vani, quia fundantur super perfectionem immensam divinæ naturæ multiformiter imitabilis. — Porro idea in Deo perfecta C est : quam aliqua perfecte in suo genere imitantur, aliqua imperfecte. Ideo ex parte Dei omnis idea perfecta est, perfectissime repræsentans etiam entia imperfecta; sed ex parte creaturarum, quædam perfectius, quædam minus perfecte dicuntur habere ideam in Deo. (Cetera ut supra in Thoma.) Hæc Petrus.

Præhabitis autem secundum Thomam et Albertum non obviat quod in epistola ad Nebridium loquitur Augustinus : Dico quidem quod ad hominem pertinet, hominis D tantum, non tuam vel meam esse rationem in Deo. Ex quibus verbis quidam concludunt, quod species specialissimæ, non individua, habeant in Deo ideam. Quod non sequitur, quia Augustinus hoc dicit de ideis quantum ad rerum productionem in generali. Nam Augustinus addit ibidem : Dico quantum ad hominem faciendum, unam tantum in Deo esse hominis rationem; quantum vero ad ordinem temporis, varias hominum rationes

A in illa sinceritate vivere. Et his Petrus concordat.

Richardus quoque satis concordare videtur jam dictis, inter cetera dicens : Pluralitas idearum in Deo est per hoc quod divinus intellectus intelligit suam essentiam ut diversarum creaturarum repræsentativam, et ut ab eis imitabilem. Singularium vero quidam dicunt non esse ideas in Deo, quia per ideam speciei satis noscuntur. Sed hoc non videtur : quoniam sicut jam dictum est, pluralitas idearum in Deo est ex hoc quod intellectus divinus intelligit suam essentiam ut diversarum creaturarum repræsentativam, et ut imitatam vel imitandam ab eis. Quum ergo Deus intelligat suam essentiam non tantum ut specierum sed etiam ut individuorum repræsentativam, et imitatam seu imitandam ab eis, sequitur quod in Deo non solum sit pluralitas idearum correspondens pluralitati specierum, sed etiam sit ibi pluralitas idearum secundum pluralitatem individuorum factorum, et quæ fiunt, ac faciendorum. Ideæ quoque non solum sunt rerum exsistentium per se, sed etiam cujuslibet creaturæ, quæcunque sit illa. Unde ideæ non tantum sunt rerum quæ dicuntur creari, sed etiam quæ dicuntur concreari. Hæc Richardus. — Concordat Bonaventura quantum ad hoc, quod in Deo sunt non specierum dumtaxat sed individuorum quoque ideæ.

Postremo præhabitis concordat Ægidius pro parte majori. Aliqua tamen scribit quæ ab inductis videntur aliqualiter dissonare, dicendo quod etiam privationes et mala habent aliquo modo ideam in Deo : ideam quidem, non cum qua concordent, sed a qua discordant. Sed quum de ratione ideæ sit quod sit similitudo ejus cujus est idea, et quid imitabile ab ideato, videtur implicare et se ipsum destruere, quod aliquid habeat ideam non cum qua concordet. — Dicit quoque singularia et accidentia et materiam primam habere in Deo ideas : quod juxta præhabita potest teneri. Et addit, quod etiam Chimæra et hir-

cocervus et consimilia habent ideam, quia A licet non sint entia in rerum natura, non tamen de ratione eorum est privatio entis : ideo imaginabilia sunt, et habent ideam. Contra hoc objici potest, quia ut fertur communiter, Chimæra et hircocervus designant composita ex incomponibilibus, id est ex his quæ impossibile est componi seu in eodem consistere. Imaginatio quoque est impossibilium; de ratione autem ideæ est quod sit similitudo rei factibilis.

Insuper ait : Oportet nos videre quomodo ad cognitionem habeat se idea. Ad quod B aliqui dicunt, quod idea non est quo quis intelligit, sed solum habet rationem rei intellectæ. — Quocirca sciendum, quod S. Thomas hoc dicit in prima parte Summæ, quæstione quintadecima. Contra quod
art. 2. Ægidius objicit : Quum divina essentia dicatur rei idea prout imitabilis est ab ea, et ita sit similitudo rei creatæ, et Deus cognoscat creata per similitudines eorumdem in ipso; idcirco negare simpliciter quod idea sit id quo Deus intelligit, non sapit sanam doctrinam. Et addit Ægidius : C Id quo cognoscens cognoscit, dupliciter accipi potest : primo, per comparationem ad cognitionis actum; secundo, per respectum ad cognitum. Primo modo idea non est quo Deus cognoscit, sed modo secundo, quia idea similitudo est cogniti. Hæc Ægidius.

Porro Thomas sic scribit loco prætacto : Quomodo pluralitas idearum divinæ simplicitati non deroget, facile est videre, si quis consideret ideam operati esse in mente operantis sicut quod intelligitur, non D sicut species qua intelligitur, quæ est forma faciens intellectum in actu. Forma enim domus in mente artificis, est aliquid ab eo intellectum, ad cujus similitudinem domum in materia format. Non est autem contra simplicitatem divini intellectus quod multa intelligat; sed contra simplicitatem ipsius esset, si intellectus ejus per plures species formaretur. Hæc Thomas. — Videtur autem in hac parte positio illa Ægidii verior esse.

Denique, quum Thomas sæpius fateatur, quod omnis cognitio fiat per similitudinem cogniti exsistentem in cognoscente, ad quod etiam Dionysium sanctum allegat, fatendum censetur quod in Deo intelligente est aliquid per modum speciei intelligibilis se habens, quod sit similitudo rei intellectæ, per quod seu quo Deus intelligit : et ita ponuntur in Deo plures species intelligibiles per comparationem ad intellecta, non quod species illæ realiter a Deo intelligente aut a se invicem distinguantur; nec realiter nec accidentaliter per inhæsionem informant aut actuant intellectum divinum, quum sint ipsemet intellectus divinus et Deus, in quo realiter idem sunt agens et actio, virtus activa, objectum et forma qua agit, et generaliter quod et quo. Nec talis pluralitas specierum intelligibilium plus repugnat simplicitati divinæ, quam pluralitas idearum, quum species illæ dicantur per relationem ad intellecta, sicut ideæ ad ideata. Si vero idea idcirco non est dicenda species qua Deus intelligit, quoniam non est forma realiter faciens intellectum divinum in actu, nec inhærenter ipsum informans, sequitur quod non sit in Deo ponenda species qua intelligit, quum intellectus divinus sit purus actus, in quo nec actuatio nec inhærentia esse valet. — Quod etiam Thomas ait, formam domus in mente artificis esse quid intellectum ab ipso artifice, si sic intelligatur, quod non sit species qua intelligit artifex, non videtur idonee dictum. Nihilo minus per reflexionem intellectus super se ipsum et super ea quæ in ipso sunt, potest forma illa esse quid intellectum, quemadmodum cetera quoque quæ in intellectu consistunt.

Denique si sanctus Doctor dicere intendebat, quod idea idcirco dicitur in Deo id quod intelligitur, non species qua intelligitur, quia idea realiter idem est cum divina essentia, quæ est primum et proprium divini intellectus objectum, et non est species aliunde accepta, informans et

actuans : sic verificaretur quod scripsit; et etiam quia ipsæ ideæ vere et objectaliter intelliguntur a Deo. Et forsan hoc dicere intendebat, quia exponendo verba sua, subjunxit : Plures ideæ sunt in mente divina ut intellectæ ab ea, quoniam Deus cognoscit suam essentiam secundum omnem modum quo cognoscibilis est : est autem cognoscibilis non solum prout est in se, sed etiam prout est participabilis et imitabilis a creaturis, etc. — Itaque reor dicendum, quod quamvis divina essentia secundum se sit objectum intellectus divini, ipsa tamen apprehensa ut imitabilis a creatura, vocatur idea et similitudo creaturæ, et species qua Deus intelligit rem creatam. Nam et Thomas alibi scribit, quod etiam in patria divina essentia unitur intellectui Beatorum vice et loco intelligibilis speciei, ita quod in beatifica visione est quod videtur et quo videtur, seu objectum et species.

Ad argumenta vero patet ex dictis solutio. Distinctio etenim rationis hoc agit, quod dicuntur plures ideæ, quamvis sit una essentia; non tamen est idearum realis distinctio. — Ad secundum jam patuit qualiter ab æterno fuit in divino intellectu consideratio idearum per comparationem ad ideata simplici prorsus intuitu.

QUÆSTIO III

Quæritur consequenter, An in Deo sint infinitæ ideæ, vel saltem infinitæ exemplares rationes aut similitudines rerum.

Videtur quod sic. Primo, quia divina essentia tam infinitæ perfectionis est in se ipsa, quod infinitis modis imitabilis participabilisque consistit; omnipotentia quoque Dei tam vere est illimitata, quod omni effectu numerabili assignato potest in infinitum plures producere. — Secundo, infinitæ sunt species numerorum. Deus quoque infinita uno intuitu apprehendit quæ nunquam erunt, et omnium horum ideas aut rationes vel species apud se habet, et intra se conspicit. — Tertio, Augustinus undecimo de Civitate Dei testatur : Una est sapientia Dei, in qua infiniti sunt thesauri omnium intelligibilium, in quibus sunt omnes invisibiles atque incommutabiles rationes etiam visibilium rerum.

In contrarium est, quia secundum Augustinum super Joannem et libro de Civitate Dei ac alibi, quidquid comprehenditur et perfecte scitur, intelligentis cognitione finitur. Ergo in scientia Dei finitum est quidquid cognoscit : sicque pluralitas idearum et rationum in Deo finita est. — Præterea, sicut in libro Sapientiæ fertur, Deus in numero, pondere ac mensura disposuit universa. Ergo in dispositione sua æterna non sunt sine numero certo ideæ ac rationes. — Rursus, sapientis est ordinare : ergo ordinatio, non confusio, est in ideis. Ubi autem ordinatio, ibi et ordo; et ubi ordo, ibi primum ac ultimum, ibi et finitas. *Sap.* XI, 21.

Ad hoc Bonaventura respondet : Sicut in Psalmo cantatur, sapientiæ Dei non est numerus : idcirco nec finis; ac per hoc non est numerus rationum per quas sapientia divina cognoscit : ideo innumerabiles sunt, et non in numero finito, sed infinito, attamen ipsi Deo finito, qui et se ipsum perfecte et plene comprehendit. Nec sequitur, Hoc æquatur infinito, ergo finitum est. Imo oppositum sequitur. Idcirco nec sequitur, Rationes illæ sunt Deo finitæ, ergo simpliciter sunt finitæ. Deus enim infinita quæ nunquam erunt, intelligit comprehensive. Verum rationes illæ omni menti creatæ ac finitæ sunt incomprehensibiles et infinitæ. — Amplius, quia ideæ et rationes istæ divinæ ac sempiternæ non distinguuntur realiter, idcirco earum infinitas non privat distinctionem et ordinem, nec confusionem inducit, sed dicit immensitatem veritatis divinæ in cognoscendo, repræsentando et exprimendo *Ps.* CXLVI, 5.

omne quod Deo possibile est. Hæc Bonaventura. A

Concordat Richardus : In Deo, inquiens, sunt ideæ infinitorum, extendendo nomen ideæ ad rationes cognoscitivas. Divina namque essentia est infinita infinitæ perfectionis, et quæ positionem includit : ideo infinitis modis imitabilis est. Hinc et intelligit se infinitis modis imitabilem, atque distincte omnes modos quibus imitabilis est ex sua perfectione. Divina vero essentia ut imitabilis intellecta, vocatur idea : ergo sunt infinitæ ideæ et infinitæ B rationes idearum in Deo. Hæc Richardus. Idem tenet Ægidius, quamvis hoc loco quæstionem istam non moveat.

Porro Thomas videtur sentire, quod in Deo non sint infinitæ ideæ secundum quod idea dicit rationem cognoscitivam simul et operativam, quoniam Deus nunquam produxit neque producet infinita.

Unde et Richardus hic addit : Quamvis aliqui magni * æstiment non esse in Deo ideas infinitorum secundum quod dicunt rationes cognoscitivas et operativas simul, C videtur tamen aliis probabiliter contrarium : tum propter motivum jam tactum; tum quia ideæ singularium sunt in Deo, in quo non est unquam aliqua idea de novo; sed et in Beatis erunt alternatio, variatio, successio et multiplicatio cogitationum aliarumque actionum absque fine, et forsan similiter in damnatis. Ex his arguitur ita : Aut in Deo sunt ideæ finitæ in aliquo numero determinato, aut finitæ non tamen in aliquo numero determinato, aut infinitæ in actu permixto potentiæ, aut D infinitæ in actu puro. Non primo modo : quia tunc esset aliquid futurum cujus non esset in Deo idea, quia singularium futurorum non est aliquis numerus determinatus, imo omnem talem numerum in processu excedent. Nec dici potest, quod ideæ sint in Deo in aliquo numero finito indeterminato : quoniam ea quæ sunt in numero finito indeterminato ita se habent, quod ibi aliquid est in actu et aliquid futurum; sed in Deo non est aliqua idea futura. Nec potest dici, quod sint in numero infinito in actu permixto potentiæ : quia hoc locum non habet nisi ubi et in quo aliquid est futurum; in Deo autem nunquam erit idea quæ modo in eo non est. Restat ergo quod in Deo sunt infinitæ ideæ in actu puro. — Ex quibus concluditur, quod quum Deus cognoscat notitia simplicis intelligentiæ omnia quorum habet rationes cognoscitivas, atque cognitione visionis cognoscat omnia quorum habet rationes cognoscitivas simul et operativas, quod Deus noscat infinita bona quæ nunquam erunt, cognitione simplicis intelligentiæ, quæ est non tantum respectu factorum et futurorum, sed et fieri possibilium et non fient; itemque, quod cognoscat infinita bona scientia visionis (quæ non est nisi respectu factorum et futurorum), eo quod omnia quæ futura sunt in actu permixto potentiæ, Deus jam videt in actu. Ex quibus soluta est quæstio qua quæritur, utrum Deus cognoscat bona infinita. Ex quo ulterius patet, quid sit respondendum ad quæstionem qua quæritur, an Deus cognoscat mala infinita. Hæc Richardus.

* *alias* magis

Verum de his aliter sentire videtur Henricus, quia quinto Quodlibeto quærit, An sit ponere infinitatem idearum aut cognitorum in Deo. Ut enim jam patuit, ipse affirmat individua et species numerorum ac alia multa non habere proprias ideas in Deo. Itaque respondens sic ait : Alia est difficultas quæstionis hujus ex parte idearum, et ex parte cognitorum : quia idea dicit respectum ad essentias rerum, ita quod infinitas idearum necessario ponit infinitatem essentiarum creaturæ secundum speciem; quumque unaquæque species habeat suum determinatum gradum perfectionis, infinitas idearum ponit infinitos gradus perfectionum infinitarum essentiarum specie differentium. Cognitio autem infinitorum in Deo potest attendi quoad ea quæ sunt de divina essentia, ut est infinitas rationum attributalium, si forte sit in Deo; vel quoad ea quæ sunt

Cf. p. 407, D et s.

extra eum : et hoc, vel quoad differentia A specie, in quo cursu eodem currunt infinitas idearum atque infinitas cognitorum, nisi forte quoad species numerorum; vel quoad differentiam numerorum, ubi forte potest esse infinitas cognitorum, quia individua proprias ideas non habent in Deo. Quantum ergo ad istam pertinet quæstionem, videndum est an possibile sit esse essentias creaturarum infinitas sese excedentes secundum gradus perfectionis specificæ : quia si sic, ponendæ sunt infinitæ ideæ in Deo, quum esse rerum quiddita- B tivum non dependeat a tempore, sed sit in æternitate per rationem exemplarem quam habet in Deo æterno, præsertim quum in æternis non differat esse et posse; sin autem, nequaquam.

Dependet igitur propositæ quæstionis solutio ab alterius quæstionis dissolutione, videlicet, an possibile sit in natura et essentia creaturæ ponere quod alia aliam possit excedere secundum gradus perfectionum, imitando divinam essentiam in infinitum. Porro quid de hac quæstione C sit sentiendum, obscurum et multum remotum est a nobis propter incomprehensibilitatem infinitatis. Attamen certum est nobis in hac quæstione, quantum ad ideas et essentias rerum secundum speciem, quod processus ille secundum gradus perfectionis, secundum magis et minus imitando divinam et increatam perfectionem in infinitum, est per additionem ad formam, quia perfectio est a forma : sicque gradus superior in imitando, est a forma perfectiori. Si ergo processus ille progredi D posset in infinitum in forma, ergo per appositionem perfectionis procedere potest augmentum simpliciter et absolute in infinitum (sicut divisio in quantitate secundum materiam, per divisionem procedere potest in infinitum) : quod est contra Philosophum tertio Physicorum, capitulo de infinito. Multiplicatio demum specierum secundum gradus perfectionis, est per formam, sicut est augmentum in magnitudine corporali : in qua, secundum Philosophum, non potest augmentum procedere in infinitum, propter naturam formæ; alias sequeretur posse esse corpus infinitum. Nec est (ut videtur) in hoc differentia inter magnitudinem molis et magnitudinem perfectionis : præsertim quum magnitudo perfectionis sit specierum essentialiter ad invicem ordinatarum, tanquam principalium partium universi, quæ essentialem inter se ordinem habent; in essentialiter autem coordinatis non potest esse processus in infinitum, sumendo unum post aliud vel ante aliud, sed est ibi primum et ultimum : similiter in habentibus situm. In substantiis etiam separatis, secundum doctrinam Sanctorum, est essentialis ordo in influendo atque movendo per illuminationes. Si ergo aliquid valet doctrina Philosophi, impossibile est ponere talem infinitatem in speciebus universi in actu : quare nec in potentia, quia in hoc nulla accidit differentia; quia in hoc non differunt esse et posse, quoniam universum in suis speciebus perfectum est. Propter quod quæcumque possibile est esse in essentialiter coordinatis, necesse est illa esse in actu. — Hinc non video quod essentiæ creatæ imitari queant divinam perfectionem secundum magis et minus in infinitum, nisi una earum ponatur infinitæ perfectionis : quoniam licet procedendo continue ab una in alteram, nunquam sit devenire ad aliquam infinitam, necesse tamen esset ponere, quod possibilitas in forma creata esset ad perfectionem infinitam, ut videtur secundum dicta Philosophi : quia si non est, tunc esset devenire ad aliquam ultra quam non posset perfectior esse; sicque non esset imitatio divinæ perfectionis secundum gradus perfectionis in infinitum. Et si esset ad hoc possibilitas, esset et actualitas : quoniam plures essentiæ rerum esse non valent quam sunt secundum ideas suas in Deo. Et ita oportet hic sumere infinitatem, non sicut in successivis, sed sicut in permanentibus.

Itaque juxta hunc modum si quis vellet

sequi viam naturalis rationis, secundum A doctrinam Philosophi diceret, quod in Deo non sit infinitas idearum, et quod Deus non habet scientiam infinitarum essentiarum specie differentium : et hoc, non propter aliquam imperfectionem impotentiamve in ipso, sed propter impossibilitatem ex parte rei. Quumque arguitur, quod Deus ratione suæ infinitæ perfectionis imitabilis est a creaturis secundum gradus infinitos : respondetur, quod Deus quantum est ex parte sui, est taliter imitabilis, sed creatura non est capax nisi secundum B gradus finitos; vel quod Deus non est imitabilis nisi in quantum creatura nata est ipsum imitari. — Conformiter respondendum est de infinitate cognitorum ad intra : quia si est ponere infinitas rationes et perfectiones attributales in Deo quæ nec habent nec possunt habere aliquid eis correspondens in creaturis, sic fateri oportet, quod omnium talium, utpote infinitarum rationum eorum quæ ad ipsum intra se pertinent, habet notitiam. Si autem non sit ponere aliqua hujusmodi numero C infinita in eo, non habet sic infinitorum scientiam : quod tamen suæ non derogaret infinitati aut perfectioni, quia sub ratione cujuslibet unius attributi tantam habet infinitatem essentiæ, quantam sub infinitis.

Quantum ergo ad infinitatem idearum in Deo et cognitorum ab eo circa essentias creaturarum, non video quomodo possit in Deo poni infinitas : quod tamen propter rei profunditatem ejusque elongationem a nostro intellectu, negare non audeo; D nec contrarium assero, sed studiosorum ingénia ad tam abditorum moderatam investigationem solummodo excito. — Præterea non video quin in Deo possit poni infinitas attributalium perfectionum, quoniam dicunt perfectionem et dignitatem simpliciter absque omni comparatione ad creaturas, et non possunt tot quæ sunt perfectionis attribui Deo, quin plura competant ei propter suæ perfectionis omnimodam illimitationem. Ideo ponere rationes hujusmodi attributales infinitas in Deo, in nullo derogat ejus perfectioni, sed convenit multum, ita etiam quod aliquæ tales rationes sint ita profundæ et elevatæ, quod nec aliqui supremi spiritus creati ipsas possint attingere, et quod etiam nihil possint habere in creatura ipsis correspondens, quemadmodum habent bonitas, sapientia, etc. De quo propter altitudinem rei nihil asserere audeo, nec pro nec contra. — Hæc Henricus.

Qui consequenter multa scribit de ista materia, et qualiter Deus cognoscat infinita, tam exsistentia successive quam nunquam exsistentia (de qua re infra dicetur, quum de scientia Dei tractabitur); qualiter etiam in speciebus numerorum possit esse processus in infinitum, quia additio in illis est ex parte materiæ; non autem in essentiis specificis creaturarum, quia additio in illis est secundum formam, hoc est per essentialem perfectionem majorem. — Insuper, quamvis sicut præhabitum est, Quodlibeto septimo dicat Henricus, specierum dumtaxat specialissimarum et *Cf.* p. 407, D et s. non individuorum ideas esse ponendas in Deo, attamen prima quæstione Quodlibeti secundi videtur aliter respondere, inter cetera dicens, quod sicut essentia specifica potest considerari dupliciter, primo secundum se, secundo prout est multiplicata in suis suppositis, et primo modo convenit ei unitas, secundo modo multiplicatio; ita idea potest dupliciter considerari. Primo, ut est similitudo essentiæ speciei creatæ simpliciter et absolute secundum se : et ita idea est una. Alio modo, ut est similitudo essentiæ relatæ ad supposita seu participatæ ab illis : et ita est plures respectu plurium suppositorum, quia juxta diversitatem eorum ad quæ refertur, habet pluralitatem. Istud prolixe prosequitur et declarat ibidem, probans quod sit de mente Augustini in epistola ad Nebridium, a quo interrogatus fuerat Augustinus, an sit eadem in Deo idea speciei individuorum : quam quæstionem Augustinus reputavit valde difficilem.

Nunc ad objecta in principio facta est A respondendum, quia secundum diversitatem prætactarum opinionum, ad ea respondendum diversimode esset : imo soluta sunt. Sed quia major pars doctorum concedit infinitas ideas, vel saltem rationes, species aut similitudines creaturarum aut creabilium, vel futurarum individualium actionum, passionum seu rerum, esse in Deo; dicendum ad primum in oppositum (quod tamen ex verbis Bonaventuræ solutum est), quod Richardus sic solvit : Quidquid comprehenditur, comprehendentis cognitione finitur, id est, ita perfecte capitur ac si comprehenderetur, et sicut capitur quod finitum est a sciente : et dicitur comprehensione finiri, quoniam nihil ipsius effugit comprehendentis notitiam. — Ad secundum, quod Deus asseritur omnia in numero, pondere et mensura (*Sap.* XI, 21.) constituisse, non quod sit finis aut numerus rationum suæ dispositionis, nisi modo jam tacto, sed quia effectus suos decrevit et voluit in certo producere numero, quantum ad se et quantum ad species rerum; C vel ita, quod nunquam pertingitur ad infinitum in numero actu. — Ad tertium paulo post patebit in speciali quæstione responsio.

QUÆSTIO IV

PRæterea quæri potest, An sicut in Deo ponuntur plures ideæ, sic in eo ponenda sint plura exemplaria. D

Videtur quod sic. Primo, quia exemplar dicit respectum ad exemplatum, sicut idea ad ideatum. — Secundo, quia in Deo ponuntur plures rationes, species et similitudines rerum, ergo et exemplaria plura.

Ad hoc Thomas de Argentina et alii quidam respondent : Idea designat causam efficientem effectui sui conformem, exemplar causam formalem, ratio causam finalem : quoniam Deus est universorum causale principium a quo sunt, et exemplaris forma ad cujus imitationem facta sunt et consistunt, causa quoque ratioque finalis propter quam sunt et ad quam finaliter tendunt. Hæc tria ita inter se distinguuntur, quod exemplar est unum tantum : quia exemplar connotat causalitatem; causata vero in causa sunt unum. Rationes vero et ideæ sunt plures, quia respectu rerum dicuntur. Ideæ quoque connotant cognitionem; cognoscibilia autem distinguuntur in cognoscente. Rationes etiam plures vocantur, quoniam singula propriis B rationibus sunt formata. Alii quidam aliam reddunt causam cur non dicantur plura exemplaria esse in Deo sicut plures ideæ : quia (ut dicunt) exemplar dicitur quasi collective tota ratio exemplaris et idealis cunctorum effectuum, sicut in sigillo sunt multæ figuræ et protractiones, quæ omnia simul sumpta vocantur una forma sigilli.

Verum his obviare videtur, quod divinus Dionysius quinto capitulo libri de Divinis nominibus pluries (imo hinc inde frequenter) testatur exemplaria rerum esse in Deo. Sed hæc per diversam nominis hujus, exemplar, acceptionem faciliter concordantur, quod a diversis diversimode sumitur : quod et supra in verbis Thomæ et Bonaventuræ aliter sumptum est quam nunc. Hic ergo non est immorandum. Albertus quoque dicit in Deo exemplaria rerum esse.

Amplius Bonaventura quærit hic, An inter ideas sit ordo aut ordinatio.

Videtur quod sic, quia alias videretur in Deo confusio. Item, in creaturis est ordo exemplatus : ergo in Creatore est ordo exemplaris, id est sapientialis et ordinata ratio atque idea ordinis in rebus digesti. — In contrarium est, quia ubi ordo, ibi prius et posterius, quæ non exsistunt in Deo.

Ad hoc respondet : In ideis et rationibus cognoscendi non est ordo, quia nec ordo dignitatis, neque originis, nec prioritatis. Non enim una est nobilior aut dignior

alia, quum quælibet sit divina essentia; nec realem habent relationem ad ideatum; nec una est causa alterius, nec prior quam alia, quum Deus omnia simul uno simplicissimo actu cognoscat. In ideis quoque consistit infinitas, non igitur ordo. Tamen ideæ ordinem quemdam seu respectum et habitudinem habent ad ideata, non ad invicem : ordo autem dicit non solum respectum, sed etiam habitudinem mutuam. Excluso vero respectu ad ideata ab ipsa idea, non essent in Deo plures ideæ : idcirco non habent ordinem inter se. Et quamvis homo sit nobilior equo, non tamen idea hominis in Deo, est nobilior equi idea. Similitudo namque ex comparatione ad id cujus est similitudo, distinguitur, non dignificatur, nisi ab illo aliquid sumat aut sortiatur.

Ad primum igitur respondendum, quod nec confusio nec inordinatio est inter ideas : quia confusio et inordinatio proprie capiuntur privative, videlicet pro carentia ordinationis seu ordinis ubi ex natura aut proprietate rei debet esse ordo; et ita non est in divinis, ubi nihil prius aut posterius, nihil majus aut minus. — Ad secundum, quod utique ratio ordinis exemplariter est in Deo, quoniam ordo rerum fluit a Deo; non tamen idea seu ratio illa in Deo est proprie ordinata seu ordinem habens quoad se, quum tota sit simul et simplex ac independens : nisi dicatur ordinata quoniam inconfusa nec inordinata. Quemadmodum et ideæ in Deo non sunt albæ aut coloratæ, aut magnæ vel parvæ, quamvis per eas cognoscuntur res coloratæ, et magnæ ac parvæ; sic non sunt inter se ordinatæ, quamvis per eas Deus cognoscat et faciat omnia ordinata. — Hæc Bonaventura.

Postremo Richardus hic sciscitatur, Utrum in Deo sit distinctio inter ideas et attributa.

Ad quod respondet : Superexcellentiæ perfectionum entium creatorum et creandorum possibiliumque creari, in Deo sunt A et vocantur perfectiones, ac rationes cognoscitivæ, ac primæ entium mensuræ, et quædam earum vocantur ideæ, quædam attributa; tamen sub alia ratione : quia perfectiones dicuntur, in quantum eis nihil deest de nobilitate essendi. Quemadmodum enim perfectio in genere nuncupatur cui nil deest de nobilitate ad genus illud spectante, ita perfectio simpliciter dicitur cui nil deest de nobilitate essendi, absolute simpliciterque loquendo. Dicuntur quoque rationes cognoscitivæ, in quan- B tum sunt Deo ratio cognoscendi entia jam præfata secundum id quod sunt. Sunt primæ eorum mensuræ, in quantum Deus certitudinaliter noscit per eas gradum entitatis in quolibet ente.

Harum demum superexcellentiarum illæ dumtaxat sunt ideæ, quæ sunt respectu bonorum factorum aut faciendorum. Omnia quoque attributa sunt perfectiones, non econverso. Attributa quippe sunt superexcellentiæ perfectionum circumstantium rei naturam, quarum quamlibet me- C lius est habere simpliciter per modum rei intrinsecæ quam non habere, in divina exsistentes essentia, ut sapientia et potentia. Hinc superexcellentiæ perfectionum quæ sunt de essentia substantiæ, non sunt attributa : unde nec essentiam Dei dicimus attributum, sed fundamentum attributorum. Perfectiones etiam quæ attributa dicuntur, alia et alia ratione vocantur perfectiones et attributa : quia dicuntur perfectiones, quoniam nihil eis deest de nobilitate essendi simpliciter ; D attributa vero, in quantum divinæ attribuuntur essentiæ, quia absolute prædicabilia de eadem.

Itaque attributa et ideæ differunt in hoc, quod quædam superexcellentiæ perfectionum sunt ideæ, quæ non sunt attributa, ut superexcellentia perfectionum asininitatis et leoninitatis. Superexcellentiæ vero perfectionum quæ sunt attributa, dicuntur attributa ratione jam dicta, imo superius magis expressa. Ideæ quoque dicunt respectum in divina essentia

secundum rationem ad ideata, non attributa, nisi forte ex consequenti. — Hæc Richardus.

Ultra proponuntur hic quæstiones de cognitione et scientia Dei, et qualiter omnia dicantur esse in Deo. De quibus quæstionibus jam dicta sunt multa, videlicet : *Cf.* dist. XXXV, q. 1, etc. qualiter Deus cuncta positiva etiam singularia distinctissime ac perfectissime noscit, et qualiter sciat mala, et privationes atque negationes ; quemadmodum etiam omnia sint in Deo sicut causatum in sua causa, et sicut cognitum in cognoscente, et sicut media in ultimo fine, atque ut conservatum in causa conservante, et sicut exemplatum in causa exemplari idealiter producente. De his autem jam aliqua addam.

Itaque de hoc scribit Thomas : Commentator undecimo Metaphysicæ videtur expresse a Deo negare particularium cognitionem, nisi in quantum sunt entia. Avicenna vero et Algazel dicunt, quod Deus cognoscit singularia universaliter : quod per exemplum ita exponunt. Si quis sciret omnes distantias orbium ac planetarum et tempus motuum eorumdem, ipse prævideret omnem eclipsim quæ posset contingere : non tamen sciret hanc eclipsim in quantum est hæc eclipsis, nisi per aliquid a sensu acceptum ; sed sciret eclipsim cras futuram universaliter, hoc est secundum suas causas universales. Sic dicunt, quod quum omnes causæ reducantur in Deum sicut in primam causam, ipse cognoscendo se, cognoscit omnes causas secundas, quas cognoscendo, cognoscit omne causatum ex illis, non tamen nisi universaliter : ita quod secundum eos, determinatio illa sumatur ex parte cogniti, et non solum ex parte cognoscentis ; quia si solum ex parte cognoscentis illa determinatio acciperetur, verum indubitanter esset quod Deus particularia non particulari scientia cognoscit. Cognoscit tamen particularia secundum particularitatem ipsorum. Hinc illa opinio insufficiens est, quia secundum eam, Deus non cognosceret naturam, proprietatem et omnem accidentalem dispositionem singularium rerum distincte. — Hinc alii, ut Rabbi Moyses, posuerunt quod Deus scit singularia perfectissime ; et omnia in contrarium objecta solvunt, dicendo quod scientia Dei est æquivoca scientiæ nostræ : propterea per conditiones scientiæ nostræ nihil arguere possumus de scientia Dei. Imo sicut esse Dei, ita et scientia ejus penitus nobis incomprehensibilis est. Quod Rabbi Moyses probat per illud Isaiæ : Sicut exaltantur *Is.* LV, 9. cœli a terra, sic exaltatæ sunt cogitationes meæ a cogitationibus vestris. Et quamvis istud sit verum, oportet tamen plus aliquid addere : quia scientia nostra non est penitus æquivoca scientiæ Dei, sed illam aliqualiter imitatur, et per eam aliquo modo devenimus in scientiam Dei.

Dicendum est ergo, juxta doctrinam S. Dionysii septimo capitulo de Divinis nominibus, quod quum Deus cognoscat res per suam essentiam, quæ causa est rerum, eodem modo cognoscit res, quo modo præstitit eis esse : ideo si aliquid est in rebus incognitum Deo, id non est operatum nec causatum ab eo. — Hinc difficultas in hac materia contingebat philosophis propter duo. Primo, quoniam quidam eorum non posuerunt Deum operari in omnibus rebus immediate. Secundo, quoniam quidam ex ipsis posuerunt materiam non esse a Deo productam, sed ipsum solummodo agere formas imprimendo materiæ : quumque materia sit individuationis principium, non invenerunt qualiter Deus singularia sciat distincte. Sed quia nos ponimus Deum immediate operari in omnibus rebus, materiam quoque esse ab eo, fatemur eum per suam essentiam cuncta distincte cognoscere, materialia atque formalia et accidentalia omnia : velut si ædificator per artem suam posset totam producere domum, per eamdem artem suam cognoscere posset domum istam et illam a se productam aut producibilem ; sed quia per artem suam

non inducit nisi formam, idcirco per artem suam non potest agnoscere domum istam et illam, nisi per aliquid acceptum a sensibus. A

p. 382 C; 412 D'. Insuper, sicut præhabitum est, mala cognoscit Deus per habitum eis oppositum circa idem. Nescire autem dupliciter dicitur. Primo, metaphorice, id est per modum nescientis se habere : et sic reprobare Dei, est suum nescire, sicut dum impios excludit a gloria, atque ad se pertinere hos negat. (*Luc.* XIII, 25, 27.) Secundo, scire proprie dicitur notitiam rei habere ; et nescire, notitia rei carere : et sic Deus scit omnia bona et mala cognoscendo suam essentiam, quemadmodum tenebræ cognoscuntur per lucis notitiam, ut B. Dionysius loquitur septimo capitulo de Divinis nominibus. Sciendum vero, quod privatio non cognoscitur nisi per oppositum habitum ; habitui autem non opponitur privatio, nisi circa idem subjectum considerata : quumque lucem divinæ essentiæ impossibile sit deficere, non opponitur sibi privatio aliqua. Malum ergo non opponitur bono prout bonum est in Deo, nisi forsan secundum generalem boni rationem ; sed opponitur determinato bono creaturæ, cui potest misceri privatio seu defectus. Unde per hoc quod Deus cognoscit essentiam suam, cognoscit ea quæ ab ipso sunt, et per ea cognoscit defectus eorum. Si autem non cognosceret nisi essentiam suam, quum suæ essentiæ non admisceatur nec opponatur malum, non cognosceret malum nisi in communi. — Hæc Thomas in Scripto.

Concordat Petrus aliique communiter. Et de his plenius scribit Thomas in prima parte Summæ, quæstione quartadecima, (art. 10.) et in Summa contra gentiles, primo libro per multa capitula. Denique Henricus Quodlibeto quinto, atque in Summa sua, pulchre declarat, quod quidquid est in Dei omnipotentia et in passiva potentia creaturæ, perfecte et plene a Deo cognoscitur ; nec aliter suam omnipotentiam plene cognosceret, nisi agnosceret omnia ad quæ se extendit.

QUÆSTIO V

Nunc quæritur, **An omnia sint in Deo.**

Videtur quod non. Primo, quoniam quidquid est in Deo, est ipse Deus : sed omnia non sunt Deus. — Secundo, creatura distat a Creatore in infinitum : ergo non est in illo.

Ad hoc Bonaventura respondet : Aliquid dicitur esse in alio tripliciter : primo, secundum actualem exsistentiam ; secundo, per similitudinis præsentiam aut præscientiam ; tertio, secundum causativam potentiam. Primo modo res sunt in universo ; secundo, in cognitiva substantia ; tertio, in propria causa : et his duobus ultimis modis omnia sunt in Deo, et ab æterno fuerunt in eo, quia æternaliter eas præcognovit atque producere potuit. Verumtamen mala secundum quod hujusmodi, non sunt in Deo, quamvis ab ipso plenarie cognoscuntur. Non enim per propriam sciuntur ideam, sed modo frequenter prætacto. Hæc Bonaventura. B C

Thomas quoque : Hæc (inquit) præpositio, in, secundum quod diversis conjungitur, diversam habitudinem notat. Hinc aliud est esse in scientia Dei, aliud esse in Deo, et aliud esse in divina essentia. Scientia namque cognitionem importat. Ideo esse in scientia Dei, non est nisi cognosci a Deo : sicque bona et mala dicuntur esse in scientia Dei. Essentia vero significatur per modum formæ. Ideo esse in essentia Dei, est subsistere in divina natura, et esse idem divinæ essentiæ : quod nulli convenit creaturæ. Ideo creatura non dicitur esse in essentia Dei. Porro hoc nomen, Deus, significat rem subsistentem, cujus est esse et operari. Unde esse in Deo intelligi potest dupliciter : primo, quod sit seu subsistat in esse divino, sicque creatura non est in Deo ; secundo, quod subest operationi et efficientiæ Dei, et ita causaliter ac idealiter est in Deo D

quidquid causatur ab ipso. Hæc Thomas. — Idem Petrus et Richardus. Concordat et Alexander.

Præterea si quæratur, an imperfecta sint in Deo, et an habeant ideam in eo; respondet Bonaventura, quod imperfecta quantum ad entitatem, bonitatem et veritatem quam habent, sunt in Deo, et habent ideam in eo, causaliterque fluxerunt ab ipso : sic enim Creatori aliquo modo assimilantur. Sed in quantum imperfecta, prout imperfectio privationem seu negationem perfectionis importat, non sunt in Deo, nec habent in eo ideam propriam, sicut nec ipsa privatio. Hæc Bonaventura.

Sed quæri potest, An creaturæ habeant verius esse in Deo quam in se ipsis.

Ad quod Thomas respondet : Esse creaturæ potest quadrupliciter considerari : primo, prout est in propria natura; secundo, prout in cognitione nostra; tertio, prout est in Deo; quarto, abstracte, videlicet in communi, prout abstrahit ab omnibus istis. Quum itaque dicitur creatura verius esse in Deo quam in se ipsa, comparatur primum et tertium esse ipsius creaturæ respectu quarti, quoniam omnis comparatio est respectu alicujus communis : atque pro tanto dicitur, quod creatura verius esse habet in Deo, quoniam omne quod est in alio, est in illo per modum illius, non per proprium modum; sicque creatura est in Deo per modum et esse increatum, videlicet per suum esse ideale et exemplare, quod est ipsemet Deus. Propter quod dicit Anselmus, quod creatura in Deo est creatrix essentia, id est esse creaturæ secundum quod in Deo est; in se vero est per modum esse creati, in quo minus est de veritate essendi quam in esse increato. Porro si comparetur esse primum ad secundum respectu quarti, habent se sicut excedentia et excessa. Esse enim in propria natura, in quantum est esse substantiale rei, verius est quam esse ejus in anima, quod est

A esse accidentale, et ita excedit illud; sed exceditur secundum quid, in quantum res habet in anima quoddam esse abstractum, immateriale et spirituale, in se ipsa autem materiale. Hæc Thomas. — Idem scribit Albertus prolixius, et concordat Udalricus.

Unde elicit Thomas atque concludit, quod res aliquando verius esse habet ubi habet esse per similitudinem suam, quam in propria natura. Quod verum videtur de similitudine increata et ideali quam habet B in Creatore. Esse autem ideale rei in Deo, et proprium esse ejus, non sunt idem esse nec genere nec specie nec numero, sed analogia.

Porro Bonaventura respondens : Triplex, ait, est exsistentia rerum : prima est in exemplari æterno; secunda, in intellectu creato; tertia, in mundo. In exemplari æterno et in intellectu creato sunt res secundum similitudines suas; in mundo autem, secundum propriæ naturæ veritatem. Dum igitur quæritur ubi sint verius, du-C pliciter potest intelligi. Primo, quod fiat comparatio ejusdem rei ad se secundum diversum modum exsistendi, ut sit sensus : ubi res creata verius habeat esse, in producente aut cognoscente, vel in se ipsa? Sicque creatura verius esse habet in proprio genere, quam in Deo vel intellectu creato : quoniam in se ipsa est secundum essentialia et intrinseca sua principia, atque secundum esse suum naturale, verum ac proprium; in aliis autem, secundum similitudinem suam. Si autem fiat com-D paratio rei ad similitudinem suam, ut sit sensus : quid habeat verius esse, ipsa res, aut similitudo ipsius? ita simpliciter concedendum, quod similitudo rei verius atque nobilius habeat esse in Deo, quam ipsa res in se ipsa sive in mundo : quia in Deo habet esse exemplare æternum et increatum. Similitudines quoque rerum in mente creata verius et nobilius esse habent, ut ait Augustinus libro de Trinitate : non ratione ejus quod sunt, quia accidentia sunt; sed ratione ejus in quo sunt :

quoniam nobiliori spiritualiorique modo sunt res in intellectu cognoscente creato, quam res ipsæ in mundo contentæ. Hæc Bonaventura.

Hinc Petrus : Dum quæritur, inquit, an res verius sit in natura propria vel in Deo vel in anima seu mente creata, aut intelligitur de vero esse sui generis, aut de vero esse generaliter sumpto. Primo modo, verius sunt res in sua natura. Secundo modo, simpliciter verius sunt in propria natura, quam in anima aut mente creata, quia esse earum in propria natura est substantiale, in mente vero creata est accidentale ; et secundum quid est econverso, quia in mente creata habent esse spirituale, in se ipsis materiale. In Deo autem simpliciter verius ac nobilius esse habent, videlicet ideale, ut dictum est. Hæc Petrus.

Denique quum arguitur, quidquid est in Deo, est ipsemet Deus ; dicendum, quod verum est secundum esse quo est in Deo et quod habet in eo : non autem simpliciter quidquid est, est Deus, vel quidquid est in Deo, est Deus secundum proprium esse. — Quumque objicitur, quod creatura distat a Deo in infinitum ; dicendum, quod non distat loco, sed dissimilitudine et defectu, quoniam Deus in infinitum perfectior est. Ipse nihilo minus omnia penetrat, omnibus præsens est, et essentiis rerum illabitur. Ab iniquis vero et damnatis specialiter longe est, et de hoc sequenti distinctione est sermo.

DISTINCTIO XXXVII

A. *Quibus modis dicatur Deus esse in rebus.*

Et quoniam demonstratum est ex parte, quomodo omnia dicantur esse in Deo, addendum videtur hic, quibus modis dicatur Deus esse in rebus, si tamen id humana mens vel ex parte digne valeat cogitare, vel lingua sufficiat eloqui.

Sciendum ergo est, quod Deus incommutabiliter semper in se exsistens, præsentialiter, potentialiter, essentialiter est in omni natura sive essentia sine sui definitione, et in omni loco sine circumscriptione, et in omni tempore sine mutabilitate. Et præterea in sanctis spiritibus et animabus est excellentius, scilicet per gratiam inhabitans ; et in homine Christo excellentissime : in quo plenitudo divinitatis corporaliter inhabitat, ut ait Apostolus. (Coloss. II, 9.) In eo enim Deus habitavit non per gratiam adoptionis, sed per gratiam unionis. — Ne autem ista, quia capacitatem humanæ intelligentiæ excedunt, falsitatis arguere aliqui præsumant, Sanctorum auctoritatibus munienda mihi videntur. Beatus Gregorius super Cantica canticorum inquit : Licet Deus communi modo omnibus rebus insit præsentia, potentia, substantia ; tamen familiariori modo per gratiam dicitur esse in illis qui mirificentiam operum Dei acutius et fidelius considerant. (Glossa ordinaria in Cant. v, 17.) De hoc eodem Augustinus ad Dardanum, in libro de Præsentia Dei, ait : Quum Deus sit natura incorporea et incommutabiliter viva, æterna stabilitate in se ipso manens, totus adest rebus omnibus, et singulis totus ; sed in quibus habitat, habent eum pro suæ capacitatis diversitate, (Aug. Epist. 187, n. 19.)

alii amplius, alii minus : quos ipse sibi dilectissimum templum gratia suæ bonitatis ædificat. Hilarius quoque in octavo libro de Trinitate apertissime docet, Deum ubique esse : Deus (inquit) immensæ virtutis, vivens potestas, quæ nusquam non adsit, non desit usquam, se omnem per sua edocet, ut ubi sua sint, ipse esse intelligatur. Non autem, corporali modo, quum alicubi sit non etiam ubique esse credatur, quum et in omnibus esse non desinat. Ambrosius in primo libro de Spiritu Sancto, Spiritum Sanctum probat non esse creaturam, quia ubique est, quod est proprium Divinitatis ; ita dicens : Quum omnis creatura certis naturæ suæ sit circumscripta limitibus, quomodo quis audeat creaturam appellare Spiritum Sanctum, qui non habet circumscriptam determinatamque virtutem, quia et in omnibus et ubique semper est ? quod utique Divinitatis et dominationis est proprium. Idem in eodem : Domini est omnia complere, qui dicit : Cœlum et terram ego impleo*. Si ergo Dominus est qui cœlum implet* et terram, quis ergo potest Spiritum Sanctum judicare dominationis et divinæ potestatis exsortem, qui replevit orbem, et quod plus est, replevit et Jesum, totius mundi redemptorem ?

Hilar. de Trinitate, lib. VIII, n. 24. — Ambr. de Spirit. S. lib. I, n. 81. — Ibid. n. 86. — *Jer.* XXIII, 24. — * compleo — * complet — *Sap.* I, 7. *Is.* XI, 3.

Ex his aliisque pluribus auctoritatibus aperte monstratur, quod Deus ubique et in omni creatura essentialiter, præsentialiter et potentialiter est.

B. *Quod in sanctis non modo est, sed etiam habitat, qui non ubicumque est habitat.*

In sanctis vero etiam habitat, in quibus est per gratiam. Non enim ubicumque est, ibi habitat ; ubi vero habitat, ibi est. In solis bonis habitat, qui sunt templum ejus et sedes ejus. Unde per Isaiam Dominus ait, Cœlum mihi sedes est, terra autem scabellum pedum meorum : quia in electis, qui sunt cœlum, habitat Deus et regnat, qui ejus voluntati devoti obtemperant ; malos vero, qui sunt terra, judicii districtione calcat. Unde etiam in libro Sapientiæ dicitur, Thronus sapientiæ anima justi : quia in justis specialius est quam in aliis rebus ; in quibus tamen omnibus totus est. Quemadmodum vero anima, ut ait Augustinus in epistola ad Hieronymum de origine animæ, per omnes particulas corporis tota adest simul, nec minor in minoribus, nec major in majoribus, sed tamen in aliis intensius et in aliis remissius operatur, quum in singulis particulis corporis essentialiter tota sit ; ita et Deus quum sit in omnibus essentialiter ac totus, in illis tamen plenius esse dicitur quos inhabitat, id est, in quibus ita est ut faciat eos templum suum. Et hi tales cum eo sunt jam ex parte, sed in beatitudine perfecte ; mali vero, etsi ibi sint ubi ipse est qui nusquam deest, non tamen sunt cum eo. Unde Augustinus super Joannem : Non satis fuit dicere, Ubi ego sum et illi sint ; sed addidit, mecum : quia et ibi miseri possunt esse, ubi et ille est qui nusquam deest. Sed Beati sunt cum illo, quia non sunt beati nisi ex eo quod cum illo sunt, qui fruuntur eo, et vident illum sicut est ; mali vero non sunt cum illo, ut cæci in luce non sunt cum luce. Nec boni ita nunc sunt cum eo, ut videant per speciem, etsi sint aliquo modo cum eo per fidem.

Ibid. LXVI, 1. — *Sap.* VII, 27. — Aug. Epist. 166, n. 4. — Id. in Joann. tract. III, n. 2. — *Joann.* XVII, 24.

Quomodo autem Deus habitet in bonis, ex illis aliquatenus intelligere valebis quæ supra dicta sunt, quum de Spiritus Sancti processione temporali ageretur : ubi, licet ex parte, exponitur (ex parte enim cognoscimus, et ex parte prophetamus) quomodo Spiritus Sanctus habitet in nobis, qui non sine Patre et Filio inhabitat. dist. XIV. I Cor. XIII, 9.

C. *Ubi erat vel habitabat Deus antequam esset creatura.*

Si autem quæris, ubi habitabat Deus antequam sancti essent; dicimus, quia in se habitabat. Unde Augustinus in libro contra Maximinum : In templo (inquit) suo habitat Deus, scilicet in sanctis, qui sunt templum Dei modo secundum fidem ambulantes, et templum Dei erunt aliquando secundum speciem, qualiter etiam nunc templum Dei sunt angeli. Sed dicet aliquis, Antequam faceret Deus cœlum et terram, antequam faceret sanctos, ubi habitabat? In se habitabat Deus, apud se habitat, et apud se est. Non ergo sancti sic sunt domus Dei, ut ea subtracta cadat Deus : imo sic habitat Deus in sanctis, ut si ipse discesserit, cadant. Aug. Contra Maximinum, lib. II, c. 21. In Ps. 122, n. 4. Ps. X, 5. I Cor. III, 16.

D. *Multa hic breviter docet quæ confirmant prædicta.*

Sciendum est etiam, quia ut ait Augustinus in libro ad Dardanum, dici nisi stultissime nequit, Spiritum Sanctum non habere locum in nostro corpore, quod totum anima nostra impleverit; stultius etiam dicitur, angustiis alicubi impediri Trinitatem, ut Pater et Filius et Spiritus Sanctus alicubi simul esse non possint. Aug. Epist. 187, n. 15. Verum illud est multo mirabilius, quod quum Deus ubique sit totus, non tamen in omnibus habitat. Ibid. n. 16. Quis porro audeat opinari, nisi inseparabilitatem Trinitatis penitus ignoret, quod in aliquo possit habitare Pater et Filius, in quo non habitet Spiritus Sanctus, aut in aliquo Spiritus Sanctus, in quo non habitet Pater et Filius? Fatendum est ergo, ubique esse Deum per divinitatis præsentiam, sed non ubique per inhabitationis gratiam. Propter hanc enim inhabitationem gratiæ non dicimus, Pater noster qui es ubique, quum et hoc verum sit; sed, Qui es in cœlis, id est in sanctis, in quibus est quodam excellentiori modo. Matth. VI, 9.

E. *Quod Deus inhabitator est quorumdam nondum cognoscentium Deum, et non quorumdam cognoscentium.*

Illud quoque mirabile est, quia ut ait Augustinus in eodem, Deus est inhabitator quorumdam nondum cognoscentium Deum, et non quorumdam cognoscentium Deum. Aug. Epist. 187, n. 21. Illi enim ad templum Dei non pertinent, qui cognoscentes Deum, non sicut Deum glorificant. Rom. I, 21. Ad templum Dei pertinent parvuli sanctificati sacramento Christi et regenerati Spiritu Sancto, qui nondum valent cognoscere Deum. Ergo quem potuerunt illi nosse nec habere, isti potuerunt habere antequam nosse. Beatissimi autem sunt illi quibus hoc est Deum habere quod nosse. Hic aliquatenus aperit

Augustinus, quomodo Deus habitet in aliquo, id est habeatur, quum videlicet ita est in aliquo, ut ab eo cognoscatur et diligatur.

F. *Quomodo Deus totus ubique sit per essentiam, non potest intelligi ab humano sensu.*

Ex prædictis patet, quod Deus ubique totus est per essentiam, et in sanctis habitat per gratiam. Quumque superius (licet tenuiter) ostensum sit, qua ratione dicatur habitare in quibusdam ; nunc efflagitaret ordinis ratio id etiam assignari, quomodo ubique per essentiam et totus sit, nisi hujus considerationis sublimitas atque immensitas humanæ mentis sensum omnino excederet. Ut enim ait Chrysostomus super Epistolam ad Hebræos : Sicut multa de Deo intelligimus quæ loqui penitus non valemus, ita multa loquimur quæ intelligere non sumus idonei. Verbi gratia, quod ubique Deus est, scimus et dicimus ; quomodo autem ubique sit, intellectu non capimus. Item, quod est incorporea quædam virtus quæ omnium est causa bonorum, scimus ; quomodo autem vel quæ ista sit, penitus ignoramus.

Chrysost. in Epist. ad Hebr. Homil. II, n. 1.

G. *Quorumdam opinio qui præsumunt ostendere quomodo Deus ubique sit per essentiam, potentiam, præsentiam.*

Quidam tamen immensa ingenio suo metiri præsumentes, hoc ita fore intelligendum tradiderunt, quod Deus ubique per essentiam esse dicitur, non quod Dei essentia proprie sit in omni loco et in omni creatura, sed quia omnis natura atque omne quod naturaliter est, in quocumque loco sit, per eum habet esse, et omnis locus in quo illud est. Iidem etiam dicunt, ideo Deum ubique dici esse per præsentiam vel per potentiam, quia cuncta loca sunt ei præsentia et quæ in eis sunt, nec in eis aliquid operari cessat. Nam et ipsa loca et quidquid in eis est, nisi ipse conservet, manere non possunt. In eis ergo per substantiam Deus esse dicitur, ut aiunt, quia per virtutem propriæ substantiæ suæ facit ut etiam loca sint, et omnia quæ in eis sunt. Sed licet hæc vera sint, quæ asserunt in explanandis intelligentiis prædictorum, in illis tamen verbis quibus dicitur Deus ubique esse per essentiam, plus contineri credendum est quod homo vivens capere non valet.

H. *Quod Deus quum sit in omnibus rebus, non tamen sordibus rerum inquinatur.*

Solet etiam ab eisdem quæri, quomodo Deus substantialiter insit omnibus rebus, et corporalium sordium inquinationibus non contingatur. Quod tam frivolum est, ut nec responsione sit dignum, quum etiam spiritus creatus sordibus corporeis etiam leprosi vel quantumcumque polluti, inquinari non possit. Sol quoque radios suos sine sui pollutione effundit super loca et corpora non solum munda, sed etiam

immunda ac sordibus fœtentia, quorum contactu homines et aliæ quædam res inficiuntur; solis vero radii impolluti et incontaminati, ea contingentes, exsistunt. Non est ergo mirandum, si essentia divina omnino simplex et incommutabilis omnia replet loca et omnibus creaturis essentialiter inest, nec tamen cujusquam rei sordibus contaminetur vel contingatur. Per simile et minus [idem] ostendit Augustinus, de Agone christiano : Timent quidam quod fieri non potest, scilicet ne humana carne veritas et substantia Dei inquinetur; et tamen prædicant, istum visibilem solem radios suos per omnes fæces et sordes spargere, et eos mundos et sinceros servari. Si ergo visibilia munda a visibilibus immundis contingi possunt et non inquinari, quanto magis invisibilis et incommutabilis Veritas? Unde Augustinus in libro de Natura boni : Quum in Deo, inquit, sint omnia quæ condidit, non tamen inquinant eum illi qui peccant. De cujus etiam sapientia, quæ attingit a fine usque ad finem fortiter, dicitur : Attingit omnia propter suam munditiam, et nihil inquinatum in eam incurrit.

Aug. de Agone christ. c. 18.

Id. de Natura boni, c. 29.

Sap. VII, 24.

Postremo respondeant quid potius de Deo respondendum existiment : vel quod nusquam per essentiam sit, vel ubique, vel quod alicubi ita quod non ubique. Sed quis audeat dicere, quod nusquam divina essentia sit, vel quod alicubi et non ubique sit? Si enim ita est alicubi quod non ubique, ergo localis est. Est ergo ubique tota, quæ continet totum et penetrat totum; quæ nec pro sui simplicitate dividi, nec pro sui puritate maculari, nec pro sui immensitate ullo modo comprehendi potest. Unde Augustinus : Deus ubique est, cui non locis sed actionibus propinquamus.

Aug. in Ps. 34 Sermo II, n. 6.

I. *Quod Deus ubique sit et in omni tempore, non tamen localis est, non circumscriptibilis, nec loco nec tempore movetur.*

Quumque divina natura veraciter et essentialiter sit in omni loco et in omni tempore, non tamen movetur per loca vel per tempora, nec localis nec temporalis est. Localis non est : quia penitus non circumscribitur loco, quia nec ita est in uno loco, quod non sit in alio; neque dimensionem habet sicut corpus, cui secundum locum assignatur principium, medium et finis, et ante et retro, dextra et sinistra*, sursum et deorsum : quod sui interpositione facit distantiam circumstantium. Duobus namque his modis dicitur in Scriptura aliquid locale sive circumscriptibile, et econverso, scilicet : vel quia dimensionem capiens longitudinis, altitudinis et latitudinis, distantiam facit in loco, ut corpus; vel quia loco definitur ac determinatur, quoniam quum sit alicubi, non ubique invenitur : quod non solum corpori, sed etiam omni creato spiritui congruit. Omne ergo corpus omni modo locale est; spiritus vero creatus quodammodo est localis, et quodammodo non est localis : localis quidem dicitur, quia definitione loci terminatur, quoniam quum alicubi præsens sit totus, alibi non invenitur; non autem ita localis est, ut dimensionem capiens, distantiam in loco faciat. Divina ergo sola essentia omnino illocalis et

* dextrum et sinistrum,

incircumscriptibilis est : quæ nec locis movetur aliquo modo, scilicet, vel determinatione finita, vel dimensione suscepta ; nec temporibus, scilicet affectu et cognitione, movetur. His enim duobus modis, scilicet loco vel tempore, fit mutatio creaturæ, quæ longe est a Creatore.

Aug. de Genesi ad litt. lib. VIII, n 48. Unde Augustinus super Genesim : Deus (inquit) omnipotens, incommutabili æternitate, voluntate, veritate, semper idem, movet per tempus creaturam spiritualem, movet etiam per tempus et locum creaturam corporalem, ut eo motu naturas quas condidit, administret. Quum ergo tale aliquid agit, non debemus opinari ejus substantiam, qua Deus est, temporibus locisque mutabilem, sive per tempora et loca mobilem : quum sit ipse et interior omni re, quia in ipso sunt omnia ; et exterior omni re, quia ipse est super omnia ; et antiquior omnibus, quia ipse idem est ante omnia ; et novior omnibus, quia ipse idem post omnia, scilicet post omnium initia *. Ecce hic aperte ostenditur, quod nec locis nec temporibus mutatur vel movetur Deus. Spiritualis autem creatura per tempus movetur, corporalis vero etiam per tempus et locum.

* principia

K. *Quid sit mutari secundum tempus.*

Mutari autem per tempus, est variari secundum qualitates interiores vel exteriores quæ sunt in ipsa re quæ mutatur : ut quando suscipit vicissitudinem gaudii, doloris, scientiæ, oblivionis, vel variationem formæ sive alicujus qualitatis exterioris. Hæc enim mutatio quæ fit secundum tempus, variatio est qualitatum quæ fit in corporali vel spirituali creatura : et ideo vocatur tempus.

L. *Opinio quorumdam qui dicunt, spiritus creatos non moveri loco nec esse locales.*

De mutatione vero loci, magna inter conquirentes disceptatio versatur. Sunt enim qui dicunt, nullum spiritum aliquo modo posse mutari loco : ab omni spiritu locum universaliter removere volentes, quoniam secundum dimensionem tantum et circumscriptionem locum constare asserunt, atque id solum esse locale vel in loco esse dicunt, quod dimensionem recipit, et distantiam in loco facit. Et hoc dicunt Augustinum sensisse, mutationem temporis tantum spirituali creaturæ tribuentem, loci vero et temporis, corporeæ.

M. *Hic respondetur eis.*

Sed ut supra diximus, dupliciter res dicitur esse localis vel circumscriptibilis, scilicet, vel quia dimensionem recipit et distantiam facit, vel quia loci termino definitur : quorum utrumque convenit corporeæ creaturæ, alterum vero tantum spirituali. Nam ut supra diximus, corporalis creatura ita est localis vel circumscriptibilis,

quod determinatur definitione loci, et quod dimensionem recipiens, distantiam facit : spiritualis vero tantum definitione loci concluditur, quum ita sit alicubi quod non alibi ; sed nec dimensionem recipit, nec distantiam in loco facit : quia si multi essent spiritus hic, non eo coangustarent locum quo minus de corporibus contineret. Ideoque Augustinus attribuit mutationem loci corpori, non spiritui : quia licet spiritus transeat de loco ad locum, non tamen ita, ut dimensionibus circumscriptus, interpositione sui faciat distantiam circumstantium, sicut corpus.

N. *Conclusio ex prædictis, quod spiritus creati sunt locales et circumscriptibiles quodammodo, spiritus vero Dei omnino incircumscriptibilis.*

Sunt ergo spiritus creati in loco, et transeunt de loco ad locum ; et quodammodo locales et circumscriptibiles, sed non omni eo modo quo creaturæ corporeæ. Spiritus autem increatus, qui Deus est, in loco quidem est, et etiam in omni loco ; sed omnino illocalis est et incircumscriptibilis. Unde Beda super Lucam ait : Quum ad Beda, in Lucam, lib. I, c. I.
nos angeli veniunt, sic exterius implent ministerium, ut tamen ante Deum interius per contemplationem adsistant : quia etsi angelus est spiritus circumscriptus, summus tamen spiritus, qui Deus est, incircumscriptus est, intra quem currit angelus quocumque mittatur. Ecce hic dicitur, quod spiritus angelicus circumscriptus est, spiritus autem qui Deus est, incircumscriptus.

Alibi etiam Ambrosius, distantiam ostendens inter spiritum increatum et spiri- Ambr. de Spirit. S. lib. I, n. 115, 116.
tum creatum, dicit Seraphim de loco ad locum transire, inquiens ita in libro de Trinitate : Dixit Isaias, quia missus est ad me unus de Seraphim. Et Spiritus qui- *Is.* VI, 6.
dem Sanctus dicitur missus ; sed Seraphim ad unum, Spiritus vero ad omnes. Seraphim mittitur in ministerio, Spiritus operatur mysterium ; Seraphim de loco ad locum transit : non enim complet omnia, sed ipse repletur a Spiritu. Hic aperte ostenditur, quod angeli quodammodo locales sunt.

O. *Cum repetitione superiorum, confirmat auctoritatibus, Deum esse ubique sine locali motu.*

Fateamur itaque divinam naturam pro immensitate sui nusquam deesse, eamque solam omnino illocalem et omnino incircumscriptibilem nullo concludi loco, sed a *Sap.* VIII, 1.
fine usque ad finem attingere : non tamen spatiosa magnitudine, nec locali motu, sed immensitate atque immobilitate suæ essentiæ. Unde Augustinus ad Dardanum ait : Non quasi spatiosa magnitudine opinemur Deum per cuncta diffundi sicut Aug. Epist. 187, n. 11.
fumus aut lux ista diffunditur ; sed potius sicut in duobus sapientibus quorum alter altero corpore grandior est sed sapientior non est, una sapientia est, nec est in majore major, nec in minore minor, nec minor in uno quam in duobus : ita Deus sine labore regens et continens mundum, in cœlo totus est, in terra totus, et in

utroque totus; et nullo contentus loco, sed in se ipso ubique totus. Idem quoque super Psalmum ait : Ad Verbum Dei pertinet non esse in parte, sed ubique esse per se ipsum. Hæc enim est sapientia Dei, quæ attingit a fine usque ad finem fortiter : non tamen motu locali, sed immobilitate sui : veluti si moles aliqua saxea impleat aliquem locum, dicitur quod attingit a fine illius loci usque ad finem, quum tamen alterum non deserat alterum occupando. Non ergo habet motum localem Verbum illud, et sapientia illa solida est et ubique.

Aug. in Ps. 147, n. 22.

Ex prædictis innotescit, quod Deus est ita ubique per essentiam, quod nec spatiosa magnitudine diffunditur, nec uno deserto loco alium occupat, quia localem motum non habet. Ideoque Augustinus volens præscindere a Dei puritate omnem localem motum et localem circumscriptionem, potius dicit omnia esse in illo, quam ipsum esse alicubi, nec tamen ipsum esse locum, qui non est in loco, in libro LXXXIII Quæstionum ita inquiens : Deus non alicubi est. Quod enim alicubi est, continetur loco; quod continetur loco, corpus est. Deus autem non est corpus : non ergo alicubi est. Et tamen quia est et in loco non est, in illo sunt potius omnia, quam ille alicubi; nec tamen ita in illo, ut ipse sit locus. Locus enim in spatio, est quod longitudine et latitudine et altitudine corporis occupatur; nec Deus tale aliquid est : et omnia ergo in ipso sunt, et locus non est, nec in loco est. Locus tamen Dei, sed improprie, dicitur templum Dei, non quod eo contineatur. Id autem nihil melius quam anima munda intelligitur. Ecce hic dicit, Deum non esse in loco; sed intelligendum est, eum non esse in loco localiter, scilicet quia nec circumscriptionem nec localem motum habet.

Id. libro LXXXIII Quæst. q. 20.

P. *Oppositio qua videtur probari quod Deus mutetur loco.*

Ad hoc autem solet opponi sic : Quotidie fiunt creaturæ, quæ ante non erant, et in eis Deus est, quum ante non esset in eis : est ergo ubi ante non erat; ideoque mutabilis esse videtur. Sed licet quotidie incipiat esse in creaturis, in quibus ante non erat, quia illæ non erant; hoc tamen fit sine sui mutatione : qualiter in mundo cœpit esse quem fecit, tamen sine sui mutabilitate; et similiter desinit esse in quibus ante erat, sine sui mutatione, nec tamen ipse deserit locum, sed locus desinit esse.

Q. *Epilogus, ubi exponitur quare in prædictam venerit disceptationem.*

Jam sufficienter demonstratum esse videtur, quomodo omnia dicantur esse in Deo, et Deus in omnibus : quam disceptationem quasi incidenter suscepimus, quia id videbatur postulare res circa quam noster versabatur sermo. Disserebamus enim de scientia sive sapientia Dei; et quum doceremus * Deum scire omnia, quæsitum est, utrum propter cognitionem quam de omnibus habet, dicerentur omnia esse in Deo, an alia ratione hoc diceret Scriptura. Hujus ergo quæstionis occasio in præmissam nos deduxit disputationem.

* *alias* diceremus

SUMMA

DISTINCTIONIS TRICESIMÆ SEPTIMÆ

IN præcedenti distinctione ostensum est qualiter omnia sint in Deo; hic docetur quomodo Deus sit in omnibus. Et circa hæc edocetur primo in generali, qualiter tribus modis esse asseratur in omnibus rebus, quod et confirmatur Sanctorum auctoritatibus plurimorum; deinde, qualiter speciali modo dicatur esse in specialibus creaturis, puta in sanctis et justis, quos per gratiam fertur inhabitare; et qualiter specialissimo modo sit in homine Christo. Horum quoque occasione quasi incidentaliter tractat Magister, qualiter spirituales creaturæ sint in loco, et qualiter moveri dicantur.

QUÆSTIO PRIMA

JAm quæritur primo, **Utrum Deus sit in omnibus rebus.**

Videtur quod non. Primo, quia in nulla re est, quum sit infinitus, et nulla proportio sit finiti ad infinitum, imo in infinitum distent ab invicem : quod autem exsistit in alio, non distat ab eo in infinitum. — Secundo, quia vilesceret Deus, et dignitati ejus immensæ derogaret esse in rebus fœdis, impuris, vilissimis : imo intellectus hoc abhorrere videtur. — Tertio, quia non est in dæmonibus. Atque ut ait D
Prov. xv, 29. Scriptura, longe est Dominus ab impiis : quod autem longe est ab alio, non est in eo. In Scripturis etiam frequenter habetur quod Deus recedit a prævaricantibus : ergo non manet nec est in illis. — Quarto, ad eminentiam pertinet sine reali præsentia operari : propter quod in Evangelio centurio commendatur præ regulo, quia centurio credidit Christum etiam non præsen-
Matth. VIII, 8. tem posse suum servum curare, Domine, inquiens, non sum dignus ut intres, etc. ;
A regulus vero putabat realem præsentiam Christi necessariam esse ad hoc quod filium suum sanaret, Domine, dicens, de- *Joann.* IV, 49.
scende priusquam filius meus moriatur. Ad hoc ergo quod Deus cuncta conservet in esse et operetur in omni ente, non est necesse quod realiter adsit : et tamen hoc assignatur pro causa cur in omnibus esse perhibeatur.

In contrarium est, quod Deus est vere incircumscriptus et infinitus : propter quod omnia implet, penetrat, et ipsis re-
B rum essentiis solus illabitur, estque intimior atque propinquior rei quam ipsamet sibi, aut intrinseca et essentialia principia ejus. Unde et ipse per Jeremiam testatur :
Numquid non cœlum et terram ego im- *Jer.* XXIII, 24.
pleo? Et Psalmista : Si ascendero (ait) in *Ps.* CXXXVIII, 8.
cœlum, tu illic es ; si descendero ad infernum, ades, etc.

Ad hoc Alexander respondet : Simpliciter et absque distinctione est concedendum, divinam essentiam incircumscriptibilem
C esse : quia nec loco nec tempore nec intellectu seu cognitione mentis creatæ comprehenditur.

Denique circa hæc movet Alexander plures quæstiones. Prima est, An Deus sit alicubi vel nusquam aut in se ipso. Et respondet : Multipliciter dicitur aliquid esse in loco. Primo, quoniam continetur ipso loco : et ita non est Deus in loco neque alicubi. Secundo, quoniam locus ei adest, et illud non deest loco. Hinc libro de Trinitate scribit Boetius : Deus est ubique,
D non quod contineatur in omni loco, sed quoniam omnis locus ei adest ad eum capiendum, quum tamen non capiatur aliquo loco. Dicitur quoque Deus locum replere non materialiter, sed virtualiter : imo et essentiali sua præsentia, quæ spiritualissima est, sicut et Deus simplicissimus esse censetur. Unde Augustinus in libro de Præsentia Dei ad Dardanum : Aliter sapientia replere dicitur sapientem, aliter aqua vasculum ; eoque modo quo sapientia replet sapientem, divina essentia replet

loca. Sapientia quippe non est major corporaliter in majore, nec minor in minore: ita est Deus in locis et rebus. — Denique propositio ista, Deus nusquam est, non est admittenda sine determinatione. Negationes namque universaliores sunt affirmationibus: idcirco per istam, Deus nusquam est, non solum removentur a Deo modi quibus non convenit ei esse in loco, sed etiam prætactus modus quo esse in loco convenit ei. Hinc cum determinatione dicendum est, Deus nusquam est circumscriptive, definitive, aut contentive; sicque intelligendum est quod ait Boetius, Deum nusquam esse. — Amplius, vera est ista, Deus est in se ipso : quoniam dicitur esse in se ipso, quia per se est, non indigens aliquo. Unde secundum Augustinum ad Dardanum, res dicitur esse ubi continetur. Deus autem propria continetur seu subsistit virtute. Idcirco quum dicitur esse in se, non notatur habitudo ejus ad aliam rem, sicut quum dicitur esse ubique. Et quamvis ubique sit, non tamen sequitur quod sit extra se, quoniam omnia intra ipsum sunt, et ipse universa excedit, ambit et continet. Hæc Alexander : qui circa hæc quærit et alia multa, quæ infra tangentur.

Act. XVII, 25.

Circa hæc loquitur Thomas : Deus in omnibus rebus essentialiter est, non tamen ita quod rebus commisceatur; sicut in libro de Causis habetur : Causa prima in omnibus est præterquam eis commisceatur. Non enim est pars alicujus rei, nec formale omnium esse. Movens namque et motum, operans quoque et operatum, oportet simul esse, ut septimo Physicorum probatur. Sed hoc diversimode corporalibus et spiritualibus convenit. Quia quum corpus per suam essentiam certis terminis quantitatis limitatam determinetur ad aliquem situm, non potest esse quod corpus movens et corpus motum sint in eodem situ; sed sunt simul contactu : sicque corpus movens, virtute sua immutat corpus quod sibi immediate conjungitur, quod etiam immutatum, potest aliud immutare usque ad aliquem terminum. Spiritualis vero substantia, cujus essentia omnino est absoluta a quantitate et situ, ac per hoc a loco, non est distincta loco aut situ ab eo quod movet; sed ubi est ipsum quod movetur, ibi et ipsum quod movet : quemadmodum anima est in corpore, et sicut virtus movens cœlum dicitur esse in dextera orbis moti a se, a qua incipit motus, ut dicitur septimo Physicorum. — Insuper advertendum, quod esse cujuslibet rei et esse cujuslibet partis ejus, est immediate a Deo : quia secundum fidem non ponimus quemquam creare, nisi Deum; creare autem est dare esse. Illud quoque quod dat esse, non potest cessare ab operatione qua dat esse, quin res desinat esse : quia ut asserit Avicenna, hæc est differentia inter agens divinum et agens naturale, quod agens naturale est causa motus tantum, agens vero divinum est causa ipsius esse. Ideo præter ipsum alia qualibet causa efficiente remota, non removetur ejus effectus. Hinc remoto ædificatore, non desinit esse domus, sed ejus fieri; remota vero causa essendi, removetur totaliter esse rei, et ipsa corrumpitur. Unde secundum Gregorium, omnia in nihil deciderent, nisi virtus Omnipotentis ea in esse conservaret. Oportet ergo quod operatio Dei qua dat esse, non sit intercisa, sed continua. Propter quod Unigenitus Dei ait, Joannis quinto : Pater meus usque modo operatur, et ego operor. — Ex quibus aperte colligitur, quod Deus est unicuique rei intimus, sicut proprium esse rei est intimum ei, quod nec incipere posset neque durare, nisi per operationem Dei, per quam operatori* suo conjungitur ut sit in eo. Hæc Thomas in Scripto.

Joann. V, 17.

* operi

In cujus verbis continentur quædam obscura. Primum est, quod ait esse cujuslibet rei esse immediate a Deo. Quum enim in eodem non sit plura esse substantialia, videtur quod, verbi gratia, in generatione ignis ab igne, et leonis a leone, substantiale esse ignis generati, sit immediate a Deo : et sic ignis generans non influit esse

substantiale, sed solum accidentale; et ita non esset generans simpliciter, sed secundum quid. Et ita in ceteris generabilibus et corruptibilibus argui potest. Si autem respondeatur, quod aliter Deus, aliter naturale agens est causa ipsius esse substantialis; objici potest, quia vel totum esse illud est immediate a Deo, et sic nihil ejus causatur a causa naturali, [vel pars tantum etc.] Verum de hoc infra dicetur. — Secundo in verbis his Thomæ videtur obscurum quod ait : Id quod est causa ipsius esse, non potest cessare ab operatione qua dat ipsum esse, quin ipsa res esse cesset. Ex hoc enim sequi videtur, quod esse rerum sit in continuo fieri seu per indesinentem influxum alicujus entitatis in ipsum : cujus oppositum tactum est supra. — Tertio inibi est obscurum quod scribit : Hæc est differentia inter agens naturale et agens divinum, quod agens naturale est causa motus tantum, etc. Causæ enim naturales producunt et gignunt similia sibi in specie, ut equus equum, leo leonem. Causæ quoque cœlestes vere educunt formas substantiales de potentia materiæ; estque verum quod ait Philosophus, Homo generat hominem et sol. Et rursus, incertum apparet an Avicenna hoc dicat, præsertim quum Avicenna perhibeat unam intelligentiam esse productam ab alia, et primum mobile ejusque formam seu animam, ab intelligentia prima. Creare etiam non est definitive dare esse, sed dare esse ex nihilo : alioqui omne generans esset creans, quia secundum Philosophum, hæc est inter alterationem et generationem distinctio, quod generans dat esse simpliciter, alterans vero dat esse secundum quid. Hæc scholastice tacta sint, ut veritas diligentius inquiratur.

Cf. t. XIX, p. 426 A.

Præterea, in prima parte Summæ, quæstione octava, eadem scribit quæ hic : Deus, inquiens, est in omnibus rebus, non ut pars essentiæ neque ut accidens, sed sicut agens adest ei in quod agit. Oportet enim omne agens conjungi ei in quod immediate agit, et sua virtute illud contingere.

art. 1.

A Quumque Deus sit ipsum esse per suam essentiam, oportet quod esse creatum sit proprius ejus effectus, sicut ignire est proprius effectus ipsius ignis. Hunc vero effectum causat Deus in rebus non solum quando esse incipiunt, sed quamdiu in esse conservantur, sicut lumen in aere causatur a sole quamdiu aer manet illuminatus. — Contra hæc objici possunt quæ jam tacta exsistunt.

Porro ex his quæ sanctus Doctor scribit in Summa contra gentiles, tertio libro, potest quis aliqua forsitan invenire ad re- B spondendum ad ista. Ibi quippe per ordinem movet articulos istos : quod Deus conservat res in esse; quod nihil dat esse nisi in quantum agit in virtute divina; quod Deus est causa operandi omnibus operantibus; quod Deus est ubique; quomodo idem effectus sit a Deo et a natura agente.

Itaque in Summa contra gentiles, tertio libro, capitulo sexagesimo octavo, probat per media multa, Deum esse ubique. Nam C sicut res corporea est in loco per quantitatem dimensivam, sic incorporea res per quantitatem virtualem : quemadmodum ergo res corporea, si esset undique infinita, esset in omni loco per quantitatis contactum; sic Deus quum sit infinitæ prorsus virtutis, in omni est loco per suæ contactum virtutis. — Item, sicut se habet causa particularis ad suum effectum particularem, ita et causa universalis ad suum effectum universalem : quemadmodum ergo causa particularis suo particu- D lari adest effectui, ita et causa universalis universali suo effectui adest; quumque Deus sit causa universalis totius esse, oportet quod in quocumque est invenire ipsum esse, ei divina adsit præsentia. Nec est ubique quasi per locorum spatia dividatur, sed totus ubique est, quum sit penitus simplex : non tamen quemadmodum punctus, qui est terminus continui, propter quod determinatum in continuo situm habet, nec potest esse nisi in uno indivisibili loco. Deus vero est indivisibi-

lis, tanquam extra et supra omne continui A genus exsistens. Propter hoc non est determinatus ad locum magnum aut parvum, quum fuerit ab æterno absque loco; sed immensitate suæ virtutis omnia quæ sunt in loco et omnia loca excedit et includit. — Præterea, in omni re materiali est aliquis effectus a Deo immediate creatus, puta materia : illis ergo oportet Deum adesse. Incorporalium quoque essentiæ sunt a Deo per creationem immediate. Hæc ibi.

Ex quibus etiam patet responsio quæ- B stionis qua quæritur, an Deus sit ubique. Ad quam etiam in Scripto specialiter sic respondet : Esse in aliquo, diversimode convenit corporalibus et spiritualibus rebus. Nam corpus est in aliquo ut contentum, sicut vinum in vase; substantia vero spiritualis est in aliquo ut continens et conservans. Corpora etenim limitantur terminis quantitatis ad locum, et per consequens virtus et operatio eorum in loco sunt. Substantia vero spiritualis quum ita non limitetur quantitate et situ, non est C in loco nisi per suam operationem : sicque ex consequenti virtus et operatio ejus in loco sunt. Deo igitur non convenit esse in loco neque ubique primo modo, nisi metaphorice, quoniam implet omnem locum sicut corpus locatum proprium locum, non distensione dimensionum, sed causalitate effectuum, imo et sua essentiali præsentia. Si autem esse in loco sumatur per modum quo spiritualis substantia est in loco, sic propriissime convenit Deo esse in loco atque ubique, non quasi loco sit D mensuratus, sed ut dans loco naturam ac vim locandi et continendi locata, quemadmodum et in qualibet re dicitur esse, in quantum dat rebus proprium esse ac naturam. Hæc Thomas.

Concordat Petrus, dicendo : In Deo propter omnimodam simplicitatem idem sunt essentia, virtus et operatio. In omni ergo in quo est Dei operatio, oportet ut sit virtus ejus; et ubi virtus ejus, ibi quoque essentia ejus. In omnibus autem est operatio Dei : quoniam nulla res creata potest se aut aliam in essentia conservare sua virtute, tum quia ex nihilo est, tum quia Deus est universalis dator et conservator totius esse. (Cetera ut supra in Thoma.) Hæc Petrus.

Qui etiam declarans qualiter sit Deus ubique, adjungit : *Ibi* et *ubi* dicuntur dupliciter. Primo stricte : ut quum dicitur, Ubi est manus, ibi non est pes. Secundo large : sicut quum dicitur, Ubi scientia, ibi nobilitas. Itaque essentia Dei est ubique large sive communiter, quum nullibi desit. Stricte vero dicitur aliquid esse in loco dupliciter : primo, per præsentiam, et ita est Deus in omni loco tanquam omnia replens; secundo, per continentiam seu terminationem quasi passivam, et ita in nullo est loco. Hæc Petrus. — Concordat Richardus.

Circa hæc Alexander conscribit : *Ubique* designat summam quamdam multitudinis omnium *ubi*. Quæ summa intelligi potest vel secundum distinctionem, vel indistinctionem. Si secundum distinctionem, sic non convenit Deo esse ubique : quia non est partibiliter in loco, sicut lumen est in aere, quia pars in parte, non totum in qualibet parte. Sed secundum indistinctionem convenit Deo esse ubique, quoniam sensus est : Deus in omni loco præsens est totus, et secundum idem, sumpto ipso *ubi* communiter : quia ut ait Augustinus, sicut anima est in qualibet parte corporis sui tota, sic Deus in suo mundo. Sicque esse ubique, ponit præsentiam Dei ad omne *ubi*. Nisi enim Deus esset sic præsens, sequeretur coarctatio et finitatio in suo esse. — Quum ergo objicitur, quod aliqua sunt a Deo mediate, ergo ad illa non requiritur ejus præsentia; dicendum, quod nunquam est processus creaturarum a Deo mediate tantum, imo vel semper immediate, vel simul mediate et immediate. Unde sicut in processione æterna aliquid procedit a Deo immediate, ut Filius a Patre; aliquid mediate et immediate, ut Spiritus Sanctus, qui secundum quod procedit

a Patre, procedit immediate, mediate vero A in quantum procedit a Filio, qui est a Patre, et non est ibi aliquid procedens tantummodo mediate : conformiter est in processione creaturarum ex creaturis. Eva namque processit ab Adam immediate. Seth quoque processit ab Adam immediate, in quantum filius ejus; et mediate, in quantum processit ex Eva, quæ fuit ex Adam. Consimiliter est in hac parte. Principia enim rerum processerunt a Deo immediate; res vero quæ sunt ex principiis, fluxerunt a Deo mediate et immediate : B quoniam nunquam aliqua causa tantum operatur in suo effectu, quin prima causa plus operetur in illo. Ideo nullum est creatum in quo non sit immediate primæ causæ actio atque essentia. Hæc Alexander.

Bonaventura quoque his consonans : Necessitas (inquit) exsistendi Deum in omnibus, sumitur tam ex parte perfectionis Dei, quam ex parte indigentiæ creaturæ. A parte Dei, propter summam ipsius immensitatem et potestatem : et utriusque ratio est summa ejus simplicitas. Quum C enim sit summe simplex, ad nihil arctatur : idcirco in omnibus invenitur tanquam immensus. Unde et virtus ejus in omnibus est, quum virtus ejus sit sua essentia. Ex parte quoque creaturæ est ejus necessitas : quæ quum ex nihilo sit producta, habet in se possibilitatem et vanitatem. Quum enim a Creatore sit producta in esse quum prius non esset, non est suum esse : ideo non est purus actus, sed habet possibilitatem ad non esse, seu potentialitatem, et ratione hujus, fluxibi- D litatem et variabilitatem. Hinc esse et permanere non valet nisi per præsentiam ejus qui dedit ei esse. Cujus evidens est exemplum in impressione sigilli in aqua : quæ impressio nec ad momentum conservatur nisi præsente sigillo. Rursus, quo-
Rom. VIII, 20. niam creatura eo ipso quo creata est, vanitati subjecta est, non potest in se ipsa fulciri, sicut nec corpus ponderosum in aere. Hæc Bonaventura.

Qui consequenter declarat, qualiter Deus sit in omnibus locis : Triplex est (inquiens) conditio secundum quam comparatur locatum ad locum. Una qua locatum excellitur, et hæc est proprietas salvationis : sic enim locatum indiget loco, et locus complet ejus indigentiam et conservat naturam. Atque secundum hanc proprietatem sola corporalia sunt in loco, non spiritualia, quia non recipiunt influentiam a loco corporeo. Alia est proprietas seu conditio qua locatum æquatur proportionaturque loco : quæ est proprietas commensurationis. Et secundum hanc conditionem sola quoque corporalia proprie sunt in loco, quoniam sunt commensurabilia et circumscribuntur; spiritualia vero minus proprie, quia non commensurative respectu partium, sunt tamen in loco definitive respectu totius. Tertia conditio est secundum quam locatum excellit et eminet loco, videlicet quod per sui præsentiam replet et supplet indigentiam loci. Locus namque sine locato quasi privatio est et indigens, sicut concavitas oculi sine organo. Quumque Deus ad nullam creaturam comparetur secundum rationem inferioritatis aut æqualitatis, sed superioritatis et excellentiæ, non convenit Deo esse in loco primis duobus modis, sed tertio, quia per sui præsentiam supplet loci indigentiam. Corporale quippe locatum per suam præsentiam implet vacuitatem distantiæ. Deus autem per suam præsentiam implet vanitatem essentiæ. Ideo essentia sine Dei præsentia esse nequit. Hæc Bonaventura.

Præterea his concordat Albertus, qui et specialiter disputat hic contra quosdam philosophos opinantes quod Deus non agit immediate in omni effectu causæ secundæ, et quod non requiratur realis præsentia causæ primæ cum suis effectibus, quum et causæ secundæ valeant operari ubi non adsunt realiter, et effectus quosdam producere fixos, qui perseverant in esse absentibus causis illis. Ad quod partim responsum est; et Albertus respondet, quod causæ illæ secundæ inveniunt ma-

teriam suæ operationi substratam, nec immediate agunt per suam essentiam, imo nec propria virtute, sed participatione virtutis divinæ, cujus influxu et conservatione manent illi effectus seu earum materiæ. Ideo istud spectat ad eminentiam et omnipotentiam, non ad aliquam imbecillitatem primæ causæ, quod ejus realis præsentia necessaria est ad rei productionem et conservationem.

Verum de hac re scribit Udalricus prolixe in Summa sua, libro secundo : Quidam (inquiens) philosophi posuerunt unum primum causatum solum immediate esse a Deo, et alia ordine quodam dixerunt a primo illo fluxisse, ideoque illud primum dumtaxat immediate conservari a Deo, et cetera mediate a Deo, ac immediate a primo illo causato quantum ad ea quæ immediate fluunt ab ipso. Quæcumque autem causa non nisi per suam essentiam operatur, ita quod operatio sua est sua essentia, illa sicut per se conservat rem, ita per suam essentiam, quæ est operatio sua, necessario est intra rem secundum ipsam rem et secundum omnes partes ipsius rei et secundum omnia interiora exterioraque ipsius. Nec tamen rerum sordibus contaminatur, quia contactu inquinari non potest nisi quod receptivum est peregrinæ impressionis : quod non contingit nisi habenti materiam; imo non convenit cuilibet materiam habenti, quia secundum Philosophum, cœlum non est peregrinæ impressionis susceptivum. Hinc
Sap. VII, 24, 25. scriptum est : Sapientia attingit ubique propter suam munditiam; ideo nihil inquinatum incurrit in eam. — Amplius, Deum esse in rebus, nil novi ponit in Deo, sed potius dicit causalitatem seu influentiam ab ipso procedentem : ideo absque sui mutatione, per mutationem ac corruptionem rerum incipit ac desinit esse in ipsis.

Deus etiam est causa immediata non solum creationis conservationisque rerum, sed et cujuslibet operis creaturæ, et cum hoc etiam est causa mediata, sicut efficiens per instrumentum : aliter multæ naturæ diversarum operationum, nec secundum esse nec secundum conservationem essent Deo conjunctæ; nec verum esset illud Joannis, Sine ipso factum est *Joann.* I, 3.
nihil, id est nulla natura nec aliquid in natura exsistens, ut Augustinus exponit. — Quod si objiciatur, quod una numero operatio non potest esse duarum immediatarum causarum secundum idem genus perfectæ causalitatis, quia diversarum causarum illarum necessario diversa sunt opera, et operationes earum necessario ad opera terminantur diversa. Respondendum, quod causæ istæ non sunt ejusdem generis neque ejusdem modi in causando : idcirco nil prohibet unum earum esse effectum. Sicque verificatur quod tertio de Trinitate Augustinus testatur : Voluntas Dei prima et summa causa est omnium motionum. Sed plerisque non apparet hoc : ideo placuit vanitati philosophorum eas attribuere aliis causis. Verumtamen unaquæque natura est causa suæ naturalis operationis : nam calor calefacit, et lux illuminat. Attamen causæ illæ secundæ ac naturales ob suam imperfectionem non sunt causæ primæ et principales. Imo Deus tanquam prima causa, omnes effectus secundarum causarum operatur causalitate perfecta, et ipse suam causalitatem causis secundis communicat, ut nobilitentur per hoc. Porro dupliciter dicitur aliquis operari per aliud seu alio mediante. Primo, sicut per instrumentum : sicque Deus immediate operatur, in quantum per suam præsentiam est in rebus. Unde sic est operans principale, et medium illud est secundarium operans. Secundo, mediante virtute alterius : et ita in quolibet ordine causarum, causa prima sola est causa immediata, quoniam propria causat virtute, et alia non nisi virtute participata ab illa. — Hæc Udalricus. Qui de his multa adhuc conscribit ibidem, quæ pro majori parte præhabita sunt, et cetera suis poterunt locis tangi.

Insuper Durandus hic scribit : Duplex

est causa, scilicet : efficiens et non conservans, ut domificator respectu domus; quædam efficiens et conservans, ut sol respectu luminis in aere. Sicque productio et conservatio sunt duæ actiones causantis. Quamvis ergo Deus non sit immediata causa omnium quantum ad productionem, est tamen immediata causa omnium quantum ad conservationem. Hæc Durandus.

Cujus responsio quantum ad hoc quod ait Deum non esse omnium immediatam causam quantum ad productionem, non videtur consonare præinductis ex Alexandro, Thoma, Alberto, Bonaventura, Udalrico : secundum quorum doctrinam jam habitam, Deus est omnium et singulorum causa efficiens, et nunquam est alicujus causa efficiens solummodo mediata. In libro quoque de Causis probatur, quod in omni causato et opere, causa prima plus influit quam quæcumque causa secunda : et hæc est doctrina SS. Augustini, Hilarii et Anselmi.

Amplius Scotus hic movet hanc quæstionem, Utrum ex hoc quod Deus ubique est secundum suam potentiam, necessario concludatur quod ubique sit præsens secundum suam essentiam, hoc est, utrum omnipotentia inferat immensitatem. Et respondet : Agens causatum potest agere ubi non est; communiter tamen oportet quod sit immediatum cuilibet sibi proximo passo in quod agit, quamvis interdum non agat in illud actione ejusdem rationis cum actione qua agit in remotum : ut piscis mordificans manum piscatoris, et non mordificans rete. Quandoque autem in proximum passum non agit eadem activa potentia qua in remotum : quemadmodum corpus cœleste generans mineram in visceribus terræ, vel aliquod mixtum animatum vel non animatum hic in terra, agit sua forma substantiali, quia non substantia non potest generare nec facere substantiam, nec accidens aliquod in medio potest esse ratio generandi substantiam. Est ergo forma corporis cœlestis potentia activa agens in remotum absque

A hoc quod corpus illud agat in proximum secundum eamdem potentiam, quamvis agat etiam in propinquum secundum aliam activam potentiam. Sed hoc accidit, vel propter conjunctionem istarum potentiarum duarum activarum in eodem, quarum utraque est activa, et una habet proximum pro passo proportionato, et alia forma activa habet remotum pro passo sibi proportionato. Vel accidit propter imperfectionem agentis in quo est defectus virtutis activæ : propter quem defectum pri-
B us agit secundum formam imperfectiorem quam perfectiorem, sicut corruptibile generans prius alterat quam generet. Si igitur prius tollamus talem concursum duarum potentiarum ab ente creato, atque secundo tollamus ab eo istam imperfectionem, ita quod non oporteat ipsum prius producere imperfectius, non videtur aliqua ratio quare non erit præsens remoto secundum potentiam secundum quod est modo præsens sibi in ratione activæ potentiæ : et tamen non aget in propinquum
C illa potentia, sicut nec modo; et hoc maxime, si illa potentia secundum quam agit in remotum, sit simpliciter potentia activa perfecta : quanto enim perfectior forma est in creatis, tanto videtur esse ratio agendi in remotius.

Ex hoc ad propositum videtur quod omnipotentia, quæ est simpliciter perfecta activa potentia, non requirat actionem in unum passum prius quam in aliud, nec propter diversas potentias concurrentes in agente, nec propter priorem generationem
D imperfectioris. Videtur ergo quod talis omnipotentia sit ratio agendi in quodcumque, et producendi quodcumque possibile, licet per impossibile Deus non esset ubique. — Et secundum hoc, videtur tenenda negativa pars conclusionis, videlicet quod possit agere ubi non esset per casum. Et confirmatur sic : Si enim omnipotentia est voluntas ad cujus velle sequitur rem esse, quum possit æque velle distans sicut propinquum, videtur quod si Omnipotens per impossibile esset in

aliquo loco determinato et non ubique, posset tamen aliquid velle esse in alio loco cui non repugnaret esse, et per consequens suo velle illud haberet esse in illo loco : et per consequens illud fieret Omnipotente volente, absque hoc quod præsens esset ibi per essentiam. — Confirmatur adhuc, quoniam ante mundi creationem non est imaginandum fuisse vacuum infinitum, quasi ibi fuerit præsens Deus secundum essentiam prius, antequam produceret mundum : imo non ut alicubi seu ut nullibi præsens secundum essentiam, fuit potens facere mundum. Quemadmodum ergo ibi præsentia immensitatis non præexigebatur præsentiæ potentiæ suæ ut potentia est, ita videtur quod modo non oporteat præintelligere Deum in aliqua parte mundi, ut ibi aliquid causet, sed potius quasi econtra sit prius ibi secundum potentiam, ut causet aliquid ibi; et tunc, licet per impossibile non esset ibi prius secundum essentiam, posset tamen ita causare. — Hæc Scotus.

Hæc opinio omnibus præinductis videtur contraria, atque ex omni parte inepta, impossibilia et contradictoria implicans. Omnipotentia namque non est, nisi sit simpliciter infinita potestas; nec infinita potentia potest esse nisi in essentia infinita. Hoc autem est contra rationem infinitæ essentiæ, ponere eam et arctare ad locum determinatum in quo sit circumscriptive. Rursus, summa Dei requirit simplicitas, ut in ipso realiter penitus idem sint potentia et essentia. Ideo imaginari Deum alicubi esse secundum potentiam et non essentiam, implicat. Iterum, dictum est et ostensum, quod causam oporteat sua virtute attingere suum causatum. Implicat ergo quod Deus aliquid faceret ubi sua virtus seu potentia non adesset; nec minus implicat non esse suam essentiam ubi est sua potentia.

Insuper, juxta sanctorum Patrum et authenticorum doctorum documenta et rationes, infinitus et supergloriosissimus Deus nequaquam continetur, arctatur aut cir- A cumscribitur terminis universi : estque, ut ait Gregorius, in mundo, non inclusus; et extra mundum, non exclusus. Et si essent innumerabiles infinitive numero aut magnitudine mundi, ipse supersanctus et superincomprehensibilis Deus universos et singulos sua majestate et essentiali ac personali vera præsentia adimpleret. Et ita, quamvis natura abhorreat vacuum, nec illud realiter sit, tamen quum imaginatio sit non entium et impossibilium, nil prohibet etiam imaginari vacuum et nunc et B ante mundi productionem, ad hunc sensum, quod si vere extra mundum esset locus penitus infinitus sicut imaginatio apprehendit, in loco illo Deus vere incircumscriptibiliter exstitisset; et nunc tam vere est illimitabiliter et inextensibiliter extra hunc mundum, ac si extra mundum esset locus realiter infinitus. Et juxta hunc sensum, dicitur Deus esse extra hunc mundum per spatium infinitum, in quo utique est in se ipso; et ante mundi constitutionem non magis fuit ubi nunc subsistit hic C mundus, quam nunc sit extra hunc mundum per spatium quantumlibet infinitum. Imo nec modo magis est in mundo quam extra mundum, nisi in quantum in hoc mundo plus operatur seque ostendit. Ipse vero, quantum est ex parte ipsius, est penitus illocalis et intemporalis. Nec tamen immensitas Dei imperite ac ruditer imaginanda est instar corporalis extensionis, quum nec anima rationalis ita putanda sit in toto suo corpore esse. Ideo immensitas Dei non est nisi interminabi- D le, supersimplicissimum et superperfectissimum esse suum, infinita beatitudo et gloria sua, infinita sapientia et omnipotentia sua, infinita pulchritudo, dulcedo et superexcellentia sua, infinita bonitas, veritas ac sanctitas sua, et ita de aliis quæ ei attribuuntur : quæ omnia sunt in ipso unum purissimum esse, infinitæ prorsus simplicitatis.

Præterea, de hac re, qualiter Deus sit in omnibus rebus et ubique, scribit Antisiodorensis in Summa sua, libro primo circa

finem, multum idonee atque subtiliter : cujus scripta jam sententialiter sunt expressa. Et inter cetera contestatur : Hæc est falsa, Deus non est extra mundum. Est namque extra mundum potentia : quia si infiniti mundi essent, omnes repleret. Est etiam actu quodammodo extra mundum : est etenim in se ipso, et ipse in infinitum major est mundo, et Deus sibi ipsi proprie locus est. Hæc Antisiodorensis.

Hinc Thomas de Argentina : Sicut, inquit, potentia Dei non potest in tot quin possit in plura, sic essentia Dei non est ita in rebus quin possit esse in pluribus. Imo si mundi essent infiniti, universos impleret : et sicut ipse est causa efficiens non effecta, et causa formalis non formata; ita est causa finalis non finita. Porro quum Deus dicitur esse extra mundum, præpositio *extra* non designat præsentiam actualem ad locum, sed potentialem, quæ est Dei immensitas, qua infinitos mundos impleret si essent. — Ex quibus patet solutio quæstionis simplicium qui solent interrogare, Ubi erat Deus antequam mundum creavit? Unde et metrice dicitur :

Dic ubi tunc esset, quum præter eum nihil esset.
Tunc, ubi nunc; in se, quoniam sibi sufficit ipse.

Hæc ille.

Ad objecta patet ex dictis solutio. Ad primum quippe dicendum, quod finiti et infiniti nulla est proportio naturalis ac proprie dicta, ejusdemque generis : est tamen bene inter ea proportio imitationis et analogiæ, quum creatura sit similis Creatori; nec distant ab invicem distantia locali corporali quantitativa, sed dignitatis et eminentiæ, ad quam sequitur quod Deus sit infinitus, et per consequens omnibus præsens. — Ad secundum, quod sicut nil nobilitatis affert Deo esse in rebus nobilibus, sic nil ignobilitatis ingerit ei esse in vilibus rebus : quia nil tangit, inquinat, immutat aut afficit eum; imo infinita eminentia supergreditur cuncta. — Ad tertium, quod non est absolute dicendum,
A quod Deus sit in dæmonibus aut in damnatis vel impiis : quia hæc nominant naturam vitiis deformatam, quorum auctor aut conservator Deus non est, nec assimilationem secum habent peccata. Est tamen in illis in quantum sunt Dei creaturæ, et intellectualis naturæ, et entia quædam. — Ad quartum, quod aliquid est perfectionis in creatura, quod non esset perfectionis in Creatore. Quamvis ergo id de quo tangit objectum, esset nobilitatis in causa creata, non tamen in principio
B increato : quia ex hoc sequeretur ipsum esse finitum, et a sua potestate distinctum.

QUÆSTIO II

SEcundo principaliter quæritur, **Quot modis sit Deus in creaturis**; et, **Qualiter esse in omnibus et ubique, sit proprium Deo.**

In quo etiam est quærendum, **An esse**
C **ubique convenit Deo ab æterno** : sicque tria tanguntur et inquiruntur in isto quæsito.

Quantum ad primum, videtur quod Deus non sit in rebus pluribus modis. Enti enim maxime uniformi ac simplicissimo non convenit nisi unus modus essendi, quia modus rei sequitur rei naturam : ergo non nisi uno modo in rebus est. — Secundo, communiter dicitur, quod corporalia sunt in loco circumscriptive, spiritualia definitive, Deus transcendenter : et ita
D unus modus essendi in loco adscribitur Deo, non plures. — Tertio, in littera dicitur, quod Deus est in omnibus per essentiam, præsentiam et potentiam; et videtur quod simili ratione debeat dici esse in loco per sapientiam, qua cuncta gubernat, et per voluntatem, qua omnia condidit, et per benevolentiam, qua universa conservat. Et quæritur, cur potius dicatur esse ubique per essentiam, præsentiam et potentiam, quam per sapientiam, voluntatem et benevolentiam.

Insuper arguitur, quod esse ubique non conveniat soli Deo. Plato enim in primo Timæi, et Proclus Platonicus in Elementatione theologica, dicunt et probant, totum mundum sensibilem esse animal unum intellectuale divinaque sanctione prudens. Ergo anima mundi est in omni loco. — Rursus, universalia dicuntur esse ubique et semper. Sed et materia prima invenitur in omni loco, quum nullus locus sit vacuus : ergo in eo est aliquod corpus locatum in quo consistit materia.

Videtur quoque quod ab æterno conveniat Deo esse ubique : quia nunc est ubi ab æterno fuit, et econverso, quum ipse sit prorsus invariabilis.

Ad primam horum respondet Antisiodorensis in Summa sua, libro primo : Videndum est quot modis sit Deus in rebus. Dicitur autem esse in rebus quatuor modis. Primo, per naturam : et hoc tripliciter, utpote essentialiter, potentialiter et præsentialiter. Secundo, per gratiam in sanctis : et ita non dicitur in eis tantum esse, sed etiam habitare. Tertio, per gloriam : et ita est in Beatis. Quarto, per unionem, id est hypostaticam seu personalem conjunctionem, sicut in Christo. Primus modus est bonus, secundus melior, tertius optimus, quartus superoptimus, et de isto nihil ad præsens. — Sed quum isti quatuor modi, vel sex (primo modo diviso in tres), non differant nisi per effectus, et longe plures sint effectus Dei quam sex, cur solum his sex modis dicitur esse in rebus ? Dicendum, quod omnes effectus in quibus creatura imitatur Deum reducuntur ad Trinitatem : quia in eis creatura imitatur Patrem aut Filium aut Spiritum Sanctum. Nam Patri appropriatur potentia, Filio præsentia seu sapientia, Spiritui Sancto bonitas, quæ est Dei natura : sicque esse in rebus per gratiam, per gloriam, et in Christo per unionem, continetur sub tertio modo, secundum quod bonitas Dei accipitur communiter ad bonitatem naturalem atque gratuitam. Sicque Deus non est in rebus nisi per potentiam aut per sapientiam aut per bonitatem. Si autem sumatur bonitas tantum pro bonitate naturali, tunc sex modis dicitur Deus esse in rebus. Dicitur quoque Deus esse alicubi per apertam operationem, sicut in cœlo : qui modus reducitur ad esse in re per potentiam. Hæc Antisiodorensis.

Alexander quoque respondens ad primum istorum : Deus, inquit, est in omnibus per essentiam, præsentiam et potentiam. Qui sunt tres modi generales, quorum distinctio ita accipitur : In Deo sunt tria, videlicet, essentia, virtus, et operatio : quæ tamen realiter idem sunt, et secundum rationem intelligentiæ distinguuntur. Et penes hæc tria distinguuntur isti tres modi, ita quod ratione essentiæ suæ dicitur Deus esse in rebus essentialiter, ratione virtutis potentialiter, ratione operationis præsentialiter, quia per operationem præcipue innotescit. Quum ergo essentia et potentia ac operatio Dei attingunt res omnes, dicitur esse in rebus his modis. — Porro alii ita distinguunt : primum quod cadit in intellectum, est ens, et post ens potentia, deinde ens in actu. Connotatur ergo divinum esse respectu entis simpliciter, quum dicitur essentialiter esse in rebus ; connotatur etiam respectu entis in potentia, quum dicitur potentialiter esse in rebus ; et item respectu entis in actu, quum dicitur esse in rebus præsentialiter. Ad ostendendum ergo quod divinum esse nusquam deest qualitercumque sumatur ens, dicitur his tribus modis esse in rebus. Hæc Alexander.

Denique idem doctor, respondens qualiter esse in omnibus et ubique sit proprium Deo, ait : Quum Deus dicitur esse ubique, intelligendum est semper, quod nequaquam dependet ab aliquo *ubi* vel ente aut loco. Idcirco per hoc non excluditur quin sit in se ipso. Sicque esse in omnibus et ubique, et per essentiam, præsentiam atque potentiam, et esse in ipsis ac ea replere, soli convenit Deo.

Ad illud demum quod quæritur tertio, An Deo conveniat ab æterno esse ubique, respondet : Quum dicitur, Deus est semper, per ly semper, duo notantur, videlicet principale et connotatum : quoniam ly semper, supponit ipsum nunc præsens divinum (et hoc est principale), connotando tamen respectum ad omnia nunc temporis quæ fluunt. Ideo sensus est : Deus est semper, id est, Deus est in suo nunc, et nunquam deest alicui præterito, præsenti aut futuro. Similiter *ubique* dicit plenitudinem divinæ bonitatis, connotando tamen B respectum ad omne ubi in creatura. Deus namque comparatur ad res ut bonitas et ut æternitas : et sicut nunc suæ æternitatis comparatur ad omne nunc temporis, quæ comparatio designatur quum dicitur, Deus est semper; ita plenitudo suæ bonitatis comparatur ad omnem rerum capacitatem et omne ubi replendum in creatura, quæ comparatio designatur quum dicitur, Deus est ubique. Hic enim designatur præsentia bonitatis divinæ, et respectus ad omne ubi replendum. Ideo sensus est : Deus C præsens est omni ubi, et replet omne ubi. Principaliter autem designatur præsentia ac plenitudo bonitatis divinæ, quum dicitur, Deus est præsens; deinde respectus connotatus, quum dicitur, Replet omne ubi : qui respectus est temporalis. Potest autem respectus iste dici secundum actum et secundum habitum. Si secundum habitum, sic verum est, Deus ab æterno est semper : quoniam Deus ab æterno est in suo nunc, quod est aptum ut non desit alicui tempori. Conformiter verum est, D Deus ab æterno est ubique, ut sit sensus : Bonitas divina apta est replere omne ubi. Si vero connotatum in utraque dicatur secundum actum, sic nulla illarum est vera : quia insinuantur tempus et ubi ab æterno fuisse. Hæc Alexander.

Præterea Thomas hic scribit : Distinctio modorum istorum partim accipitur ex parte creaturæ, partim ex parte Dei. Ex parte creaturæ, in quantum diverso modo ordinatur in Deum ac jungitur ei, non ex A diversitate rationis tantum, sed realiter. Quum enim Deus in creaturis esse dicatur secundum quod eis aliquo modo applicatur, oportet ut ubi est diversus conjunctionis applicationisve modus, ibi sit diversus modus essendi in. Conjungitur autem creatura Deo tripliciter. Primo, secundum similitudinem tantum, in quantum in creatura invenitur aliqua similitudo bonitatis divinæ, non quod attingat ipsum secundum subjectum : quæ similitudo invenitur in omnibus creaturis per essentiam, præsentiam et potentiam. Secundo, creatura attingit Deum consideratum secundum suum subjectum, et non secundum similitudinem tantum : et hoc est per operationem, ut quando fide adhæret primæ veritati, et caritate summæ bonitati. Sicque est alius modus, quo Deus specialiter est in sanctis per caritatem. Tertio, creatura attingit Deum non solum secundum operationem, sed item secundum esse : non prout esse est actus essentiæ, quia creatura non potest transire aut verti in naturam divinam; sed secundum quod esse est actus hypostasis seu personæ ad cujus unionem creatura assumpta est. Sicque est ultimus modus, quo Deus est in Christo per unionem. Porro ex parte Dei non invenitur realis diversitas. Essentia etenim Dei quum sit absoluta ab omni creatura, non est in ea nisi prout ei applicatur per operationem; atque secundum quod operatur in re, dicitur esse in ipsa secundum præsentiam, quia oportet operans aliquo modo esse præsens operato. Et quia operatio Dei non separatur a virtute divina a qua exit, ideo Deus dicitur esse in rebus per potentiam. Rursus, quoniam virtus Dei est sua essentia, sequitur quod etiam sit in rebus per essentiam. Hæc Thomas in Scripto.

Petrus vero circa hoc loquitur : Quinque sunt modi quibus Deus dicitur esse in creaturis, quorum sufficientia sumitur vel ex parte Dei, vel ex parte creaturæ. Ex parte Dei, est considerare in Deo essentiam ejus secundum se, et huic appropria-

tur modus qui est esse in rebus per essentiam. Est quoque in Deo considerare personam secundum se, utpote personam Patris, cui appropriatur potentia, et ita est modus essendi in rebus per potentiam ; et item personam Filii, cui appropriatur sapientia, et ita est modus essendi in rebus per præsentiam, id est cognitionem, quoniam præsens dicitur quasi præ sensu ens ; atque personam Spiritus Sancti, sicque accipitur modus essendi in sanctis per gratiam. Est quoque considerare divinam essentiam ut in persona, et ita est ultimus modus, quo divina essentia est in Filio incarnato. — Ex parte autem creaturæ sumitur sufficientia ista sic : Creaturæ omnes in Deo sunt, et ipse Deus est in omnibus illis secundum tria. Est enim intra rerum essentias, quibus illabitur per suam essentiam : ideo dicitur esse in rebus per essentiam. Influit etiam in rerum virtutem per suam potentiam : ideo est in rebus per potentiam. Cooperaturque rebus : ideo dicitur esse in rebus per præsentiam, quoniam cooperantem oportet aliquo modo esse præsentem ei cui cooperatur. Solæ vero rationales creaturæ tendunt in Deum ut in objectum : et ita dicitur Deus esse in sanctis per gratiam adoptionis. Una autem sola, puta humanitas Christi, unitur Verbo æterno hypostatica unione, quæ est quintus modus. Hæc Petrus.

Si autem objiciatur, quod plures sint modi quibus Deus exsistit in creaturis, quia in libro Confessionum asserit Augustinus : Deus est in se ipso sicut Alpha et Omega, in mundo ut creator et rector, in angelis ut decor et sapor, in electis ut liberator et adjutor, in reprobis ut terror et horror. Dicendum quod isti reducuntur ad illos*, ut facile est pensare. Primus tamen non spectat ad modos de quibus nunc agitur, scilicet ad modos quibus est in creaturis. In reprobis quoque non dicitur Deus esse simpliciter, sed cum additione, in quantum sunt creaturæ ejus, ut factum est.

*[Hucusque Petrus]

Insuper de hac re ait Thomas in prima A parte Summæ, quæstione octava : Deus dicitur esse in re dupliciter. Primo, per modum causæ agentis : et sic est in omnibus rebus ab ipso causatis. Alio modo, sicut objectum operationis est in operante : quod proprium est in operationibus animæ intellectualis creaturæ, prout cognitum est in cognoscente, et desideratum in desiderante. Sicque est in rationali creatura per gratiam. Quo modo autem sit in aliis creaturis, considerandum est ex his quæ in rebus humanis esse dicuntur. Rex enim B dicitur esse in toto regno suo per suam potentiam, quamvis non sit ubique præsens per essentiam. Per præsentiam vero suam dicitur quis esse in omnibus quæ in conspectu ipsius sunt : quemadmodum paterfamilias præsens est omnibus suis domesticis, qui tamen secundum substantiam suam non est in qualibet parte domus ; imo secundum substantiam suam est in loco determinato in quo est ejus substantia. — Quidam autem hæretici, ut Manichæi, dixerunt potestati Dei esse subjecta C spiritualia et incorporalia tantum, corporalia vero potestati principii contrarii. Contra quorum insaniam dicitur Deus esse in omnibus per potentiam. Fuerunt et alii, qui quamvis crederent divinæ potestati omnia esse subjecta, divinam tamen providentiam dixerunt non pertingere usque ad inferiora. Contra quorum errorem dicitur Deus esse in omnibus per præsentiam. Fuerunt et alii, qui quamvis concederent omnia ad providentiam pertinere divinam, non tamen concesserunt omnia a D Deo esse immediate creata, sed unam intelligentiam esse creatam ab alia. Contra quos dicitur Deus esse in omnibus per essentiam. Hæc Thomas in Summa. (art. 3.)

In eadem etiam quæstione declarat qualiter esse ubique sit proprium Deo, dicens : Esse ubique primo et per se, est proprium Deo. Dico autem esse ubique primo, quod secundum se totum est ubique : quia si quid esset ubique secundum diversas partes suas in diversis locis exsistens, non esset primo ubique, quum hoc (art. 4.)

conveniat ei ratione suæ partis. Esse vero ubique secundum se, dico illud cui non convenit hoc per accidens propter aliquam suppositionem factam : alias granum milii esset ubique, si nullum aliud corpus esset. Per se ergo esse ubique, convenit enti quod quacumque positione facta, est ubique. Quod proprie convenit Deo : quia quæcumque loca ponantur, etsi ponerentur infinita præter ista quæ sunt, oportet in omnibus esse Deum, quoniam nihil potest esse nisi per ipsum. Ipse ergo proprie est ubique : quia secundum se totum in omni est loco, quod non convenit universali, neque materiæ, nec universo. Hæc Thomas in Summa.

In idem redit quod de hoc ponit in Scripto : Soli (inquiens) Deo convenit per se esse ubique, nec est alicui communicabile creaturæ : tamen per accidens potest creaturæ competere, tam ex parte loci, ut si unus dumtaxat sit locus, quam ex parte locati, ut si sit corpus infinitum, quod ratione partium suarum diceretur esse ubique.

Ad hoc vero, An esse ubique Deo conveniat ab æterno, respondet : Dum Deus dicitur esse ubique, sive fiat distributio pro universitate locorum, seu rerum, importatur relatio quædam Dei ad creaturas fundata super aliquam operationem per quam Deus in creaturis esse refertur. Relatio autem fundata super operationem transeuntem in creaturam, non convenit Deo nisi ex tempore : quia hujusmodi relationes sunt actuales, et exigunt actu esse extremorum utrumque. Hinc sicut Deus non dicitur operari in rebus ab æterno, ita nec esse in eis nec fuisse ubique ab æterno. — Hæc Thomas in Scripto.

Concordat Richardus, dicendo : Deum in omnibus corporalibus ac spiritualibus esse per essentiam, probat sua immensitas; quod autem in omnibus sit secundum præsentiam, pandit ejus omniscientia ; quod vero in rebus sit per potentiam, pandit sua omnipotentia. Unde super Genesim quarto Augustinus fatetur : Si virtus Crea-
A toris a creatis cessaret, simul illorum desineret species, omnisque natura concideret. Avicenna quoque sexto Metaphysicæ suæ testatur : Creatum indiget datore sui esse semper et incessanter quamdiu consistit. (In ceteris idem quod Thomas.)

Amplius Bonaventura, determinans quomodo Deo sit proprium esse ubique : Soli (inquit) Deo convenit esse ubique, ut dicunt Sancti, proprie et singulariter, ita quod nulli convenit alii nec potest intelligi convenire, si recte intelligatur. Nam
B Deus dicitur esse ubique, ita quod ex parte Dei designatur identitas atque totalitas, ex parte loci pluralitas et universalitas. Per identitatem excluditur universale : quod quamvis sit in omnibus singularibus suis, tamen secundum aliud aliudque suppositum, in quibus et numeratur. Per totalitatem excluditur numerus : qui quamvis sit ubique, tamen secundum aliam et aliam partem. Per conditionem pluralitatis ex parte loci, excluditur spiritus creatus : qui quamvis sit in pluribus partibus cor-
C poris, non tamen in omnibus nisi ut unitis. Per conditionem universalitatis, excluditur corpus Christi sub sacramento : quod quamvis sit in pluribus locis, non tamen in omnibus. Hæc Bonaventura.

Idem Doctor, exponens an esse ubique conveniat æternaliter Deo : Esse (ait) ubique dupliciter accipi potest de Deo, sicut et esse semper. Nam *semper* uno modo importat divinam immensitatem secundum durationem, sicque idem est quod æternitas, et æternaliter convenit Deo. Alio
D modo connotat temporis simulcitatem *, et sic convenit Deo a principio temporis. Conformiter, esse ubique, uno modo importat præsentialitatem immensitatis divinæ, per quam est præsens omni ei quod est, tam sibi quam aliis ; sicque idem est, Deum esse ubique, et Deum esse immensum : et sic Deo æternaliter convenit. Alio modo connotat locum creatum seu res creatas, et sic convenit Deo ab exordio rerum. Hæc idem.

De modis quoque exsistentiæ Dei in cre-

* simultatem

aturis effatur : Assignatio Augustini respicit diversitatem modorum essendi Deum in rebus; assignatio vero Gregorii concernit conditiones modorum essendi. Ubicumque enim est Deus, sive per naturam, sive per gratiam, ibi est essentialiter, præsentialiter et potentialiter. — Diversitas vero modorum essendi in, accipitur penes diversitatem effectuum, et non penes quamcumque, sed solum penes trimembrem. Quidam namque est effectus secundum quem comparatur creatura ad Deum per modum exeuntis, et omnes effectus hi B continentur sub modo naturæ, nomine naturæ extenso; quidam per modum redeuntis, et hic est effectus gratiæ inchoatæ, aut consummatæ vel gloriæ : et quantum ad hunc, est secundus modus essendi Deum in creatura. Alius est effectus secundum quem comparatur creatura ad Deum ut perveniens; et hic est effectus unionis, in qua creatura et Creator uniuntur in unitate personæ, ut homo et Deus. Quoniam ergo tres sunt modi effectuum secundum quos creatura diversimode com- C paratur ad Creatorem, idcirco his tribus modis dicitur esse in creaturis. Primusque modus, qui attenditur penes exitum, assimilatur lineæ rectæ; secundus quoad reditum, lineæ reflexæ; tertius quantum ad perfectionem, circulo. Et primus modus est similis simplici lineæ; secundus, quia includit primum, similis est superficiei; tertius, quia includit utrumque, assimilatur soliditati. Ideo optime dixit Apostolus, quod in Christo tota divinitas habitat corporaliter. (*Coloss.* II, 9.) Perfectissime quippe in eo est, D quia per modum circuli : circulus namque est perfecta figura. — Porro assignatio Gregorii sumitur penes conditiones modorum essendi. In his enim tribus ponit Gregorius perfectionem modorum essendi Deum in creaturis. Aliquid enim est in alio secundum præsentialitatis indistantiam, sicut contentum in continente, ut aqua in vase; aliquid secundum virtutis influentiam, ut motor in mobili; aliquid secundum intimitatis exsistentiam, sicut

A quod ab intra continet, ut anima in corpore. Et omne quod perfecte est in re, oportet esse secundum hanc triplicem conditionem : et ita est Deus in rebus præsentialiter, quia per præsentialitatis suæ indistantiam; potentialiter, per virtutis suæ influentiam; essentialiter, per intimitatis exsistentiam, quia intimus rebus. Hæc Bonaventura.

Præterea præinductis concordat Albertus, et in exponendo modos quibus Deus est in creaturis, ponit responsionem jam ex Petro inductam : quam Petrus forsan ex Alberto accepit, et eam brevius clariusque expressit. In ceteris respondet ut Thomas. Movet autem et alias multas quæstiones minores, de quibus quædam tanguntur.

Itaque quærit, Utrum idem sit Deum esse ubique et esse in omni re. Respondet : Non est idem, sicut non est eadem habitudo causæ per suam essentiam causantis et conservantis rem ad conservatum, et habitudo loci ad id a quo habet virtutem continendi locatum. Quum enim dicitur, Est ubique seu in omni loco, insinuatur Deus esse in loco ut tenens locum in esse, et dans ei virtutem contentivam : quam non dat cuilibet rei in qua est, sed dat ei ea quæ sunt propria suæ conservationi. Hæc Albertus.

Concordat Udalricus in Summa, libro secundo : Non est (inquiens) idem dicere Deum esse ubique, et Deum esse in omnibus rebus : quia quum dicitur esse in omnibus rebus, significatur quod ipse præsentia suæ essentiæ ac virtutis, est causa ipsius esse conservationisque rerum secundum id quod sunt; sed quum dicitur esse ubique, non solum significatur quod causet et conservet locum in esse, sed etiam quod det loco virtutem et naturam loci secundum quod locus est : quæ virtutes sunt multæ, videlicet generare, conservare, tenere. Hæc Udalricus.

Idem testatur Alexander : Differt, dicens, Deum esse in omni loco, et ubique, et in omni re. Quum enim dicitur, Deus

est ubique, notatur habitudo replentis ad repletum : nam sensus est, quod Deus est præsens omni ubi et implens illud. Similiter quum dicitur, Deus est in omni loco, sensus est : Deus est præsens omni loco, et implet omnem locum. Sicque aliud et aliud connotatur per ista, quum locus et ubi distincta sint. Quum autem dicitur, Deus est in omni re, designatur habitudo conservantis ad conservatum. — Considerandum præterea, quod duplex est continens, videlicet virtuale et dimensivum. Virtuale est duplex, utpote intra et extra : intra, sicut anima virtualiter continet corpus intus. Deus vero est virtuale continens intus et extra. Ipse namque est intra omnia, non inclusus ; et extra omnia, non exclusus. In quantum ergo est continens intra, dicitur esse in rebus ; sed in quantum est continens extra, dicuntur res esse in eo. Hæc Alexander.

Qui etiam quærit hic, Utrum modis prædictis Deus exsistat in rebus æqualiter et uniformiter. Respondet : Contingit loqui de Deo seu de divina essentia dupliciter. Primo, in se seu secundum se : et sic semper se habet æqualiter et secundum unam dispositionem. Secundo, prout participatur a creaturis : et ita non habet se secundum unam dispositionem ad creata, sed secundum magis et minus. Nam quædam participant eam secundum rationem essentiæ solum, quædam secundum essentiam et vitam, quædam secundum esse, vivere et intelligere. Verumtamen distinctio et inæqualitas ista non est ex parte Dei, sed rerum, nisi in quantum Deus per sapientiam suam est causa distinctionis et ordinis rerum. Hæc Alexander.

Porro Petrus respondens : Esse (inquit) Dei in rebus dupliciter accipi potest. Primo ita, ut connotetur respectus præsentiæ Dei ad creaturam. Secundo ita, ut connotetur effectus influentiæ in rem creatam ; sicque est Deus inæqualiter in creatis, quia non æqualia operatur in eis : nam et unumquodque est in recipiente secundum modum recipientis. Sed primo modo æqualiter est in omnibus. Sicque in libro de Causis habetur : Causa prima in omnibus est secundum unam dispositionem ; et rursus : Primum eodem modo se habet ad omnia. Non tamen æqualiter dicitur Deus esse in omnibus. Quædam enim creaturæ sonant in defectum et vilitatem vel naturalem vel spiritualem aut vulgarem, sicut diabolus, peccator, lutum, stercus, cloaca, infernus : in quibus non dicitur Deus esse, nisi cum additione in quantum sunt creaturæ. Hæc Petrus.

Richardus quoque super hoc scribit : Loquendo de illo modo quo Deus est in omnibus rebus per essentiam, præsentiam et potentiam, sic æqualiter est in omnibus : quoniam omnibus æque præsens, et omnia uno cognoscit intuitu, omniumque esse æqualiter ab eo dependet. Loquendo autem de modo quo est in rebus per influentiam, non est in rebus æqualiter : imo sic magis est in illis quibus influit charismata gratiæ, quam in illis quibus influit sola dona naturæ ; et specialissime est in anima Christi seu ejus humanitate, in qua est per gratiæ plenitudinem et unionem. Hæc Richardus.

Qui etiam quærit hic, Utrum Deus sit extra omnem locum. Respondet : Deum esse extra mundum, intelligi potest dupliciter. Primo, quod immensitas Dei excedit mundum, nec dependet a mundo, nec terminatur ab eo : et ita est extra mundum. Cujus signum est, quod si novus mundus extra hunc mundum crearetur, Deus esset in illo non per translationem sui de mundo isto ad illum. Secundo, quod sit spatium reale extra mundum, in quo est Deus : et ita non est extra mundum. Imo sic dicere quod sit extra mundum, esset confirmare errorem illorum qui opinabantur extra et ultra cœlum ultimum esse spatium infinitum. Hæc Richardus.

Præterea Bonaventura hic sciscitatur, An Deus sit localis, sicut dicitur esse ubique et in loco. Respondet : Sicut temporale vocatur quod sequitur leges proprietatesve temporis, sic locale, quod leges conditio-

nesque sequitur loci. Quæ leges seu proprietates loci sunt, continere, mensurare, salvare, terminare locatum : et hoc, per modum impertientis, ita quod locatum se habet ad eas per modum suscipientis. Et quoniam Deus sic præsens est loco, ut nil prorsus ab eo recipiat, sed potius loci indigentiam suppleat, ac præfatas conditiones et actiones conferat ei, nullo modo dicendus est esse localis, quemadmodum et in littera dicitur. Hæc Bonaventura.

Amplius Albertus interrogat hic, An Deus sit in alio quam in se. Respondet : Bene concedo quod Deus sit in alio et in se, non autem quod sit in alio quam in se : quia comparatio quærit univocam rationem in comparatis ; et illa non est hic, quoniam alio modo est Deus in se, et alio modo in aliis. Item, quæstio hæc quærit unam negativam et aliam affirmativam. Unde videtur sequi quod non esset in se ipso, si diceretur esse in alio quam in se ipso : sicut quum dicitur, Socrates est alibi quam Parisiis, vel, Socrates est in alia re quam sit ipse. Hæc Albertus. — Idem Udalricus, qui de hoc clarius scribit, sed prolixitatem vitans pertranseo.

Postremo quæritur, An Deus sit in se
p. 434 B. ipso. Ad quod supra breviter est responsum ; nunc vero respondendum est plenius.

Itaque Ægidius circa hoc scribit : S. Dionysius, nono capitulo de Divinis nominibus quæstionem istam pertractans, ostendit quadrupliciter Deum esse in se ipso. Nempe ut B. Dionysius tangit ibidem, Deus a creaturis quadrupliciter differt, quantum spectat ad præsens : ex quibus quatuor differentiis declaratur, quod Deus in se ipso exsistat, nullamque creaturam proprie consistere in se ipsa. Prima differentia est, quod esse Dei est imparticipatum, independens, nulloque indigens ad sui subsistentiam et conservationem ; esse vero creaturæ est participatum, dependens, atque ad exsistendum ac permanendum incessanter indigens esse divino et increato. Secundo differunt in operatione : quoniam quum Deus sit bonitas summa, non convenit ei agere propter aliud aut propter finem extra se ; creaturæ vero, quum ordinetur ad finem, convenit agere propter illum, et propter proprium finem sibi desuper præstitutum. Tertio differunt, quoniam creatura eo ipso quo ex nihilo est, potest a suo esse et a substantia sua deficere atque recedere : quod invariabili Deo non convenit. Quarto differunt ratione virtutis : quoniam nulla creatura est proprie sua virtus, et certum est quod non sit virtus prima et summa, in qua est status et quies ac finis ; Deus vero est virtus virtutum, in qua est status, et per quam cuncta subsistunt, sicut in libro de Causis habetur : Omnes virtutes quibus est finis, pendentes sunt a primo, quod est virtus virtutum. — Secundum hæc quatuor, quæ sunt, esse, substantia, virtus, et operatio, Deus est in se ipso, et non proprie aliqua creatura : quoniam esse creaturæ indiget alieno fulcimento et conservante. Deus vero ratione sui esse est in se ipso : quoniam esse suum nullo indiget alieno. Secundo, creatura non stat in se ipsa ratione suæ operationis : quoniam operatio sua ordinatur ac tendit ad aliud. Deus vero agit propter se ipsum : ideo stat, est et quiescit in se. Tertio, creatura non stat in se ratione suæ substantiæ : quia ut tactum est, ab ea potest deficere, si sibi ipsi relinquatur. Deus vero incommutabilis substantia est et immensa, nequaquam a se recedere aut deficere valens. Quarto, creatura non est nec stat in se ratione suæ virtutis, quum virtus sua non sit prima neque suprema, sed ab illa dependens, et ad ipsam, ut conservetur, se convertens seu tendens. Deus vero quum sit virtus altissima, prima, perfecta, et sibi in se prorsus sufficiens, verissime in se ipso consistere perhibetur. Propter quod loco præallegato Dionysius ait, quod Deus manet in se immobili identitate singulariter fixus et supercollocatus. Hæc Ægidius, qui hæc multum prolixe evolvit.

Hinc etiam Alexander testatur, quod

Deus uno modo spiritualis omnium locus A vocatur, quoniam intra se comprehendit, continet et conservat universa. Propter quod ait Gregorius, quod angeli sancti quocumque mittantur, intra Deum currunt.

Ad objecta solutio patet ex dictis; quæ tamen breviter clarius est tangenda.

Ad primum ergo dicendum, quod Deus, quantum est ex parte ipsius, est uno modo in rebus ; est quoque in rebus uno modo et uniformiter, id est incommutabiliter. Verumtamen, sicut ipse in se ipso B simplicissimus manens, omnem perfectionem per infinitam excellentiam habet, et universorum ideales rationes distincte intuetur ac gerit, atque intellectualiter ac libere operatur ; sic ipse est causa ordinis universi, et variis modis agit et habet se : non quod realis diversitas sit in eo, nisi exemplariter atque causaliter, quia procedit ab eo : quod suæ simplicitati nullatenus derogat, imo suæ summæ perfectioni maxime consonat et alludit. — Ad secundum, quod illa distinctio bona est, C et juxta eam convenit Deo esse in rebus uno modo : per quem tamen alii non excluduntur, quia secundum diversas considerationes, diversimode assignantur modi exsistentiæ Dei in rebus. — Per quod patet solutio tertii. Et sicut prætactum est, Deus dicitur esse in rebus per præsentiam ratione sapientiæ ac scientiæ suæ, qua cuncta quasi præsentialiter contemplatur. Aliqui tamen dicunt, sicut et Thomas, quod res dicuntur esse in Deo, in quantum ipse cognoscit et vult seu dili- D git eas, magis quam ipse dicatur esse in eis. Cur autem specialiter dicatur Deus esse in entibus per essentiam, præsentiam, potentiam, est expressum. Potest etiam responderi, quod Deus est in rebus per sapientiam, qua eas gubernat, [per voluntatem, qua eas condidit,] et per bonitatem seu benevolentiam, qua eas conservat ; et quod illi ac similes modi reducuntur ad tres modos prædictos, vel potius includuntur in eis. — Ad aliud respondendum, quod quamvis totus mundus sensibilis seu etiam totum universum esset animal unum, seu unum simpliciter, tamen nec mundus nec anima mundi esset ubique primo et per se, sicut hoc Deo convenire expositum est. Imo sicut Albertus et Udalricus affirmant, si esset unum corpus infinitum, illud non esset ubique primo et per se, sed per partes suas : imo non esset ubique, sed solum in uno loco (si tamen in loco), quum locus sit proprie superficies continentis. Et si non esset aliquod corpus nisi unus lapis, illud non esset ubique, id est in omni loco, sed in uno dumtaxat, quia non esset nisi locus unus ipsius.

Itaque modi quibus Deus est in rebus, a diversis diversimode assignantur. Nam Thomas de Argentina disseruit : Aliquid est in loco circumscriptive et definitive, ut corpus contentum ; aliquid definitive, non circumscriptive, ut angelus ; aliquid nec sic, nec sic, sed transcendenter, ut Deus : quod est quoniam Deus non individuatur per materiam sicut corpus, nec per suppositum ut angelus. Porro corpus Christi est in pluribus locis sub sacramentalibus speciebus, non tamen ubique. Deus quoque est in omnibus per naturam, in bonis per gratiam, in Beatis per gloriam (in quorum rationali est ut veritas clare visa, in concupiscibili ut bonitas et dulcedo perfruita, in irascibili ut potestas summe confortativa) ; per unionem in humanitate assumpta : sicque in triduo mortis ac sepulturæ fuit in carne Christi in monumento, et in anima ejus in limbo. Est item in rebus per occultorum revelationem, juxta illud in Genesi, Vere Dominus est in loco isto ; per vestigii repræsentationem, per imaginis et similitudinis expressionem, per essentiæ identitatem, sicut Pater in Filio et econtra, et Spiritus Sanctus in utroque et econverso. Est etiam ut Alpha et Omega. Rursus dicitur esse in rebus per miraculorum operationem, per cœlestium visionum ostensionem, sicut in terra et monte Visionis ; in mundo, sicut

Gen XXVIII, 16.

rex in regno ; in Ecclesia, ut paterfamilias in domo. Est etiam aliquo modo in impiis et damnatis, ut terror et horror. Sicque loquitur Augustinus : Domine, qui te dimittit et a te recedit, quo pergit, nisi a te placato ad te iratum ? — Juxta has considerationes dicitur adhuc Deus variis modis esse in rebus, præsertim in suorum fidelium carorumque cordibus, in contemplativis et perfectis, in quibus est ut sponsus in thalamo, thesaurus in agro, lux in perspicuo, fons in horto, imber in terra, manna in arca, doctor in schola. Sed isti ac similes modi ad modos reducuntur præhabitos.

QUÆSTIO III

Tertio hic principaliter quæritur, **Utrum angelus sit in loco definitive, hoc est ita in uno ut non in alio.**

Et includit hæc quæstio aliam, qua quæritur, An angelus possit esse simul in pluribus locis. Est et quæstio circa hoc tertia, An angelo debeatur locus punctalis ; atque, An plures angeli esse queant in uno loco. Et quamvis Magister inducit ac tangit ista breviter in hoc libro, magis tamen ad sequentem pertinent librum. Idcirco hic brevius transeundum.

Possent autem hic fieri quædam argumenta facilia ad probandum quod angelus non sit in loco, videlicet : quod locus est species quantitatis, et ultimum rei continentis ac circumscribentis, idcirco incorporalibus rebus non convenit ; item, quod angeli situ dimensioneque carent, non ergo in loco consistunt ; et quod ait Boetius in libro de Hebdomadibus, apud sapientes esse propositionem per se notam, quod angeli non sunt in loco. Verum hæc et consimilia una distinctione solvuntur facillime : quia videlicet aliquid est in loco commensurative et definitive.

Potest ergo sic argui : Angelus est es-

A sentia quædam in se terminata, non infinita, sicut et virtus ejus : ergo sic est ubi est, quod alibi non est ; et ita videtur ad unum locum restringi. — Si autem dicatur esse in loco per operationem, objicitur, quia operatio ejus præcipua est immanens, ergo manet in ipso agente : si igitur agens illud non est per se in loco, nec operatio ejus seu actio. — Rursus, actioni et operationi non attribuitur per se locus, præsertim operationi simplici, quæ convenit angelo : ergo nec angelo propter se,
B seu per actionem et operationem hujusmodi, juxta illud Philosophi : propter quod unumquodque tale, et illud magis.

Insuper, Philosophus in libro de Cœlo et mundo testatur, quod extra cœlum nec locus, nec vacuum, nec tempus exsistat, sed ibi entia quædam simplicia optimam vitam ducentia : quæ entia sunt intelligentiæ seu angeli. Et quod ait *ibi*, secundum quosdam refertur ad cœlum. Imo per ly ibi videtur locus significari, quum tantum valeat *ibi* sicut in illo loco.

C

Ad hæc Thomas respondet : Circa hoc est triplex opinio. Una philosophorum, dicentium quod intelligentiæ vel angeli nullo modo sunt in loco. Ponunt enim quod intelligentia est quædam essentia denudata realiter a materia omnibusque materialibus conditionibus, et quod intelligentia movet orbem per animam orbis, sicut desideratum ab ea : ideoque nullam habeat applicationem ad corpus sicut ad locum, quia immediate non operatur circa ali-
D quod corpus. Hæc autem opinio hæretica est, quia secundum fidem veram tenemus angelos immediate circa homines operari.

Hinc alii dicunt, quod angelo quantum ad suam essentiam, locus debetur, ita quod non sit intelligibile angelum esse, si locus non sit. Dicunt tamen, quod angelus est in loco definitive, non circumscriptive, quia sic determinatur ad locum in quo est, quod simul esse in alio nequit : quia quum ejus essentia sit finita, oportet quod sit ad aliquem locum deter-

minata. Sed ista est valde rudis probatio, A quia procedit ex æquivocatione finiti. Dum enim essentia angeli fertur finita, sumitur finis pro termino essentiæ ac virtutis, prout definitio terminus nuncupatur, non pro fine dimensionis ; locus vero dicitur finiens vel finitus secundum terminos quantitatis dimensivæ : et fines tam diversimode sumpti, commensurationem et proportionem non habent. Ideo quod in essentia est finitum, non oportet ad terminos loci finiri.

Præterea, quod aliquid determinetur ad B aliquem locum, non est nisi in quantum per aliquem modum applicatur ad locum illum, non ad alium locum : quæ applicatio intelligitur secundum situm, contactum, formam operationemve aliquam. Secundum formam, sicut anima est in corpore : et sic angelus non potest esse in loco, quia nullius corporis forma est, neque actus formalis substantialis intrinsecus. Secundum situm, sicut punctus est in linea quam determinat : sic quoque angelus non est in loco, quia ejus essentia a C situ est absoluta. Secundum contactum, sicut corpus est in loco. Contactus vero est duplex, videlicet proprie dictus et metaphoricus. Proprie tangere, est ultima simul habere : quod angelo convenire non valet. Tactus vero metaphoricus, est per operationem, sicut contristans dicitur tangere contristatum : qui tactus convenit angelo. — Relinquitur ergo quod angelus definiri seu determinari non potest ad locum, nisi per actionem suam vel operationem. Dico autem operationem commu- D niter, secundum quod angelus se habet ad corpus contentum in loco per modum præsidentis vel ministrantis, aut aliquo modo agentis seu patientis. Et ista est opinio tertia, quæ ponit angelum esse in loco in quantum per operationem loco alicui applicatur. Et hoc confirmatur auctoritate Gregorii Nysseni, qui expresse hoc dicit. Unde et addit : Quum dicere deberemus, Angelus hic operatur; abusive dicitur, Angelus hic est.

Hanc opinionem tanquam rationabiliorem sequendo, dico quod angelus effectum multipliciter facit in corpore. Substantia enim spiritualis confert aliquid superadditum ipsi esse : et sic est in loco in quantum operatur circa corpus locatum vel motum, vel lumen corporale, aut aliquid tale, cui tamen esse non confert. Aliquando vero substantia spiritualis per operationem suam dat corpori esse, non suum, sed aliud : sicque Deus est in omnibus creaturis. Interdum autem dat corpori suum esse : quod contingit dupliciter, quoniam ipsum esse est actus formæ, et est actus hypostasis. Hinc substantia spiritualis potest rei corporali conferre esse in quantum esse est actus formæ, ut sic forma ipsius efficiatur, sicque anima est in corpore ; aut secundum quod esse est actus hypostasis et non formæ : et sic humana natura in Christo est assumpta ad esse divinæ personæ, quoniam facta est unio in hypostasi seu persona, non confusio in natura. — Hæc Thomas in Scripto, qualiter angelus sit in loco.

Denique in prima parte Summæ, quæstione quinquagesima secunda, super hoc scribit : Angelus et corpus æquivoce sunt art. 1. in loco : quoniam corpus est in loco per applicationem ad locum secundum tactum quantitatis dimensivæ, qua angelus carens, est in loco per applicationem suæ quantitatis virtualis. Ideo non oportet ut loco commensuretur, vel situetur in loco, vel a loco contineatur. Substantia enim incorporea rem corpoream sua virtute contingens, continet illam, non continetur ab ea : nam et anima est in corpore ut continens, non ut contenta. Hæc in Summa.

Præterea de hoc, An angelus possit esse simul in pluribus locis, hic scribit : Circa hoc sunt diversæ opiniones. Quidam enim dixerunt angelum simul esse posse in pluribus locis, non tamen ubique. Sed hoc a doctoribus reprobatur, quoniam sequeretur, quod angelus nec definitive nec circumscriptive esset in loco. — Alii dicunt,

quod angelus est in loco indivisibili, quia ponunt quod essentiæ angeli secundum se locus debetur : unde quum essentia illa sit indivisibilis, sequitur quod et locus ipsius. Verum hic error eorum est qui imaginationem non valent transcendere, ut non intelligant aliquid indivisibile nisi sicut habens in continuo situm.

Idcirco dicendum, quod angelus est tantum in uno loco. Sed ille locus potest esse divisibilis vel indivisibilis, magnus vel parvus, secundum quod operatio angeli ad magnum vel parvum immediate determinatur. Unde si immediate operetur circa totam domum, tota domus correspondet ei ut unus locus, ita quod in qualibet ejus parte erit, quemadmodum dicimus animam in qualibet esse corporis parte. Et dico immediate : quia si angelus moveret lapidem, ex cujus motu multa corpora moverentur, non oporteret quod esset nisi ubi est primum ab eo motum ; quemadmodum etiam patet in corporali motore, quem necesse est tangere solum id quod ab eo immediate movetur. Idcirco vero non potest simul esse in pluribus locis, quia est finitæ essentiæ, et per consequens finitæ virtutis : impossibile autem est quod ab una virtute finita procedat nisi operatio una. Operatio autem una est quæ terminatur ad unum operatum : idcirco oportet quod operatum angeli unum sit, circa quod immediate operatur. Hinc sicut anima non est simul in pluribus corporibus, ita nec angelus in pluribus locis. Quod autem corpus Christi est simul in pluribus locis, est quia plures panes transsubstantiantur in illud, quorum accidentia manent, et sub illis est.

Sed his objici potest, quia dum angelus corpus assumit, movet immediate quamlibet ejus partem. Si ergo est angelus ubi immediate operatur, erit in singulis illius corporis partibus tanquam in pluribus locis. — Insuper, cœlum empyreum est locus proprius Beatorum, et debetur Beatis ratione beatificæ contemplationis. Sed quando angelus circa nos operatur, non

A cessat a contemplatione beata : ergo simul est in cœlo et in terra.

Dicendum ad primum, quod totum corpus assumptum ab angelo comparatur ad ipsum tanquam unum indivisibile ubi, secundum quod circa ipsum est immediate operatio una. — Ad secundum, quod operatio est quasi medium inter operantem et operatum. Idcirco considerari potest dupliciter : primo, prout ab operante egreditur ; secundo, prout terminatur ad operatum. Operationi vero angeli non debetur

B locus secundum quod exit ab essentia angeli, quæ a loco est absoluta, sed secundum objectum ad quod terminatur. Hinc contemplationi angeli non debetur locus corporeus, quum objectum contemplationis sit spirituale. Hinc cœlum empyreum non est de necessitate contemplationis, sed assignatur contemplationi per congruentiam, in quantum locus ille sanctificatus est ad gloriam Beatorum, sicut ecclesia potius quam forum est locus animæ contemplantis seu hominis exorantis. Ideo

C non oportet quod quandocumque angelus contemplatur sit in cœlo, sicut nec hominem orantem necesse est esse in ecclesia. — Hæc Thomas in Scripto, de hoc, an angelus possit simul esse in pluribus locis.

Porro in prima parte Summæ, quæstione quinquagesima secunda, respondet : An- art. 2.
gelus est essentiæ ac virtutis finitæ, idcirco extendit se non ad omnia, sed ad unum aliquid determinatum. Oportet enim ut quidquid comparatur ad unam virtutem, comparetur ad illam ut aliquid unum.

D Quemadmodum ergo universum comparatur sicut aliquid unum ad universalem Dei virtutem, sic particulare ens comparatur tanquam quid unum ad virtutem angeli : quumque angelus sit in loco per applicationem suæ virtutis ad locum, sequitur quod sit tantum in uno loco. — Quocirca quidam imaginationem transcendere non valentes, cogitaverunt indivisibilitatem angeli instar indivisibilitatis puncti : propter quod putaverunt angelum esse non posse nisi in loco punctali. Sed decepti sunt :

nam punctum est indivisibile habens situm ; angelus vero est indivisibile extra genus quantitatis et situs. Nec tamen oportet si angelus movet cœlum, quod sit ubique. Primo, quia non applicatur virtus ejus nisi ad id quod primo movetur ab ipso : quod est pars orientis. Propter quod octavo Physicorum attribuit Philosophus virtutem cœlestis motoris parti orientali. Secundo, quia non ponitur a philosophis quod una substantia separata moveat omnes orbes immediate : ideo non sequitur quod sit ubique. Hæc ibi de isto puncto.

Demum, an plures angeli in uno valeant art. 3. esse loco, ita ibidem determinat : Duo angeli non sunt simul in eodem loco, quia impossibile est quod duæ causæ completæ sint immediate unius et ejusdem rei. Quod patet in omni genere causarum : una namque est proxima rei unius forma atque materia, et unum est proximum movens, quamvis possint esse plures motores remoti. Nec habet instantiam de pluribus navem trahentibus, quoniam nullus eorum est motor perfectus, quum virtus cujuslibet sit insufficiens ad trahendum. Quumque angelus sit in loco secundum quod virtus ejus immediate concernit locum per modum continentis perfecti, non potest nisi unus angelus esse in uno loco. Hæc ibi.

De hoc quoque ait in Scripto : Locus rerum metaphorice dicitur Deus, qui omnium locus vocatur, quoniam intra se continet omnia et conservat : sicque omnes angeli, imo et entia cuncta, in uno sunt loco, videlicet Deo. Sed nunc loquimur de loco proprie sumpto, scilicet corporali. Et sic juxta communem dico opinionem, quod plures angeli nequeunt simul esse in uno loco. Cujus sumenda est ratio ex parte operationis, secundum quam angelus est in loco : quia secundum Philosophum quarto Physicorum, tunc unumquodque pulcherrime definitur, quando per definitionem ipsius manifestantur ac demonstrantur omnes proprietates ipsum consequentes, et solvuntur omnes dubi- A tationes incidentes. Itaque secundum hoc dicendum, quod impossibile est idem secundum idem pati et moveri a diversis agentibus, si unumquodque eorum sit perfectæ virtutis ad inducendum illum effectum : quoniam ab agente perfecto perducitur patiens in actum perfectum, quo habito, non remanet in potentia ad suscipiendum plus aliquid. Quum igitur unus angelus, agens in virtute divini imperii, sit sufficientis virtutis ad educendum in actum totum quod divina virtute operan- B dum est circa aliquod corpus, non potest esse quod circa idem operatum concurrant immediate operationes angelorum duorum. Ideo nec in eodem loco esse possunt, quia superflueret unus. Unde philosophi uni orbi non attribuunt nisi unum motorem.

Sed objici potest : Unum corpus unusque angelus possunt esse in loco eodem : ergo plus angeli duo, quum unum corpus plus occupet et impleat locum quam angelus. — Secundo, spiritus increatus et C angelus in uno sunt loco : ergo plus angeli duo. — Tertio, dæmon et anima sunt in eodem loco, videlicet in corpore obsessi : ergo et duo angeli simul esse queunt.

Dicendum ad primum, quod repletio loci non impedit duos angelos posse simul esse, sed confusio operationis. — Ad secundum et tertium respondendum, quod anima est in corpore ut forma naturalis, non autem dæmon aut angelus bonus; nec Spiritus increatus et spiritus creatus sunt in uno loco secundum eamdem rationem D et modum : idcirco ex tali exsistentia non sequitur operationum confusio. — Hæc in Summa. — In his verbis Thomæ aliqua continentur de quibus quid veritatis contineant, infra magis patebit.

Præterea Petrus magis sequi videtur opinionem secundam, secundum quam angelo debetur locus ratione suæ essentiæ quia finita est : quam opinionem, sicut jam patuit, reprobat Thomas.

Itaque Petrus scribit : Secundam opinionem sustinendo, dicendum est, quod

secundum Philosophum tertio Physicorum, locus proprie dictus, est superficies corporis rem ambientis. Sicque ad plenam rationem exsistendi in loco, tria concurrunt. Primum est commensuratio: quoniam quod ambitur, undique commensuratur. Secundum est determinatio: quoniam quod ambitur, infra rem ambientem continetur atque includitur. Tertium est præsentialitas: præsentialitas, inquam, per se subsistens, quam non habent accidentia rei locatæ; et separata, quam non habent partes rei locatæ, propter quod non sunt per se in loco; et item interna, quam non habent locata contigua. Sicque solis substantiis convenit esse in loco; et quo magis participant has tres conditiones seu proprietates quæ concurrunt ad esse in loco, eo plus proprie sunt in loco. Hinc corporales substantiæ propriissime esse in loco dicuntur, quoniam commensurantur superficiei corporis ambientis, et infra eam includuntur, atque eidem præsentes sunt. Spiritus vero creati sic sunt infra superficies corporalium continentium rerum, quod eis non commensurantur: sed infra eas determinantur, ita quod extra eas non sunt; sunt quoque eis præsentes. Increatus vero spiritus sine commensuratione et determinatione est intra superficiem ambientis, tamen præsentialitatem habet ad eam. Hinc ei minus convenit esse in loco quam angelis, et angelis minus quam corporibus. Angelus quippe est substantia impartibilis et finita, non tamen fine ejusdem generis cum fine seu termino rei corporalis: ideo definitive est in loco, non commensurative; Deus vero solum præsentialiter. — Exemplum hujus triplicis locationis potest poni in homine, cujus corpus est commensurative in loco extrinseco, anima vero quasi definitive, non circumscriptive, est in corpore, quia utrumque est terminatum, sed non ejusdem generis termino: corpus enim terminatur terminis dimensionis, non anima. Anima quoque est in singulis partibus corporis non circumscriptive, nec definitive, sed præsentialiter. Et si anima esset in corpore ut separata ab ipso, tunc esset magis perfecta similitudo; sed quia unita est corpori ut forma et motor, non est in corpore neque in partibus ejus proprie ut in loco, sed tanquam perfectio in perfectibili, et motor in moto, et sicut actus in potentia. Hæc Petrus.

Insuper de hoc, an angelus possit esse in pluribus locis, et an sit in loco punctali, scribit Petrus: In angelo, secundum S. Dionysium, tria sunt, utpote, virtus, substantia, operatio: et sicut corpus habet ab alio quod sit in loco, videlicet a termino communi substantiæ, quia est substantia corporalis; ab alio quod sit in loco tanto, utpote a termino propriæ quantitatis; ab alio quod sit in hoc loco, scilicet a proprio motu vel operatione: ita angelus ab alio habet quod sit definitive præsens in loco, videlicet quoniam est substantia terminata; ab alio ut valeat esse in loco tanto aut tanto, utpote a termino suæ quantitatis virtualis; atque ab alio quod sit in hoc loco determinato, puta a sua voluntate et operatione determinata. Itaque quantum est de essentia sua, quæ simplex est, angelus non determinatur ad locum tantum, quin possit esse in simplici. Quantum vero est de sua virtute, potest esse in tanto loco, quanto loco potest immediate esse præsens; et in tanto loco potest immediate consistere præsens, in quanto potest immediate operari. Similiter quantum est de operatione: si est operatio spiritualis, non indiget loci qualitate et quantitate determinata; si vero est corporalis, indiget tanto loco, in quanto vult operari immediate. Esse ergo in loco determinato dicitur et convenit angelo per essentiam suam finitam in se; sed posse esse in aliquanto, convenit ei secundum suam virtutem; esse vero in actu in loco quantitatis determinatæ, convenit ei per determinationem suæ voluntatis vel actionis, et ita per accidens. Quia vero nec ejus operatio terminari potest immediate nisi ad unum, nec virtus ejus neque essentia potest nisi

De Cœlest. hier. cap XI.

in uno, ideo esse non potest in pluribus A locis. Est ergo commune et necessarium omnibus illis, esse in loco uno per essentiam. Posse vero esse in loco majori vel minori, puto quod differt et accidit secundum virtutem majorem sive minorem; esse autem in toto vel in parte loci illius, puto quod sit in angeli voluntate, quoniam virtus illa voluntati conformatur secundum exigentiam actionis. Hæc Petrus.

Amplius Richardus quoque videtur in horum decisione a positione illa quam approbat Thomas recedere : Quidam, in- B quiens, dicunt angelum sine assumpto corpore non esse in loco : quorum opinioni contradicit auctoritas et ratio. Strabus enim et Beda Genesis primo dicunt, quod cœlum empyreum factum, mox sanctis angelis est repletum; et constat, quod non intelligunt hoc fuisse per aliquam operationem illorum circa locum illum. Sed et Hugo primo de Sacramentis, parte tertia, opinionem illam redarguere videtur, expresse dicendo : Non ignoro quosdam ab omni spiritu locum universaliter remove- C re, quia secundum dimensionem solum et circumscriptionem corporalem locum constare probarunt. Sed horum consideratio a communi æstimatione et possibilitate nimis recessit. — Item prædictam opinionem dogmatizantes, a domino Stephano episcopo Parisiensi sunt excommunicati.

Ratio etiam contra eam est, quoniam ordine naturæ prius applicat angelus suam virtutem orbi seu mobili cuicumque quod movet, quam movere incipiat : ergo applicatio illa operationem præcedit. Quumque D virtus illa sit in essentia angeli, angelus per suam essentiam prius quam per operationem applicatur mobili.

Ideo mihi videtur, quod angelus præter omnem operationem quam habeat circa locum, sit definitive in loco. Et si quæratur ratio applicationis suæ ad locum, dico quod ratio applicationis efficiens, est sua voluntas imperans et sua potentia exsequens, vel omnipotentia Dei; ratio vero finalis, est major unitas universi, vel quia interdum vult angelus aliquid circa locum efficere; formalis vero ratio hujus applicationis, est simultas angeli cum loco aut locato, quemadmodum formalis ratio applicationis corporalis rei ad locum, est circumscriptio. Ad auctoritatem vero Boetii atque consimiles asserentes quod angeli non sint in loco, dicendum quod volunt angelos non esse in loco circumscriptive. — Hæc Richardus.

Denique ad quæstionem hanc, an angelus sit in spatio vel in aliquo impartibili ipsius spatii, respondet Richardus : Angelus est in spatio corporali, ita quod cuilibet parti illius spatii potest esse præsens; et est dare terminum in majus, sed non in minus; estque totus præsens cuilibet spatii parti. Est enim simplicitas quadruplex. Una est negativa magnitudinis : ut est simplicitas puncti, qui nec extensus est, nec aptus extendi. Secunda est simplicitas magnitudinis privativa : ut esset simplicitas substantiæ corporalis si per omnipotentiam Creatoris esset et conservaretur a dimensionibus separata, quia tunc nata esset extendi. Tertia est simplicitas immensitatis spiritualis positiva : quæ est simplicitas Dei, qui sic habet simplicitatem et immensitatem, quod sua simplicitas est quasi ratio suæ immensitatis. Quarta est simplicitas positiva alicujus magnitudinis spiritualis, tamen infinite deficientis a Dei immensitate : et hæc est simplicitas spiritus creati, ut animæ et angeli, qui per hanc spiritualem simplicitatem ac divinæ immensitatis aliquantulam imitationem ita possunt adesse alicui spatio toti simul, quod etiam toti sint in qualibet ejus parte. — Si autem quæratur, an angelus sit in puncto, quum tamen anima non ponatur in aliquo corporis puncto; dicunt quidam, quod indivisibile, sicut punctus, non est locus, ideo in eo non est angelus, præsertim quum magnitudinem habeat spiritualem. Alii dicunt, quod quamvis punctus non sit locus, angelus tamen propter suam indivisibilem simplicitatem potest esse in puncto. Quam-

vis etenim non sit nusquam, non tamen oportet quod sequatur legem loci ; nec ad exsistendum in puncto requiritur summa simplicitas, quia nec punctus est summe simplex. Anima vero quum sit in corpore tanquam corporis forma, non est in puncto : quoniam punctus non est corpus, nec corporis pars. Hæc Richardus.

Porro ad quæstionem qua quæritur, an angelus queat simul esse in pluribus locis, respondet hic doctor, quod non naturali virtute, sed bene per omnipotentiam Dei. Ratio autem cur limitatur ad exsistendum simul non nisi in uno loco, est natura suæ exsistentiæ limitatæ, et quia locatum naturaliter definitur suo loco. — Sed objici potest, quod B. Ambrosius in ecclesia sua celebrans, obdormivit super altare, et excitatus a clero, dixit se interfuisse funeri S. Martini, atque ibidem præbuisse obsequium. Insuper, Augustinus libro de Civitate Dei videtur velle, quod aliquando homine dormiente ac vivo manente, phantasticum ejus egreditur, ac veluti corporatum in quadam effigie apparet sensibus aliorum. — Dicendum ad primum, quod illud de S. Ambrosio supernaturaliter factum est divina virtute ; vel quod B. Ambrosius in veritate non interfuit sepulturæ S. Martini, sed forsitan angelus in forma Ambrosii sancti apparens : quod dum fieret, apparuit Ambrosio soporato quod sepulturæ interesset prædictæ. Ad aliud, quod verba Augustini non sunt sic intelligenda, quod homine dormiente, vere exeat phantasticum ejus, sed quia interdum contingit, quod homo somniat se esse præsentem alieno conspectui, quumque hoc somniat, aliquis spiritus in specie illius hominis apparet illi in cujus conspectu somnians ille somniat se esse præsentem. Hæc idem.

Postremo, ad quæstionem hanc, an plures angeli valeant simul esse in loco eodem, respondet quod non, virtute creata : quia quæcumque sunt simul in eodem loco, oportet quod unum penetret aliud; nullus autem spiritus virtute creata potest alium spiritum penetrare, sicut nec corpus unum aliud, quamvis divina et supernaturali virtute utrumque fieri possit. — Si autem objiciatur, quod corpus glorificatum potest simul esse cum corpore non glorificato, ergo et spiritus malus cum bono. Insuper, anima est in qualibet corporis sui parte, et in eodem corpore dæmon potest consistere, ut in obsessis : imo in Evangelio recitatur legio fuisse in homine uno. *Marc.* v, 9. — Dicendum ad primum, quia ut aliqui dicunt, corpus glorificatum non potest virtute creata simul in eodem loco esse cum corpore non glorificato, sed virtute solummodo increata : qua et spiritus bonus posset esse cum malo, si Deus vellet. Alii putant utrumque horum possibile virtute beatitudinis supernaturalis corporis glorificati ac angeli boni. Potest autem angelus corpus quodcumque penetrare, non angelum : ideo potest simul esse cum corpore in loco eodem. Ad secundum dicendum, quod in obsessis dæmones non sunt per essentiam suam præsentes substantiæ corporis aut partibus ejus, sed se immiscent humoribus aut vacuitatibus corporis, in quibus non est nisi aer aut vapor subtilis. Sicque plurimi possunt esse in corpore uno : quia ut dictum est, non est dare terminum in minus in loco seu spatio in quo est spiritus creatus, quodlibetque continuum divisibile est sine fine. Hæc idem.

Amplius Albertus : Multipliciter, inquit, dicuntur aliqua esse in loco. Quædam enim per se et secundum naturam suam indigent loco salvante et continente, quemadmodum omnia generabilia et corruptibilia : et hoc duabus ex causis, quarum præcipua est, quoniam talium ultima determinata sunt contrarietate agente ac patiente, et nisi esset salvativum ac contentivum extrinsecus, propter passionem ipsorum, continuam haberent in ultimis seu extremitatibus suis deperditionem defluentiamque continuam. Si quæras, unde habeat locus quod salvet locatum, quum et ultimum corporis locantis habeat con-

trarietates, sicque pugnando videtur magis corrumpere quam salvare : dicendum, quod locus qui est quasi vas locans, habet hoc ab influentia loci simpliciter; locus autem simpliciter ut est salvans, non est nisi duplex, videlicet, simpliciter sursum in contactu circumferentiæ orbis lunæ, et simpliciter deorsum, quod est esse in centro, quod habet salvandi naturam a toto orbe, a quo æqualiter respicitur semper. Alia causa est, quoniam res debilior est in extremis quam in intrinsecis sibi : ideo natura determinat ei continens in extremis. Et istud est proprie loqui de loco. Secundo possumus loqui de loco prout est spatium mathematicum, ut videtur velle Boetius : et sic habet continere, non salvare, quoniam suum continere non est nisi extrinsecus ambire; sicque dicimus omnia corpora loco circumscribi præter ultimam sphæram. Tertio loquimur de loco prout in ipso est distantia situs, licet non includatur : sicque dicimus etiam sphæram ultimam esse et moveri in loco secundum formam, et non subjecto, ut sexto dicitur Physicorum. Nullo istorum modorum dicitur spiritus creatus in loco. — Quarto loquimur de loco per accidens, sicut dicimus quod nobis in loco exsistentibus, accidentia et omnia quæ sunt in nobis, in eodem sunt loco : et sic rursum non dicimus angelum esse in loco, quia sic semper assumeret corpus quando diceretur esse in loco. Sed dicimus angelum esse in loco definitive, et hoc per definitionem seu determinationem operis sui : quia videlicet opus illud nec ex parte efficientis nec ex parte effecti refertur extra locum in quo est per consequens. Idcirco intelligitur intra locum illum esse substantia operans : et hoc est quod dicit Damascenus, quod angelus ita est hic, quod non alibi. — Dico etiam, quod duo spiritus nequeunt esse in loco eodem propter confusionem operationum vitandam, non propter obsistentiam naturæ. — Hæc Albertus.

Amplius Udalricus in Summa sua, libro quarto, multa conscribit de his, primo loquens de intelligentiis, deinde post multa, de angelis : non quod intelligentiæ non sint de numero angelorum, sed quia philosophice tractat de eis prout sunt motores cœlestium orbium et velut rectores sphæræ activorum et passivorum, prout ait Philosophus, quod oportet hunc mundum esse contiguum lationibus superiorum, etc. Itaque de his scribit Udalricus : Quum intellectus intelligentiæ ut motor est, non solum sit activus specierum intelligibilium, sicut est noster intellectus agens, sed etiam formarum naturalium, lumine suo essentiali, vel ipsum lumen, et ipse intellectus sit formalis essentia intelligentiæ, patet verum dicere philosophos, quod intelligentia per suam essentiam movet et causat : tamen secundum quod est instrumentum primæ causæ, movet etiam per suas potentias, sicut et anima rationalis movet per intellectum et appetitum. Et sicut multi dicunt animam ubique esse in suo mobili, ita quod tota est in qualibet parte, in quantum actus ejus essentialis, qui est vita seu vivere, est ubique in toto corpore ejus; et quum certum sit quod ipsa ut motor, sit essentialiter tantum in corde : ita intelligentia quælibet est ubique in mobili suo; et tamen est in determinata ejus parte, et etiam est ubique in toto suo inclusa infra suam sphæram. Nusquam enim est, id est in nullo determinato *ubi* sui mobilis; sed ubique est in ipso secundum suam substantiam, in quantum extensione suæ potentiæ in totum mobile operatur immediate circa ipsum totum : quia secundum Damascenum, angelus ibi est ubi operatur. Verum secundum principalem receptionem et manifestationem suæ virtutis in mobili, principaliter est in una parte, prout octavo Physicorum dicit Philosophus motorem cœli esse in dextero circulo sphæræ æquinoctialis. — Multa de his scribit ibi Udalricus : de quibus pertranseo hic, quia non multum concernunt hunc passum; ideo loco reservantur aptiori : quæ etiam

pro parte commemoro recitative magis quam assertive.

At vero in ultimo capitulo quarti libri, de angelis loquens : Supra (inquit) probavimus, omne quod est hoc aliquid, esse loco definitum : et quia angeli, prout de eis loquitur Scriptura, hoc aliquid sunt, constat quod definitive sint in loco, quamvis Peripatetici contradicunt, quia loquuntur de angelis prout sunt intelligentiæ, qualiter potius sunt ubique quam determinato in loco, sicut jam patuit. Stoici vero Philosophi, Trismegistus, Socrates, Plato, etc., consentiunt quod angeli circa nos operantur, et loco definiuntur, ac successive in pluribus locis sunt per motum de loco ad locum; atque in magicis artibus habetur hoc pro experto. Unde pro erroneo reputandum est dictum Rabbi Moysis, asserentis quod apparitiones angelorum de quibus habetur in lege, non sunt secundum substantialem præsentiam, sed secundum virtutis effectum. Nec recipienda est opinio aliquorum, dicentium angelum per operationem definiri ad locum in quo operatur, atque desinere ibi esse cessando ab operatione sine motu locali : sic enim nusquam esset dum nullam exercet operationem circa exteriora ; et hoc non est intelligibile, quod id quod est hoc aliquid et infra ambitum cœli empyrei continetur, non sit in loco definitive, sive operetur, sive non. Sequeretur etiam, quod anima separata, cujus non est operari circa inferiora, non esset in loco. Est quoque contra Scripturam, quæ angelos in cœlo empyreo docet esse creatos, ac inde Luciferum corruisse antequam habuit circa exteriora obsequium. Non tamen intendimus dicere, quod angeli sine loco esse non possint, id est, si locus non esset. Imo sentimus oppositum, quum intellectualis natura prior sit omni corporali substantia, certumque est quod primum sine posteriori valeat esse. — Hæc Udalricus.

Præterea Durandus circa hæc inserit multa, referens quatuor opiniones : Una (ait) opinio dicit quod angelus sit in loco

A ratione suæ essentiæ limitatæ. Secunda opinio tenet quod angelus est in loco definitive : non sic quod sua essentia, quamvis finita, sit ei ratio essendi in loco, sed operatio sua in exteriorem materiam transiens. Tertia est, quod angelus neque per suam essentiam neque per suam operationem est in loco, sed quod solum dicitur esse in loco quantum est in corpore locato, non secundum se, sed secundum suum effectum : quod est esse in alio sicut movens est in moto, vel sicut causa B immediata est in suo effectu. Et qui tenent hanc viam, dicunt quod ad hoc quod moveat angelus corpus, non requiritur aliqua propinquitas angeli ad locum secundum situm, nec ulla exhibitio suæ præsentiæ realis ad corpus locatum, sed tantum proportio inter ipsum et corpus mobile secundum rationem moventis ac mobilis. Angelus namque movet corpus dum vult, quoniam liber est in movendo; et dum movet, fertur esse in loco. Sed ista opinio non videtur idonea, quoniam sola propor-C tio illa non sufficit ad movendum nisi activum et motivum realiter præsens. — Quarta opinio est, quod essentia angeli nusquam est, nec ratione realitatis suæ, nec ratione alicujus exsistentis in ipso, nec ratione operationis circa exteriora, sic quod ei debeatur locus definitive : et in hoc concordat cum prædicta opinione. Sed in hoc differt ab ea, quoniam ponit, quod sicut angelus nusquam est secundum situm, sic est ubique seu præsens cuilibet corpori præsentia ordinis, non situs, sive D moveat, sive non; sed dum movet, dicitur specialiter esse ubi movet, secundum quamdam approximationem, quoniam ibi manifestatur sua virtus realis : tamen præsentiam angeli ad locum præcedit operatio ejus in loco. Moventur autem isti ex hoc, quod motus et omnis actio quæ præsupponit subjectum, præexigit præsentiam motivi ad mobile, et activi ad passum. Sed angelus potest agere in omne corpus vel simul vel successive. Ergo antequam agat, præsens est cuilibet corpori et si-

mul : quia si præsens esset uni tantum, et postea alteri, difficile valde esset assignare quare magis præsens esset isti quam alteri, quum nondum in aliquod agat illorum ; et quamvis in aliquid ageret, difficultas eadem remaneret, quia operatio non facit agentis præsentiam, sed supponit. Et rursus, si præsens esset uni sic quod non alteri, jam loco videretur definiri : quod ipsi negant. Iterum, si præsens esset uni, non alteri, non posset illi præsens fieri nisi per motum, vel ad alium modum : dicere autem quod angelus per essentiam suam moveatur, non est intelligibile bene. Igitur juxta hanc viam, ponitur quod angelus sit præsens cuilibet corpori, antequam illorum aliquod moveat. — Hæc Durandus : qui huic ultimæ opinioni magis adhæret sine temeraria assertione, et solum scholastice causa exercitationis.

Denique, de primis duabus opinionibus et earum motivis jam dictum est supra. — Tertia vero opinio videtur esse de qua jam in verbis Udalrici est tactum : quam et irrationabilem esse fatetur, quamvis Rabbi Moysi partim attribuatur.

Verum quarta ista opinio videtur prorsus inepta et fatua, et divinis Scripturis contraria : quia secundum eam, angeli sancti nunquam de cœlo in terram descenderent, neque de terra in cœlum ascenderent, quum tamen dicat Salvator : Videbitis angelos Dei ascendentes et descendentes super Filium hominis. (*Joann.* I, 51.) Atque ad Moysen Dominus dixit : Angelus meus præcedet te. (*Exod.* XXXII, 34.) Imo innumerabilia testimonia Scripturarum huic imperito errori objici possent. Nempe quod angeli sancti homines assidue adeant et ab eis discedant vicissim invisibiliter, interdum visibiliter in assumptis corporibus, copiose docet Scriptura, sanctique Patres concorditer protestantur. Et ut sanctus ait Ambrosius, ex hoc ostenditur Spiritus Sanctus verus Deus, quod omnem replet creaturam et ubique est præsens. — Insuper juxta opinionem hanc insensatam sequetur, quod singuli angeli in singulis sint substantialiter, et omnes in omnibus, et unusquisque infra terminos essentiæ alterius erit, et illabetur cuilibet essentiæ alterius : quod tamen Deo proprium perhibetur, videlicet illabi rerum essentiis. Quumque sint tam innumerabilia millia angelorum, in quolibet angelo substantialiter per essentialem illapsum erunt millia angelorum innumerabilia. Post diem quoque judicii, quando Salvator cum suis electis et Sanctis ascendet in alta cœlorum usque in cœlum empyreum, et ibi cum ipsis æternaliter in plena beatitudine habitabit, angeli sancti secum non ascendent, sed manebunt (sicut nunc sunt) ubique et omni creaturæ præsentes : erunt ergo etiam in inferno, alias essent definitive in loco. Quumque dæmones sint ex ordinibus angelorum prolapsi, eadem ratio est de ipsis et angelis sanctis quantum ad consistendum in loco : sicque in quolibet angelo sancto substantialiter erunt dæmones universi, et erunt ac sunt in cœlo empyreo, sicut et angeli sancti, quia ubique sunt. — Alia quamplura huic fatuitati objici possent. Cujus etiam motivum debilissimum exstat, quum ait : Motus et omnis actio præsupponit subjectum. Ad quod dico, quod illo concesso, non oportet quod angelus semper substantialiter præsens sit cunctis corporibus quæ potest movere, imo nec uni eorum : sed quando Deo jubente aut se secundum Deum dictante, vult corpus quodcumque movere vel circa inferiora ministerium exhibere, mittitur a Deo ad illud seu illa, vel descendit et accedit ac movet se illuc secundum modum quo ei convenit motus, prout quæstione dicetur sequente.

Hæc ergo opinio omni philosophicæ ac theologicæ veritati contraria, non est tanquam probabilis defendenda, sed penitus respuenda.

Postremo Ægidius circa hæc multa inducit, et pene omnium positiones corrigit et emendat. Primo, eorum qui dicunt angelum esse in loco ratione suæ limitatæ

essentiæ : quos dicit ordinem rerum per- A
vertere; et tamen si rite pensetur, contra eos nil aliud probat nisi quod angeli non sunt in loco commensurative. Deinde arguit contra eos qui dixerunt intelligentias non esse in loco nec ratione suæ essentiæ, nec ratione operationis quam angeli circa corporalia operantur. Tertio arguit contra eos qui dicunt angelos non esse in loco nisi per operationem, et ideo eos nusquam esse quando non operantur circa exteriora aut corporalia. Contra quos dicit, quod angelus semper aliquo modo circa corpo- B
ra operatur, alias non esset connexio entium universi. Quod non videtur apte prolatum : quia secundum doctrinam divini
De Eccl. hier. cap. I. Dionysii et Sanctorum, angeli summæ hierarchiæ, qui adsistentes dicuntur, circa exteriora et corporalia non operantur; nec cœlum empyreum indiget influxu aut conservatione eorum. Et jam ante ostensum est, quod cœlum empyreum est locus ipsorum per congruentiam quamdam, quoniam correspondet actioni eorum, sicut ecclesia orationi, non per necessitatem. C
Deinde specialiter argumentatur contra S. Thomæ positionem, dicentis quod angelus potest esse in loco majori et minori, atque indivisibili seu punctali, secundum quod diversimode operatur circa loca et locata majora seu minora, aut circa indivisibilia; et dicit, quod positio illa sibi ipsi contradicit, quoniam punctus non est receptivus operationis angeli sancti. Verum si introducta ex Petro, Thoma, Richardo, recolantur, patet oppositum hujus. Imo angelus puncto simplicior est, juxta D
modum præhabitum : quia non habet in continuo situm, nec ad genus pertinet quantitatis. Quum igitur angelus sua magnitudine virtuali agat in ea quæ simpliciora sunt puncto, et illa attingat ac tangat tactu metaphorico spirituali ac virtuali, cur non etiam locum punctalem? — De aliis multis quæ hic scribit Ægidius, brevitati studens pertranseo.

Solutio etiam objecti patet ex dictis.

QUÆSTIO IV

Quæritur consequenter, **Utrum angeli moveantur.**

Quumque quæstio ista de motu locali præcipue intelligatur, includit ipsa alia duo quæsita, videlicet : An moveantur per medium, quia omnis motus localis per medium est; et quoniam tempus vocatur mensura motus, quærendum est, An moveantur temporaliter aut successive, an potius in instanti. Et condependent hæc tria.

Et videtur quod non moveantur. Primo, quia ut ait super librum de Causis Averroes, intelligentia est loco et operatione immobilis. — Secundo, ei quod nondum conjunctum est fini, convenit moveri, similiter enti imperfecto et indigenti : moveri namque est imperfectionis ac indigentiæ. Unde nec convenit Deo. Sed angeli sunt perfecte beati atque in ultimo fine immobiliter quietati, nec cupiunt perfici, utpote jam perfecti : ergo non convenit eis moveri. — Tertio, moveri localiter non convenit nisi rei locali et quæ subjacet tempori : angelus vero nec localis nec temporalis consistit. — Quarto, lux sensibilis diffunditur per medium sine successione et motu in instanti, sicut experientia docet : quumque angelus sit lux spiritualis, omni luce sensibili vehementer simplicior atque celerior, formalior et agilior, apparet quod instantanee sine successione et motione ac tempore procedat seque diffundat per medium et applicet se cui adesse voluerit.

In contrarium sunt ratio et auctoritas. Quum enim angelus sit beatus et intellectualiter ac libere agens, in sua est libertate moveri successive aut instantanee, celeriter sive tarde. Docet quoque Scriptura, quod angeli sancti pergunt de Tob. v, vi, etc.
loco ad locum cum his quos custodiunt, et quod angelus præcessit filios Israel, et co- Exod. xiv, 19, 20.
lumnam nubis ac ignis successive movebat.

Ad hæc Bonaventura respondet : Angelo convenit moveri; et movet se non solum assumpto corpore, sed etiam corpore non assumpto, quum non sit minoris libertatis, nobilitatis ac potestatis sine corpore quam in corpore. Sed sicut esse in loco dupliciter dicitur, ita et esse localem, sicut in littera tangitur. Primo enim et proprie dicitur aliquid esse in loco circumscriptive; secundo et minus proprie, definitive. Angelus ergo non movetur per locum circumscriptive seu commensurative ad locum, nisi in corpore assumpto; sed sine hujusmodi corpore convenit ei definitive moveri per locum. — Si autem quæratur, an moveatur per se aut per accidens; dicendum, quod moveri per locum circumscriptive, convenit angelo per accidens, utpote ratione corporis quod assumpsit ac movet; sed definitive moveri, convenit ei per se, et sua voluntate movet se ipsum. Idcirco in angelo non differunt proprie motor et mobile; nec motus ille est motus indigentiæ, sed potius obedientiæ ex Dei imperio, seu dignationis, caritatis et subventionis pro aliorum indigentia, necessitudine et salute. Nam et miles et cursor currit in stadio ad suæ ostensionem virtutis; et juxta S. Dionysii (De Divin. nom.cap.iv.) documenta, superiora moventur ad inferiorum provisionem. Hæc Bonaventura.

Insuper ad quæstionem hanc, An moveatur per medium, sic respondet : Circa hoc diversi diversimode sunt locuti. Quidam namque dixerunt, quod quum angelus sit simplex et indivisibilis, non potest corporale medium pertransire, sed movetur ab extremo in extremum sine medio, omnisque locus ad quem movetur, se habet ad angelum per modum immediati : sicque loci mutatio in angelo non est motus, sed mutatio tantum absque medio. Hæc autem opinio non videtur conveniens. Certum est enim quod angeli sancti qui custodes sunt hominum, ita possunt eos custodire sua spirituali præsentia, sicut et corporali in assumptis corporibus; A atque utroque modo adsunt et comitantur cum sibi commissis, sicut jam tactum est, et sic vadunt per medium. — Alii ergo dixerunt, quod angelus et per medium et sine medio potest moveri, quoniam motus ejus est ad nutum suæ voluntatis secundum potestatem divinitus ei collatam : idcirco dum vult, transfert ac facit se in extremum immediate; et dum vult, transit per medium. Ponuntque simile, quod intellectus noster potest cogitare de Parisiis et de Roma dupliciter : primo sic, quod B immediate cogitet de uno, et post de alio; secundo ita, quod primo cogitet de Parisiis, deinde de urbe intermedia, tertio de Roma. Et quoniam angelo tam facile est moveri ac ferri, ut nobis cogitare, quum non sit corpori alligatus, ideo potest sic et sic moveri. Verum quidquid sit de positione, exemplum istud non exstat conveniens, quoniam cogitans apud se habet speciem Romæ speciemque Parisiorum : quæ species non habent inter se ordinem neque situm, et æqualiter sunt præsentes C intellectui cogitantis; idcirco ad libitum potest de una et de alia cogitare. Sed in re est ordo et situs naturalis, et necessario interjacet medium inter civitatem et civitatem. Nec propter hoc aperitur nobis via ad intelligendum : quumque aliquo modo intelligibile sit quod angelus feratur per medium, ratio quoque atque auctoritas ad hoc concordent; ideo hoc videtur probabiliter esse tenendum. Et aliud membrum, videlicet quod sine medio possit moveri, arbitror rejiciendum, non quod asseram D esse falsum, sed quoniam non est in promptu auctoritas quæ hoc dicat, nec ratio cogit, imo nec capit hoc. Possibile tamen est quod Deus aliquid dederit spiritualibus illis substantiis, quod carnales non capiunt intellectus. — Quod vero Augustinus ait, Deum movere spiritualem creaturam per tempus, non per locum, intelligitur de motione per locum circumscriptive et quantum ad proprietates loci (quas non admittit angelus), et proprietatem temporis, quod convenit angelis, in

quibus est innovatio, variatio et successio cogitationum et affectionum. Hæc idem.

De hoc demum, An angelus moveatur in instanti vel successive ac temporaliter, scribit sic : Quum spatium intermedium sit compositum, et tam angelus quam virtus ipsius sit simplex, dixerunt quidam, quod tam angelus quam virtus ipsius improportionabilis sit spatio, et improportionabiliter vincit ipsum ; ideoque motu improportionabili et subito seu in instanti pertransit locum seu spatium : qui motus est supra naturam. Sed quia difficile videtur intelligere quod pertranseat spatium quin sit in pluribus partibus ejus ; et ponere quod subito moveatur et sit in pluribus partibus medii, est ponere in illo motu quod sit in pluribus locis simul, quod omnino absurdum est dicere de angelo, ut Sancti atque philosophi et doctores catholici concorditer dicunt : idcirco dicendum, quod angelus non movetur per medium motu subito, sed successivo. Notandum est ergo, quod in motu successivo successione perfecta, successio oritur ex quadruplici causa. Prima est distantia termini a quo respectu termini ad quem. Secunda est resistentia medii. Tertia est partibilitas mobilis. Quarta est finitas virtutis, eo quod finitæ virtutis sit proprie movere per spatium in tempore. Hinc motus angeli non est successivus successione perfecta, quia deficit ibi resistentia medii et partibilitas mobilis ; est tamen successivus ratione distantiæ medii, in quo non potest esse simul per totum, et ratione finitatis virtutis moventis, quæ non excedit medium improportionabiliter, idcirco nec facit motum medio improportionabilem. Hæc idem.

Circa hæc loquitur Thomas : Triplicem motum Sancti attribuunt angelis. Primus est secundum illuminationes a Deo in mentem angeli descendentes. Quæ illuminatio metaphorice motus vocatur : quem B. Dionysius quarto capitulo de Divinis nominibus attribuit angelis, atque in tres

A species eum distinguit, videlicet, in motum circularem, rectum, obliquum. Circularis est, secundum quod lumen intellectuale originaliter descendit de Deo in intellectum angelicum, et ipse angelus per idem lumen rursus ascendit in Deum : sicque est ibi motus ab eodem in idem, et est uniformis, in quantum lumen illud non egreditur intellectus simplicitatem. Motus vero rectus vocatur, dum angelus lumen sibi desuper communicatum inferioribus tradit quasi secundum lineam re-

B ctam. Sed motus nominatur obliquus, prout consideratur exitus luminis a Deo in mentem angeli, et deinde reflectitur lumen illud ad inferiora quibus lumen suum angelus tradit : per quod lumen inferiora non reducuntur in angelum sicut in finem, sed in Deum. Qui motus est quasi compositus ex recto et circulari, sicut motus qui esset per chordam et arcum ab eodem in idem : obliquatur etenim motus iste, prout recedit ab uniformitate recepti luminis, quod non est in angelis secundis

C sicut in primo. — Secundus motus angelorum est per tempus : quem assignat Augustinus in littera ; et quoniam tempus est mensura successivorum, ideo omnem successionem appellat motum per tempus. Invenitur autem successio in intellectu angeli, quoniam omnis intellectus qui cognoscit diversa per diversas species, non potest simul actu illa cognoscere. Intellectus autem angeli potest cognoscere res dupliciter sive duplici specie, puta : in Verbo æterno, quod est omnium una si-

D militudo, in quo potest multa simul videre ; et item per species innatas seu concreatas inditas sibi, quæ plures sunt plurium : hinc per illas species non cognoscit plura simul, nisi quæ per unam speciem repræsentantur. Unde secundum hoc in intellectu angeli consistit successio, quæ extenso nomine dicitur motio. Differt tamen a motu proprie dicto in duobus ad minus. Primo, quia non est de potentia in actum, sed de actu in actum. Secundo, quia non est continua. Motus

namque fertur continuus ex continuitate A ejus super quod est motus, ut in libro quinto Physicorum probatur; et inter duas species intelligibiles intellectas non est continuatio ulla, sed successio tantum, eademque successio dicitur motus. Similis quoque est ratio de successione variarum affectionum. — Tertius motus angelorum est secundum locum : qui eis in littera attribuitur auctoritate Ambrosii. Et quia moveri in loco sequitur ad esse in loco, ideo eodem modo convenit angelo moveri in loco sicut esse in loco. Et utrumque B æquivoce convenit corporalibus et incorporalibus, sicut jam patuit, quia angelus dicitur esse in loco in quantum applicatur loco per operationem : et quia non simul est in locis diversis, ideo successio talium operationum per quas in diversis locis esse dicitur successive, motus ejus vocatur. Hinc sicut conceptiones intellectus ejus consequenter se habent sine continuatione, ita et operationes ipsius. Unde motus localis angeli non est continuus; sed ipsæ operationes ejus consequenter C se habentes circa diversa loca, secundum quas in illis est, localis ejus motus vocatur. Hæc Thomas in Scripto de hoc, an angelus moveatur.

In idem redit quod de hac materia scribit in prima parte Summæ, quæstione
art. 1. quinquagesima tertia. Ubi et addit : Motum angeli in loco non oportet loco commensurari, nec continuitatem habere ex loco, sed est motus non continuus. Quum enim angelus sit in loco secundum contactum virtutis, necesse est quod motus D angeli in loco nil aliud sit quam diversi diversorum locorum contactus successive, non simul : quoniam angelus non potest simul esse in diversis locis. Hujusmodi autem contactus non est necesse esse continuos. Potest tamen in eis continuitas esse, quia ut dictum est, nil prohibet angelo assignare divisibilem locum per suæ virtutis contactum, sicut continuo locus divisibilis assignatur propter contactum magnitudinis suæ. Hinc sicut corpus successive et non simul dimittit locum in quo prius erat, et ex hoc causatur continuitas in motu locali ipsius; sic angelus successive potest dimittere divisibilem locum in quo exstitit prius, sicque motus ejus erit continuus. Potest quoque totum simul dimittere, et toti alteri loco simul se applicare; sicque motus ejus non erit continuus. Hæc Thomas in Summa de hoc, an angelus moveatur.

Porro de hoc, An angelus suo motu pertranseat medium, ait in Scripto : De hoc sunt duæ opiniones. Aliqui enim dicunt, quod angelus transit de loco ad locum non pertranseundo medium; alii dicunt, quod pertransit medium motu suo : atque (ut credo) utrique secundum aliquid verum dicunt. Nam dico, quod angelus potest transire de loco ad locum ita quod pertranseat omnia media, et potest esse quod transeat de loco ad locum sine hoc quod sit in aliquo mediorum, potest etiam esse quod motu suo sit in aliquibus mediis, et in aliquibus non sit : cujus ratio sumitur ex prædictis. Essentia etenim angeli secundum se ab omni loco est absoluta, et non definitur seu determinatur ad locum nisi per suam operationem, secundum quod terminatur ad operatum in loco. Hinc quando operatur circa hunc locum, potest ab essentia sua ex se indeterminata ad locum, imo indifferenti ad omnia loca, quantum in ipsa est, egredi operatio statim ad locum proximum vel remotum; nec operatio ad remotum seu distans dependet ab operatione quæ est ad rem proximam : unde secundum quod habet aliquid operari vel in omnibus mediis locis, vel in aliquibus, aut in nullo, secundum hoc potest pertransire omnia media, aut quædam solum, seu nullum. Hæc Thomas in Scripto. — Concordare Petrus videtur, qui de subito angeli motu ponit exemplum de illuminatione aeris, qui subito illustratur.

De eadem quæstione scribit in Summa, quæstione quinquagesima tertia : Motus art. 2.
angeli potest esse continuus, et non con-

tinuus. Si ergo exsistat continuus, non potest angelus moveri de extremo in extremum nisi pertranseat medium : quia ut dicitur quinto Physicorum, medium est in quod prius venit quod continue mutatur, quam in quod mutatur ultimum. Ordo enim prioris et posterioris in motu continuo est secundum ordinem prioris et posterioris in magnitudine spatii seu medii, ut dicitur quarto Physicorum. — Si autem motus angeli non sit continuus, possibile est quod transeat de extremo aliquo in extremum, non pertransito medio : quoniam inter quælibet duo loca extrema sunt infinita media loca, sive sumantur loca indivisibilia, sive divisibilia. Et de indivisibilibus evidens est : quoniam inter quælibet duo puncta sunt infinita indivisibilia puncta media, quum nulla duo puncta se consequantur sine medio, ut sexto Physicorum probatur. De locis quoque divisibilibus est necesse hoc dicere : et hoc demonstratur ex motu continuo corporis alicujus. Corpus namque non movetur de loco ad locum nisi in tempore. In toto autem tempore motum corporis mensurante, non est accipere duo nunc in quibus corpus quod movetur non sit in alio et alio loco : quoniam si in uno et eodem loco esset in duobus nunc, sequeretur quod ibi quiesceret, quum nil aliud sit quiescere quam in eodem loco esse nunc et prius. Quum ergo inter primum nunc et ultimum nunc temporis mensurantis motum, sint infinita nunc, oportet quod inter primum locum a quo incipit moveri, et ultimum locum ad quem terminatur motus, infinita sint loca. Et hoc sensibiliter sic apparet. Sit corpus unum unius palmi, et sit via per quam transit, duorum palmorum : manifestum est quod locus primus a quo incipit motus, sit palmi unius; locus quoque ad quem terminatur, est palmi alterius : et dum incipit moveri, paulatim deserit primum palmum, et intrat secundum. Secundum ergo quod dividitur magnitudo palmi, multiplicantur media loca : quo-

A niam quodlibet punctum signatum in magnitudine primi palmi, est principium loci unius; et punctum signatum in magnitudine alterius palmi, terminus est ejusdem. Quumque magnitudo sit divisibilis in infinitum, et puncta sint etiam infinita in potentia in qualibet magnitudine, sequitur quod inter quælibet duo loca sint infinita loca media. Mobile autem infinitatem locorum mediorum non consumit nisi per motus continuitatem : quoniam sicut loca media sunt infinita in potentia, ita et in

B motu continuo est accipere infinita quædam in potentia. Si ergo motus non sit continuus, omnes partes motus erunt numeratæ in actu. Si igitur mobile quodcumque moveatur motu non continuo, sequitur quod vel non pertranseat omnia media, vel quod actu numeret media infinita, quod est impossibile. Sic ergo secundum quod motus angeli non est continuus, non pertransit omnia media. — Hoc autem, scilicet moveri de extremo in extremum et non per medium, potest angelo

C convenire, non corpori, quoniam corpus mensuratur et continetur sub loco : unde oportet quod sequatur leges loci in suo motu. Sed substantia angeli non est subdita loco ut contenta, sed superior eo ut continens. Hinc in potestate est angeli applicare se loco ut vult, vel per medium, vel sine medio. Hæc idem in Summa.

Insuper, de quæstione his annexa et partim patente ex istis, videlicet, An angelus moveatur in instanti vel tempore, scribit hic Thomas : Quum omnis mutatio

D duos habeat terminos, qui nequeunt esse simul, quia omnis mutatio est in contingens, ut dicitur primo Physicorum, oportet cuilibet motui seu mutationi adesse successionem ex hoc quod duo termini simul esse non queant, sicque tempus, quod est numerus prioris et posterioris, in quibus tota consistit ratio successionis. Sed hoc diversimode in diversis contingit. Interdum enim terminus motus est mediatus principio motionis, vel secundum medium quantitatis dimensivæ, sicut

in omni locali corporum motu atque in motu augmenti et diminutionis, vel secundum medium quantitatis virtualis, cujus divisio attenditur secundum intensionem et remissionem alicujus formæ, sicut in alteratione sensibilium qualitatum : tuncque tempus per se ipsum mensurat motum, quia ad terminum successive pervenitur, eo quod divisibilis sit. — Quandoque vero terminus ad quem, non est mediatus termino a quo, quemadmodum in mutationibus de privatione ad formam vel econverso, ut in generatione et corruptione, et in illuminatione, ac consimilibus : et illis quoque mutationibus oportet annexum esse tempus, quum constet materiam non simul esse sub privatione et habitu. Non autem sic, quod exitus seu transitus de uno extremo in aliud fiat in tempore : sed alterutrum extremorum, videlicet primum quod mutatione abjicitur, est conjunctum cuidam motui vel alterationi, sicut in generatione et corruptione, vel locali motui solis, ut in illuminatione; et in termino illius motus est etiam terminus mutationis, atque pro tanto illa mutatio dicitur subita seu instantanea, quia in ultimo instanti temporis quod mensurat motum præcedentem, acquiritur illa forma seu privatio, de qua ante nil inerat. Et in illo instanti dicitur generatum esse, non autem proprie generari : quoniam omne quod generatur, generabatur et generabitur, ut in sexto Physicorum probatur. Hinc omnes tales mutationes instantaneæ, sunt termini cujusdam motus prioris, ut sexto Physicorum asserit Commentator.

Porro motus angeli non potest esse terminus motus alterius : unde oportet quod sit in tempore, non in instanti. Sed hoc tempus est aliud a tempore quo mensurantur motus cœli et corporalium rerum. Nullus quippe motus mensuratur motu cœli, nisi qui ordinatur ad ipsum. Quumque motus angeli nullum ordinem habeat ad motum cœli, præsertim si motus angeli dicatur successio operationum, A constat quod non mensuretur tempore quod est mensura primi mobilis, sed alio tempore : cujus temporis naturam accipere possumus ex natura motus. In tempore enim est aliquid quasi formale, quod se tenet ex parte quantitatis discretæ, videlicet numerus prioris et posterioris; et aliquid materiale, per quod est continuum, quoniam continuitatem habet ex motu in quo est sicut in subjecto et in primo mensurato per ipsum, puta in motu cœli, ut fertur quarto Physicorum. Motus B autem ille habet continuitatem a magnitudine. Unde quum motus angeli non sit continuus, quia non est secundum necessitatem habens conditiones magnitudinis per quam transit (sicut est in illis quæ sunt nata esse in loco, ita ut eorum corporalis substantia commensurata sit terminis loci), sed per successionem operationum in quibus nulla est ratio continuitatis; ideo tempus illud non est continuum, sed compositum ex *nunc* succedentibus sibi invicem, ut numerus operationum succe- C dentium sibi tempus vocetur, sicut ipsa operationum successio vocatur motus : et quot sunt operationes ex quibus componitur motus secundum diversa loca, tot erunt *nunc* ex quibus componitur tempus illud. Quod etiam consonat ei quod sexto Physicorum ait Philosophus : Ejusdem rationis est, indivisibile moveri, et tempus componi ex *nunc*, et motum ex momentis, lineamque ex punctis. Nam quamvis linea per quam angelus transit, exsistat continua, non tamen est in ea continuitas D secundum quod refertur ad motum angeli, qui diversa *ubi* non continuatim pertransit. — Hæc Thomas in Scripto. In quibus videtur aliqualiter discrepare a dictis suis in Summa jam tactis, in quibus fatetur motum angeli interdum posse esse continuum, secundum variam applicationem suæ virtutis ad locum.

Denique prima parte Summæ de hac q. LIII, a. 3.
ipsa scribit materia : Quidam dixerunt localem angeli motum esse in instanti. Dicebant enim, quod dum angelus movetur

de loco ad locum, in toto tempore præcedenti sit in termino a quo, in ultimo autem termini illius sit in termino ad quem. Nec oportet medium esse inter duos hos terminos, sicut nec medium est inter tempus et terminum temporis; inter duo autem nunc temporis, tempus est medium. Unde dicunt, quod non est dare ultimum *nunc* in quo fuit in termino a quo : sicut in aeris illuminatione et generatione substantiali, non enim est dare ultimum instans in quo fuit aer tenebrosus,vel in quo materia fuit sub privatione formæ ignis; B sed est dare ultimum tempus, ita quod in termino temporis illius est vel lumen in aere, vel forma ignis in materia : sicque illuminatio et generatio substantialis dicuntur motus in instanti. — Verum hoc non habet locum in proposito. De ratione namque quietis est, quod quiescens similiter se habeat nunc et prius : ideo in quolibet nunc temporis mensurantis quietem, quiescens est in eodem, in primo et medio ac ultimo. Sed quia de ratione motus est, quod id quod movetur aliter se C habeat nunc et prius, ideo in quolibet nunc temporis mensurantis motum, mobile se habet in alia et alia dispositione : unde oportet quod in ultimo *nunc* habeat formam quam ante non habuit. Sicque patet quod quiescere toto tempore in aliquo, puta in albedine, est esse in illo in quolibet temporis illius instanti. Unde non est possibile ut aliquid in toto tempore præcedente quiescat in uno termino, et postea in ultimo instanti illius temporis sit in alio termino. Sed hoc possibile est D in motu, quia moveri in aliquo toto tempore, non est esse in eodem in quolibet instante temporis illius. Omnes ergo hujusmodi motus instantanei sunt termini motus continui : sicut generatio est terminus alterationis materiæ, et illuminatio est terminus motus localis corporis illuminantis. Motus autem localis angeli non est terminus alicujus alterius motus continui, sed est per se ipsum, a nullo alio motu dependens. Hinc impossibile est di- A cere, quod in toto tempore sit in aliquo loco, et in ultimo *nunc* sit in alio loco; sed assignare oportet *nunc* in quo ultimo fuit in loco præcedenti. Ubi autem sunt multa *nunc*, ibi necessario tempus est, quum tempus non sit nisi numeratio prioris et posterioris in motu. Unde relinquitur quod motus angeli sit in tempore : in continuo, inquam, tempore, si motus ejus sit continuus; atque in non continuo, si motus ejus continuus non sit. Utroque etenim modo contingit esse angeli motum, ut dictum est. Continuitas autem temporis ex continuitate est motus. Et tempus illud, sive sit continuum, sive non, non est idem cum tempore mensurante motum cœli et inferiora, quoniam motus angeli non dependet ex motu cœli. Hæc idem in Summa.

Albertus quoque : Angeli (inquit) moventur, ut dicunt Sancti, etiam localiter, quidquid contingat de dictis philosophorum. Et hoc convenit angelo in quantum est substantia spiritualis, cujus potentia vincit omne prohibens motum; hocque vocat Damascenus velocitatem naturæ ejus. Vincit quippe distantiam spatii, ita quod motus suus non est spatio proportionatus; et vincit distantiam temporis, ita quod motus suus non est proportionatus tempori, nec tempore mensuratur; et vincit obsistens spissum et rarum, ita quod motus ejus est per omne plenum, spissum et rarum, ac si vacuum esset, non resistens moventi nec moto. Et hunc motum dicimus esse supra naturam, non contra vel infra naturam. Hæc autem potestas data est angelo in creatione suæ naturæ. Et sicut in animali anima est movens, et corpus motum; ita in angelo voluntas est movens, et angelus ipse est motum. — Si autem quæratur, an pertranseat medium; respondeo sine præjudicio, quod sic, et quod medium est distantia, sed non angelo, quia virtute movendi hanc vincit. Et hoc possumus considerare per simile. Dicit namque Philosophus sexto Physico-

rum, quod si esset infinita potentia movens, moveret in instanti. Quamvis autem potentia angeli non sit simpliciter infinita, tamen respectu corporalis potentiæ moventis, est quodammodo non finita. Ideo si corporalis infinita potentia vinceret distantiam spatii, multo magis dicimus eam vincere potentiam angeli. Ideo dico, quod transit spatium indivisibiliter; totumque spatium efficitur ei sicut unum indivisibile, quoniam motus ejus est ad voluntatem ipsius. Dictum est enim supra, quod ipse est mobilis, et habet in sua voluntate transitum sui motus, et in potestate ad propinquum seu ad remotum æqualiter. Hæc idem.

De hoc vero, An angelus moveatur in tempore aut in *nunc*, sic scribit : Tempus in Scripturis (ut mihi apparet) multipliciter dicitur. Videtur quoque, quod id quod non habet relationem ad motum cœli sicut ad causam sui motus atque quietis, quod illud non sit in tempore motus cœli sicut numeratum in numero, mensuratum in mensura. Ait namque Rabbi Moyses, quod omnis motus hujus naturæ in motum cœli reducitur. Sic autem motus angeli ad motum non reducitur cœli : ergo non erit in tempore cœli sicut in numero et mensura. Aliud vero tempus accipitur, et est in ipso mobili ut in subjecto, et differt secundum mobile unumquodque. Ideo, sicut nos accipimus continuitatem temporis et discretionem et substantiam in illo quod est proprietas motus cœli (discretionem, quoniam numerat per duo, quæ sunt prius et posterius; continuitatem, a spatio per quod est motus, eo quod in nullo loco discreto accipitur mobile, sed ut per quemlibet in quo, est quasi locus fluens renovando situm continue; et substantiam, per hoc quod id quod fertur, est unum in toto motu), ita oportet nos considerare in hac parte naturam temporis hujus secundum naturam motus ac mobilis. Constat autem quod angelus motus, id est, qui fertur, sit indivisibilis : sicque quod adjacet ei est indivisibile. Loco vero per quem est motus, non est commensuratus : ergo non accipitur ante et post in loco. Quum ergo ab illis fuerit prius et posterius in motu, non habebit motus suus prius atque posterius. Spatii vincitur etiam distantia a vi moventis potentiæ : ideo spatium non faciet sibi continuum motum. — Præterea advertendum, quod circa hanc quæstionem propter ejus difficultatem sunt multæ opiniones, quarum quædam sunt reputatæ hæreticæ a modernis. Quidam namque philosophi tenentes vetus Testamentum, in quo multum legitur de missionibus angelorum, ut Rabbi Moyses, Rabbi Eliezer et Rabbi Joanna, dixerunt angelos non moveri, sed omnes virtutes quæ sunt in materia eis obedire ad nutum, et ideo per effectum illarum virtutum obedientium angelos moveri, non aliter. Quod quum contrarietur Scripturis, reputatur hæreticum. Alii dixerunt angelum simul esse in pluribus locis, et hoc esse ejus moveri; et etiam in omnibus esse si velit. Et hoc quoque reputatur hæreticum, quum angelus habeat finitam substantiam secundum dicta Sanctorum, nec valeat simul esse in pluribus locis. Alii dicunt, quod motus angeli est secundum voluntatem ipsius, et movetur in *nunc* si vult, et movetur in tempore si vult. Alii dicunt, quod movetur non in *nunc*, sed in tempore imperceptibili : quod est repente moveri, propter quod apparet nobis quod moveatur in *nunc*. Alii dicunt, quod movetur in *nunc* uno secundum duas rationes accepto, videlicet ut est finis præteriti principiumque futuri; et ideo moveri suum et suum motum, simul esse. Alii demum aliter et aliter dicunt, ita quod vix sunt duo in quæstione hac concordantes. Hæc Albertus.

Præterea has tres quæstiones determinat Albertus exquisitius in libro suo de IV Coæquævis, tractatu de Angelis, ubi post plurima argumenta respondet ad primam : Dicimus cum Sanctis, quod angeli moventur localiter, et transeunt de loco ad locum; et quando sunt in uno, non sunt in

altero. Et circa hoc oberratum est quatuor modis. Unus est dicentium, quod angeli nunquam moventur, sed quum sint motores sphærarum ad consistentiam universi esse, movent voluntates cordaque hominum et etiam sensus ad ea quæ volunt. Et hic error est Rabbi Moysis atque Averrois et aliorum quorumdam. Alius est eorum qui ex debili ratione dicunt angelum posse esse in pluribus locis, et item ubique, si voluerit. Tertius est eorum qui dicunt angelum sic venire de fine spatii unius ad alium locum, quod non transit medium, sed transilit. Quartus est dicentium, quod sic transit medium, quod est in termino a quo et ad quem secundum suum motum, aliquo modo sicut aliud seu corporale mobile transit per medium. Harum opinionum duæ primæ exstant hæreticæ, aliæ duæ sunt fatuæ. — Porro de modo motus quo moventur, subjungit : Angeli moventur secundum locum tantum, et motus illorum est secundum opportuna loca ad custodiendum sibi deputatos. Si autem objiciatur, quia in de Cœlesti hierarchia, capitulo septimo, S. Dionysius loquitur quod angeli sancti sunt in circuitu Dei chorum facientes; atque in libro de Divinis nominibus, capitulo quarto, testatur quod moventur in directum et circulariter et oblique. Damascenus quoque libro secundo : Angelus, inquit, est substantia semper mobilis. Quod intelligit de motu cujusdam alterationis, secundum quod ipse affirmat omne creatum esse vertibile. Dicendum ad duo prima, quod B. Dionysius loquitur de motibus angeli quantum ad intelligibilia. Damascenus vero loquitur de motu alterationis in voluntate secundum comparationem ad naturam, et non ad statum confirmationis.

De hoc autem, An moveantur in tempore vel *nunc*, dicimus quod duplex est tempus. Unum quod est mensura motus continuorum, quod est continuum : de quo et tractant philosophi. Aliud quod est mensura motus indivisibilium : et illud non est continuum, sed est collatio ipsorum

A *nunc* inter quæ non est tempus medium. Et de illo asserit Augustinus, quod Deus movet angelum seu spiritualem creaturam per tempus tantum. Dico igitur, quod localis motus angeli est inter *nunc* et *nunc* inter quæ non mediat tempus. — Hæc Albertus ibidem.

Præterea hæc scripta et responsa Alberti magis catholice meliusque sonare videntur, quam ea quæ super ista materia in suo scribit commento super librum de Causis : in quo commento, tractatu de

B intelligentiis, capitulo tertio, dicit et multipliciter probat, quod intelligentia non movetur, neque cum motu est, nec magnitudinem habet, et quod quælibet intelligentia in suo ordine primus est motor. Et in eodem ait tractatu, quod non sit immediatus motor orbis, sed in se immobilis perseverans, movet orbem, seu immediatum atque conjunctum ejus motorem, videlicet animam nobilem, sicut desideratum movet desiderium ac desiderantem. Et tamen idem Albertus, sicut jam patuit,

C in præallegatis libris tales opiniones judicat esse non solum erroneas, sed item hæreticas. Si autem dicatur quod in istis libris loquitur sicut theologus et vere catholicus, in prætacto autem commento sicut philosophus, et tanquam Peripateticorum expositor, defensor et imitator, et secundum naturalis rationis dictamen; fateor plane sic posse responderi, quia et ipse Albertus in tractatu illo de intelligentiis, primo scribit capitulo : Peripateticorum hic opinionem defendimus, qui

D negant intelligentiam loco definiri, dicentes omnem intelligentiam esse ubique et semper. Multa quoque his consimilia scribit ibi ac alibi. Verum an responsio ista sufficiat, rite ambigitur, si tamen de hoc licet ambigere. Nempe dominus Stephanus Parisiensis episcopus condemnavit, reprobavit, prohibuit hujuscemodi modum loquendi, quo dicitur, Hoc verum est secundum naturalem rationem aut philosophorum doctrinam seu Peripateticorum traditionem, non secundum Scripturarum

aut fidei documenta, quasi sint duæ veritates sibi invicem contrariæ. Imo quidquid christianæ fidei veritati repugnat, absolute simpliciterque censendum est falsum et denegandum nec defendendum. Nihilo minus et Udalricus hunc modum loquendi magistri sui Alberti nonnunquam in sua sequitur Summa, dicendo : Hoc aut hoc verum est secundum Peripateticos, quamvis secundum Scripturas et fidem aliter sit dicendum.

Hoc etiam attendendum, quod Albertus hoc loco nil loquitur de motu angelorum in assumptis corporibus. Nam et de hoc fuit specialis opinionis, dicens angelos nunquam revera assumere corpora, neque ab extra in corporibus sic assumptis realiter apparere, sed potius similitudines rerum imprimere sensibus, ut refert Udalricus in Summa sua, libro quarto, prout libro secundo, si Deus præstiterit, plenius referetur et discutietur.

Denique præinductis ex Alberto de motibus angelorum, consonant scripta Udalrici in Summa sua, libro quarto : cujus dicta in verbis Alberti virtualiter continentur.

Richardus autem circa prædicta aliqualiter recedit a Thoma circa modum quo angelis convenit moveri, quemadmodum et circa modum quo angelis convenit esse p. 455, B et s. in loco, ut recitatum est supra. Nam sicut ait angelis convenire esse in loco definitive non solum per operationem, sed etiam ratione limitatæ ac finitæ eorum essentiæ; sic dicit eis competere motum ratione utriusque. Unde sic ait : Angelus est in aliquo loco determinato definitive, et non habet necessariam colligationem ex sua natura ad locum illum, imo neque ad aliquem, quoniam sua essentia a nullo dependet loco : ergo potest esse in alio loco, quamvis unus locus sit magis congruus ei quam alter. Et in hoc Richardus recedit a Thoma. — Consequenter scribit Richardus de hoc, An angelus motu suo pertranseat medium : Dixerunt aliqui, quod angelus potest se movere de loco ad locum

A pertranseundo medium si vult, vel non pertranseundo : quoniam dicunt angelum non esse in loco nisi per suam operationem. Cujus opinionis fundamentum est improbatum. Alii dicunt, quod quia præcisa ratio exsistentiæ angeli in loco, est sua simulcitas cum loco vel cum re exsistente in loco, atque ut ipsi dicunt, in voluntate est angeli facere se simul cum loco vel non; ideo in voluntate angeli est transire de loco ad locum pertranseundo medium vel non pertranseundo, sicut com-
B placet ei. Sed contra hanc opinionem est communior doctorum opinio. Ideo dico, quod dum angelus movetur de loco ad locum, oportet eum transire per medium : non tamen instar corporalium rerum, quia non commensuratur medio nec actu neque potentia. — At vero de hoc, An motus angeli sint in instanti, sic scribit : Dixerunt aliqui, quod angelus potest transire medium inter duo loca in instanti, quoniam quamvis virtus angeli non sit secundum se infinita, tamen in infinitum excedit
C spatium quodcumque finitum, quemadmodum linea secundum se finita excedit punctum in infinitum. Sed hæc ratio non invenitur sufficiens, quoniam spatium non solum resistit mobili ratione suæ spissitudinis, sed etiam ratione suæ divisibilitatis. Idcirco dicendum, quod angelus non potest se movere neque mutare per medium in instanti : quia si angelus transferat se de loco ad locum per medium, non est dare locum signatum in medio, in quo non possit esse in actu, quoniam potest
D esse in loco definitive : sed in omnibus locis in quibus potest esse actu, est in potentia actui mixta. Quum vero aliquid transfertur de loco ad locum exsistendo in omnibus intermediis locis in potentia et non in actu puro, transfertur de loco ad locum successive : talis autem translatio non est in instanti. Hæc Richardus : cujus in hac re positio ab Alberti responsione dissentire videtur.

Thomas demum de Argentina pro inconvenienti hoc reputat, quod angelus di-

catur moveri a termino uno ad alium, ita quod non transit sed transilit medium : Erratum est, inquiens, circa motum angelorum tripliciter. Philosophi namque quidam dixerunt, quod angeli nunquam moventur, sed movent sphæras voluntatesque hominum. Quidam vero opinati sunt, quod angelus est simul in pluribus locis, et ubique si velit. Dixerunt item nonnulli, quod angelus sic venit de fine spatii, quod non transit medium, sed transilit. Hæc ille.

Durandus vero juxta modum quo paulo ante dixit angelum esse in loco, dicit et hic ipsum moveri. Sed sicut ostensum est, imaginatio illa est tam aliena ab omni veritate et ratione, quod indigna est recitari ; nec ipse assertive, ut tactum est, ponit eam. p. 458, D et s.

Postremo Ægidius de hoc, quod angelus possit moveri, concordat communi doctrinæ doctorum. — De hoc vero, an oporteat quod pertranseat medium, opiniones recitat aliorum, et specialiter Thomæ, volentis duas opiniones oppositas quantum ad aliquid verificare et concordare, dicendo quod angelus potest moveri pertranseundo medium, et non pertranseundo, secundum quod operatur in uno extremo et item in alio, non tamen in medio, vel etiam in medio, prout nunc ex Thoma est enarratum. Huic positioni contradicit Ægidius, dicens non posse esse quod angelus operetur in uno extremo, deinde in alio loco, ita quod non operetur in medio : et hoc, propter connexionem ordinis universi et partium ejus. Quod dictum nullam apparentiam habere videtur. Non enim hoc pertinet ad ordinem universi, ut angelus operetur in partibus ejus secundum ordinem situum, nec in talibus accidentalibus operationibus singularium personarum ordo universi consistit. Certum quoque videtur, quod dum Deus mittit angelum de cœlo ad hominem certum in terram, angelus ille non exercet operationem specialem circa universa et singula infra cœlum empyreum et terram contenta. Nec angelis quibuslibet convenit ministerium circa quæcumque hujusmodi. — Tenet etiam Ægidius, quod angelus non movetur in instanti. Imo dato quod non transiret medium, adhuc non moveretur in instanti, ut ait. p. 463, B' et s.

DISTINCTIO XXXVIII

A. *Hic redit ad propositum, repetens superius dicta, ut addat alia.*

Cf. dist. XXXV A.

NUNC ergo ad propositum revertentes, cœpto insistamus. Supra dictum est, quod præscientia Dei futurorum tantum est, sed omnium tam bonorum quam malorum : scientia vero vel sapientia non modo de futuris*, sed etiam de præsentibus et futuris ; nec tantum de temporalibus, sed etiam de æternis, quia se ipsum novit Deus. Hic oritur quæstio non dissimulanda, utrum scilicet scientia vel præscientia sit causa rerum, an res sint causæ scientiæ vel præscientiæ Dei. Videtur enim præscientia Dei causa esse eorum quæ ei subsunt, ac necessitatem eveniendi eis facere : quia nec aliqua futura fuissent, nisi Deus ea præscisset ; nec possunt non evenire, quum Deus ea præsciverit. Si autem impossibile est ea non evenire, quia præscita sunt, videtur ergo ipsa præscientia qua præscita sunt, eis esse

* præteritis

causa eveniendi. Impossibile est autem ea non evenire quum præscita sint : quia si non evenirent quum præscita sint, falleretur Dei præscientia. At Dei præscientia falli non potest. Impossibile est ergo ea non evenire quum præscita sint. Sic ergo præscientia causa eorum esse videtur quæ præscita sunt. Hoc idem et de scientia dicitur, scilicet, quod quia Deus aliqua novit, ideo sint.

Cui sententiæ Augustinus attestari videtur, in quintodecimo libro de Trinitate sic dicens : Non ista ex aliquo tempore cognovit Deus ; sed futura omnia tempora- Aug. de Trinitate, lib. xv, n. 22.
lia, atque in eis etiam quid et quando ab illo petituri fueramus, et quos et de quibus rebus vel exauditurus vel non exauditurus esset, sine initio ante præscivit. Universas autem creaturas, et spirituales et corporales, non quia sunt, ideo novit ; sed ideo sunt, quia novit. Non enim nescivit quæ fuerat creaturus : quia ergo scivit, creavit ; non quia creavit, scivit. Nec aliter scivit creata quam creanda : non enim ejus sapientiæ aliquid accessit ex eis ; sed illis exsistentibus sicut oportebat et quando oportebat, illa mansit ut erat. Unde in Ecclesiastico : Antequam crea- *Eccli.* XXIII, 29.
rentur, omnia nota sunt illi, sic et postquam consummata sunt. Ecce his verbis videtur Augustinus innuere, scientiam vel præscientiam Dei causam esse eorum quæ fiunt, quum dicit ideo ea esse, quia Deus novit. — Idem quoque in sexto libro dicere videtur : Quum (inquit) decedant et succedant tempora, non decedit aliquid Aug. op. cit. lib. VI, n. 11.
vel succedit scientiæ Dei, in qua novit omnia quæ fecit per ipsam. Non enim hæc quæ creata sunt, ideo sciuntur a Deo, quia facta sunt ; sed potius ideo facta sunt, quia immutabiliter ab eo sciuntur. Et hic etiam significare videtur, Dei scientiam causam eorum esse quæ fiunt, dicens, non ideo Deum ea novisse, quia facta sunt, sed ideo facta sunt, quia novit ea Deus. Ideoque videtur Dei scientia vel præscientia causa esse eorum quæ novit.

B. *Inconvenientia ostendit quæ sequerentur, si diceretur scientia vel præscientia causa omnium rerum quæ ei subsunt.*

Quod si ita est, est ergo causa omnium malorum, quum omnia mala sciantur et præsciantur a Deo : quod longe est a veritate. Si enim Dei scientia vel præscientia causa esset malorum, esset utique Deus auctor malorum : quod penitus falsum est. Non ergo scientia vel præscientia Dei causa est omnium quæ ei subsunt.

C. *Quod res futuræ non sunt causa scientiæ vel præscientiæ Dei.*

Neque etiam res futuræ causa sunt Dei præscientiæ. Licet enim non essent futuræ nisi præscirentur a Deo, non tamen ideo præsciuntur, quia futuræ sunt. Si enim hoc esset, tunc ejus quod æternum est, aliquid exsisteret causa ab eo alienum, ab eo diversum ; et ex creaturis dependeret scientia Creatoris, et creatum causa esset increati. Origenes tamen super Epistolam ad Romanos ait : Non pro- Origen in Rom. lib. VII, n. 8.
pterea aliquid erit, quia id scit Deus futurum ; sed quia futurum est, ideo scitur a

Deo antequam fiat. Hoc videtur præmissis verbis Augustini obviare. Hic enim significari videtur, quod res futuræ causa sint præscientiæ; ibi vero, quod præscientia causa sit rerum futurarum.

D. *Quid ex prædictis tenendum sit, cum determinatione auctoritatum.*

Hanc igitur quæ videtur repugnantiam de medio tollere cupientes, dicimus, res futuras nullatenus causam esse præscientiæ vel scientiæ Dei; nec ideo præsciri vel sciri, quia futuræ vel factæ sunt : ita exponentes quod ait Origenes, Quia futurum est, ideo scitur a Deo antequam fiat : id est, quod futurum est, scitur a Deo antequam fiat, neque sciretur nisi futurum esset, ut non notetur ibi causa, nisi sine qua non fieret. Ita etiam dicimus, scientiam vel præscientiam Dei non esse causam eorum quæ fiunt, nisi talem sine qua non fiunt : si tamen scientiam ad notitiam tantum referamus. Si vero nomine scientiæ includitur etiam beneplacitum atque dispositio, tunc recte potest dici causa eorum quæ Deus facit. His enim duobus modis, ut superius prætaxatum est, accipitur cognitio vel scientia Dei, scilicet, pro notitia sola, vel pro notitia simul et beneplacito. Hoc modo forte accepit Augustinus, dicens : Ideo sunt, quia novit, id est, quia scienti placuit, et quia sciens disposuit. Hic sensus ex eo adjuvatur, quia de bonis ibi tantum agit Augustinus, scilicet de creaturis et de his quæ Deus facit : quæ omnia novit non solum scientia, sed etiam beneplacito ac dispositione. Sic ergo ibi accipitur Dei cognitio, ut non modo notitiam, sed etiam beneplacitum Dei significet.

Cf. dist. XXXVI B, C.

Mala vero scit Deus et præscit antequam fiant, sed sola notitia, non beneplacito. Præscit enim Deus et prædicit etiam quæ non est ipse facturus : sicut præscivit et prædixit infidelitatem Judæorum, sed non fecit. Nec ideo quia præscivit, ad peccatum infidelitatis eos coegit; nec præscisset vel prædixisset mala eorum, nisi essent ea habituri. Unde Augustinus super Joannem : Deus (inquit) futurorum præscius, per Prophetam prædixit infidelitatem Judæorum, sed non fecit; neque præscisset mala eorum, nisi ea haberent. Non enim ideo quemquam ad peccandum cogit, quia futura hominum peccata prænovit : illorum enim peccata præscivit, non sua. Ideoque si ea quæ ille præscivit, ipsorum non sunt, non vera* ille præscivit. Sed quia illius præscientia falli non potest, sine dubio non alius, sed ipsi peccant quos Deus peccatores esse præscivit : et ideo si non malum sed bonum facere voluissent, non malum facturi præviderentur ab eo, qui novit quid sit quisque facturus. — His verbis aperte ostenditur, si diligenter attendamus, præscientiam Dei non esse causam malorum quæ præscit : quia non ea præscit tanquam facturus, nec tanquam sua, sed illorum qui sunt ea facturi vel habituri. Præscivit ergo illa sola notitia, non beneplacito auctoritatis. Unde datur intelligi, quod Deus econverso præscit bona tanquam sua, tanquam ea quæ facturus est, ut in illa præsciendo simul fuerit ipsius notitia et auctoritatis beneplacitum.

Aug. in Joann. tract. 53, n. 4.

* vere

E. *Contra hoc quod dictum est, præscientiam Dei non posse falli, oppositio.*

Ad hoc autem quod supra dictum est, scilicet præscientiam Dei falli non posse, solet a quibusdam ita opponi : Deus præscivit hunc lecturum, vel aliquid hujusmodi ; sed potest esse ut iste non legat : ergo potest aliter esse quam Deus præscivit. Ergo potest falli Dei præscientia. Quod omnino falsum est. Potest equidem non fieri aliquid, et illud tamen præscitum est fieri ; non ideo tamen potest falli Dei præscientia : quia si illud non fieret, nec a Deo præscitum esset fieri.

Sed adhuc urgent quæstionem, dicentes : Aut aliter potest fieri quam Deus præscivit, aut non aliter. Si non aliter, ergo necessario cuncta eveniunt ; si vero aliter, potest ergo Dei præscientia falli vel mutari. Sed potest aliter fieri, quia potest aliter fieri quam fiat ; ita autem fit ut præscitum est : aliter ergo potest fieri quam præscitum est. Ad quod dicimus, illam locutionem multiplicem facere intelligentiam, scilicet, aliter potest fieri quam Deus præscivit, et hujusmodi, ut : potest non esse quod Deus præscivit ; et, impossibile est non esse quod Deus præscivit ; et, impossibile est non esse præscita omnia quæ fiunt, et hujusmodi. Possunt enim hæc conjunctim intelligi, ut conditio sit implicita, et disjunctim. Si enim ita intelligas : non potest aliter fieri quam Deus præscivit, id est, non potest utrumque simul esse, scilicet, quod Deus ita præsciverit fieri, et aliter fiat ; verum intelligis. Si autem per disjunctionem intelligas, ut dicas, hoc aliter non posse evenire quam evenit, quomodo futurum Deus præscivit ; falsum est. Hoc enim aliter potest evenire quam evenit, et tamen Deus hoc modo futurum præscivit. Similiter et alia determinatio, scilicet, impossibile est illud non evenire quod Deus præscivit, vel quum Deus præscierit : si conjunctim intelligas, verum dicis ; si disjunctim, falsum. Ita etiam et illud : impossibile est non esse præscitum omne quod fit, id est, non potest esse utrumque simul, scilicet, ut fiat et non sit præscitum ; hic sensus verus est. Si vero dicis, Deum non potuisse non præscire omne quod fit, falsum est. Potuit enim facere ut non fieret, et ita non esse præscitum.

SUMMA

DISTINCTIONIS TRICESIMÆ OCTAVÆ

QUIA præcedenti distinctione videbatur Magister a principali proposito aliqualiter digressus, tractando videlicet qualiter angelis conveniat esse in loco localiterque moveri sive in tempore, nunc ad propositum redit, de cognitione Dei prosequendo materiam : et specialiter in præsenti determinat distinctione de scientia Dei, an sit causa rerum. Et circa hoc arguit ad partem utramque, ac deinde determinat quid sit tenendum. Specialiter quoque inquirit, an scientia seu præscientia Dei, quam constat æternam infallibilemque consistere, imponat rebus necessitatem. Quocirca respondet atque elucidat qualiter simul stent præscientia Dei et contingentia rerum.

QUÆSTIO PRIMA

Modo quæritur, **An scientia Dei sit causa rerum, vel econverso.**

Videtur quod scientia seu præscientia Dei non sit causa rerum. Primo, quia necesse esset cuncta præscita accidere. — Item, sequeretur quod causa esset malorum et privationum omniumque defectuum, imo et mortis, quum tamen scriptum *Sap.* 1, 13. sit : Deus mortem non fecit. Omnia enim ista clarissime scit et præscit. — Insuper, sicut in textu habetur, Origenes scribit super Epistolam ad Romanos : Non ideo quid futurum est, quoniam Deus illud præcognoscit ; sed quia futurum est, ideo Deus scit illud esse futurum. — Rursus, causa est ad cujus esse sequitur aliud. Si ergo scientia aut præscientia Dei causa est rerum, sequetur : Hoc Deus præscivit, ergo certissime est futurum, non igitur contingenter.

Circa hæc multa quærit et scribit irrefragabilis Doctor, videlicet : an præscientia Dei sit æterna vel temporalis, an sit causa rerum, an sit causata a rebus, an inferat rebus necessitatem, an stet cum libero arbitrio, an sit infallibilis.

Itaque de hoc, An sit æterna, respondet : Quædam dicuntur de re æterna, puta de Deo, sine principio et sine fine, ut esse bonum, justum, sapientem ; quædam vero cum principio et cum fine, ut, Deus creat hanc animam ; quædam cum principio, non cum fine, ut, Deus est dominator. Consimiliter quædam dicuntur de Deo sine principio et cum fine, sicut præscire quod hodie aut cras fit. Idcirco dicendum, quod præscientia dicit quid æternum, tamen cum respectu ad temporale. Est ergo loqui de æterno absolute : et sic scientia Dei est æterna. Item est loqui de æterno in comparatione seu respectu : sicque præscientia Dei vocatur æterna (præscientia etenim ponit esse in causa cum

A respectu futuritionis, quia concernit futura); et antecessio in nomine præscientiæ designata, est æternalis, sed cum respectu ad temporale. — Si ergo sic arguatur : Quum futurum accidit seu impletur, Deus desinit illud præscire, ergo præscientia Dei desinit : non est ergo æterna, quum æternum invariabile sit nec desinat esse. Dicendum, quod sicut Deus cœpit ex tempore dici dominator et hujus rei creator absque sui mutatione per mutationem factam in rebus, sic sine sui variatione

B desinit rem præscire ex rei eventu et variatione : et hoc contingit ex respectu seu relatione designata in præscientia, quæ non est realis ex parte Dei, sed creaturæ. Præscientia ergo quantum ad id quod est, æternaliter manet ; sed quantum ad respectum connotatum, desinit esse : sicut homo stans fixus, absque sui mutatione fit alteri sinister et dexter. Hæc Alexander.

Qui de hoc, An præscientia Dei sit causa rerum, sic scribit : Quemadmodum in Deo ponitur scientia simplicis notitiæ et scien-

C tia approbationis, sic et præscientia dupliciter ei adscribitur. Itaque præscientia approbationis (seu practica scientia, vel scientia beneplaciti) potest notare ac dicere causam respectu ejus quod ita præscitum est, ratione approbationis subintellectæ. Non autem præscientia ista dicit causam ratione antecessionis quæ intelligitur et signatur per *ante*. Porro præscientia simplicis notitiæ nullo modo dicit causam ejus quod præscitum est. — Ex his patet quod res futura, nullo modo sit

D causa scientiæ aut præscientiæ Dei, sicut nec temporale æterni. Et quamvis res creata seu futura, dicatur causa sine qua non scientiæ vel præscientiæ Dei, non tamen concedendum est absolute quod sit aliquo modo causa æterni, nec per se neque per accidens : quoniam causa sine qua non, nihil aliud dicit quam rationem concomitantiæ. — Quumque dicitur : quia futurum est, ideo præscitur ; dicendum, quod *ideo* non dicit ibi causam, sed solum rationem aut relationem respectu ejus quod

dicitur præsciri : unde futurum, est causa seu ratio quare respectu ipsius dicatur præscientia, sed non ejus quod est præscientia. Vel dicendum, quod Origenes non ponit activam, sed passivam : ideo non est concedendum, quia futurum est, idcirco scit Deus illud; sed, ideo scitur a Deo : sic enim notatur causa aptitudinis ad sciendum ex parte scibilis; in activa vero magis notaretur causa respectu alicujus in sciente. — Amplius, res futura bene dicitur causa præscientiæ in dicendo, hoc est, quare dicatur et nominetur præscientia. Hæc Alexander. — Videtur etiam posse dici, quod res futura est causa, id est signum, quod præscitur a Deo : et hoc est causa a posteriori, et quantum ad nos.

Porro ab hac responsione videtur aliqualiter discordare responsio Alberti, dicentis : Præscientia Dei sicut et ejus scientia, causa est quarumdam rerum futurarum, et quarumdam non est causa. Non enim placet solutio quorumdam, dicentium quod scientia Dei non est causa aliquorum : quia scientia Dei potest esse duplex, videlicet, simplicis intelligentiæ et approbationis. Nam simplex notitia non dicit ordinem ad futurum secundum quod est de his quæ possunt esse et non erunt : idcirco respectu illorum non potest præscientia dici. Hic autem plus quæritur, an præscientia Dei sit causa rerum, quam utrum scientia. Hinc mihi apparet, quod quorumdam sit causa, quorumdam non : ad omnia tamen habet ordinem antecessionis ac certitudinis, ut patebit. Nempe ut loquitur Augustinus, Omnium quæ naturaliter sunt, et naturam conservant, non vitiant, præscientia Dei est causa operativa; malorum vero non est causa, tamen præordinat ac prævidet ea. Sed hoc verum est, quod necessarium et contingens absolutum non causatur ex illa, sed potius ex proximis causis, quarum dispositiones sequitur effectus, quia essentialiter sunt in effectu. — Si vero quæratur, utrum præscientia universaliter causa sit futurorum; dico quod non, quoniam non est

A causa futurorum malorum, sicut nec ars causa est vitii contra artem, quod tamen ars præscit et corrigit. — Si autem sic arguatur : Deus præscit hoc, ergo de necessitate erit; dico, quod sequitur, loquendo de necessitate consequentiæ, et hoc, propter ordinem præscientiæ ad præscitum; sed non sequitur, loquendo de necessitate consequentis seu rei, nec in bono, cujus præscientia causa est, neque in malo, cujus non est causa. De hoc tamen postea magis dicetur. Ad auctoritatem quoque B Origenis dicendum, quod non intendit loqui de causa rei, sed de causa consequentiæ : illa namque sumitur ab effectu ad causam et econverso. Excellit autem scientia summi opificis scientiam humani artificis, qui licet præconcipiat formam totius operis sui, nec accipiat eam ex opere, attamen multa incidunt circa opera sua ex fractura instrumentorum et inæqualitate materiæ, quæ ipse non potest præscire, nec valet ea cognoscere nisi per effectum. Summus vero artifex non solum C præscit omne quod facit et faciet, sed etiam præscit quidquid illi eveniet ex secundarum defectu causarum, quæ operantur sub eo : alias imperfecta esset ejus scientia. Hæc Albertus.

Concordat Udalricus in Summa sua, libro secundo : Scientia (inquit) Dei secundum rationem suæ prioritatis ad effectus et ad omnes defectus incidentes, præscientia seu prævidentia appellatur. Ideo, quamvis significatum hujus nominis, scientia, sit æternum, nec a creatura dependens, D attamen ratione connotatæ prioritatis, quæ relativa dicitur ad posterius, dicitur relative ad creaturam : ideo si nullæ res fuissent futuræ, non fuisset in eo præscientia, sed scientia. Nec tamen hinc sequitur, quod scientia Dei sit cum tempore sicut nostra : quia quum dicitur Deus scire futura, tempus ponitur ibi ut conditio rei scitæ, non scientis nec divinæ scientiæ. Hinc Deus eodem modo cognoscit rem quum est, sicut præscivit futuram. Idem intellige in providentia, prædestinatione,

dispositione : quorum nullum secundum A suam propriam rationem fuisset in Deo, si ponatur creatura non esse nec futura fuisse. — Hinc in Deo non est proprie memoria præteritorum, quamvis sciat præterita, sicut in eo est visio præsentium et præscientia futurorum : quia memoria implicat conditionem temporis non solum circa cognitum, sed etiam circa cognitionem, quia est cum determinatione præteriti temporis.

De hac re rursus in eodem libro, capitulo alio, scribit Udalricus : Præscientia B Dei significat scientiam ejus in ordine ad futura. Ideo sicut duplex est Dei scientia, scilicet, simplicis notitiæ et approbationis ; sic dupliciter ordinatur præscientia ad futura. Si enim significet ordinem scientiæ simplicis notitiæ ad illud futurum quod Deus solum tali scientia novit, hoc non est nisi malum. Nam quamvis simplici notitia sciat etiam omnia quæ facere potest nec faciet, quum ista non sint futura, ideo non significatur ibi nisi ordo durationis : quia scientia Dei duratione C æternitatis præcedit mala futura, et non significatur ibi ordo causæ ad causatum. Si vero significet ordinem scientiæ Dei beneplaciti ad illa futura quæ tali scientia novit Deus, sic præscientia non solum dicit ordinem durationis, sed etiam causæ ad causatum, quia talis scientia est causa scitorum. Quod vero asserit Origenes, Non propterea aliquid venit, quia Deus scit illud : intelligendum est de malis tantum. Ex his oritur dubitatio gravissima, philosophis theologisque communis, qualiter D præscientia Dei non imponat rebus necessitatem : de quo infra dicetur. — Hæc Udalricus. Qui in ista distinctione præscientiæ Dei, videtur magis Alexandro quam Alberto alludere.

Insuper Bonaventura ad ista respondens : Præscientia, ait, præcognitionem futuri designat. Est itaque dupliciter loqui de præscientia : primo, quantum ad rem significatam ; secundo, prout significatur per nomen illud. Et hoc secundo modo non dicit causam ; sed quoad rem significatam, dicit causam : verumtamen non semper designat causam respectu præsciti sive futuri. Futurum namque in triplici differentia est : nam quoddam est cujus Deus est tota causa, ut ea quæ directe creantur ; quædam, quorum tota causa est creatura, puta voluntas creata et defectiva, ut vitia ; quædam, quorum Deus et creatura sunt simul causa, ut naturales effectus, opera quoque moralia : quoniam Deus cooperatur creaturæ. Secundum hoc ergo intelligendum est, quod respectu primi futuri, videlicet rei creatæ, præscientia Dei est tota causa ; respectu vero secundi futuri, utpote mali culpæ, Deus non est causa tota, nec concausa, quoniam tale malum non habet proprie causam efficientem, sed deficientem : est tamen causa boni oppositi. Respectu autem tertii futuri, est causa, sed non tota. Quod si divina præscientia sumatur in sua generalitate, semper importat quamdam causalitatem, sed non semper respectu præsciti, videlicet quum illud est malum.

Ad illud vero, An divina præscientia sit causata a rebus, respondet : Quidam dixerunt, quod causa dupliciter dicitur, videlicet proprie atque communiter. Proprie, quod dat alteri esse : sicque nullo modo res causatæ aut præscitæ, sunt causa divinæ præscientiæ. Secundo dicitur causa id sine quo res non est, quod est causa sine qua non : sicque quia præscientia non est nisi res sint futuræ, res ipsa præscientiæ causa est. Sed quoniam causa semper designat honorabilitatem et eminentiam quamdam respectu ejus cujus est causa, ideo non videtur bene sonare, quod res dicatur causa sine qua non præscientiæ Dei. Nec illud solvit auctoritatem Origenis, quoniam ipse negat conversam. — Hinc dicendum, quod est causam accipere secundum triplicem modum, utpote, secundum rationem essendi, secundum rationem consequendi seu inferendi, et secundum rationem dicendi. Itaque secundum rationem essendi, præscientia est causa

præscitorum secundum determinationem jam positam, sed nullatenus econverso. Secundum rationem vero inferendi, sunt mutuo causæ : quia invicem antecedunt et consequuntur, et antecedens causa est consequentis. Secundum vero modum dicendi, futurum est causa præscientiæ, non econtra. Præscientia namque dicitur scientia ante rem : sicque importat ordinem ad posterius, et si scitum semper consisteret præsens, non esset præscientia, sed scientia. Hinc quod præscientia appelletur ipsa cognitio Dei, venit ex rei futuritione : et sic intelligenda est auctoritas Origenis. — Hæc Bonaventura.

At vero Thomas circa hæc scribit : Loquendo de attributis divinis, attributorum attendenda est ratio : quæ quia diversa est diversorum, ideo attribuitur uni quod non alteri, quamvis omnia sint una res. Hinc bonitas divina dicitur causa bonorum, et vita Dei causa viventium, sicque de aliis. Si ergo accipiamus diversas attributorum rationes, invenientur aliqua habere comparationem non tantum ad habentem, sed etiam ad aliquid tanquam ad objectum, sicut scientia, voluntas, potentia; quædam vero solummodo ad habentem, ut bonitas, vita. Istaque omnia habent unum modum causalitatis communem, videlicet per modum efficientis exemplaris, prout dicimus quod a primo bono sunt omnia bona, atque a primo vivente cuncta viventia. Verum illa quæ dicuntur per comparationem ad objectum, habent etiam alium modum causalitatis, videlicet respectu objectorum, ut voluntas respectu volitorum : et sic quæritur hic de causalitate scientiæ. Constat namque quod scientia Dei sit causa rerum per modum efficientis et exemplaris scientiarum omnium; sed dubium est, utrum sit causa scitorum, quæ sunt objecta scientiæ.

Sciendum ergo, quod scientia secundum rationem scientiæ non dicit aliquam causalitatem : alias omnis scientia esset causa. Sed in quantum est scientia artificis operantis res ipsas, sic habet rationem
A causæ respectu rei operatæ per artem. Hinc sicut est causalitas artificis per artem suam, sic consideranda est causalitas divinæ scientiæ. Est itaque iste progressus in productione rei artificiatæ. Primo, scientia artificis ostendit finem. Secundo, voluntas ejus finem illum intendit. Tertio, voluntas imperat actum per quem educatur efficiaturque opus, circa quod scientia artificis ponit formam conceptam. Unde scientia habet se ut ostendens finem, et voluntas ut dirigens actum atque infor-
B mans opus operatum. Ideo constat quod quidquid accidit in effectu per defectum a forma artis vel a fine intento, non reducitur in scientiam artificis sicut in causam. Patet etiam quod principalitas causalitatis consistit penes voluntatem, quæ imperat actum. Unde patet quod malum, quod est deviatio a forma et a fine, non causatur a scientia Dei; sed causalitatem habet tantum respectu bonorum, secundum quod consequuntur formam divinæ artis et finem : non tamen ita, quod re-
C spectu horum dicat perfectam rationem causalitatis, nisi secundum quod adjungitur voluntati. Idcirco in littera dicitur, quod scientia beneplaciti causa est rerum. Propter quod etiam asserit Avicenna, quod in quantum Deus cognoscit essentiam suam, et amat ac vult eam secundum quod est principium rerum quarum se vult esse principium, res fluunt ab eo. Voluntas quippe habet completam rationem causæ, in quantum objectum ejus est finis secundum rationem boni, qui est causa cau-
D sarum : ideo absolute loquendo, voluntas Dei est causa rerum. De scientia autem non ita se habet. Nec scientia comparatur ad scitum ut vita ad viventem : non enim scitum dicitur quod habet scientiam, sicut vivum quod habet vitam. Unde quemadmodum creaturæ a Deo non exeunt per necessitatem naturæ aut naturalis potentiæ, ita nec per necessitatem scientiæ, sed per libertatem voluntatis, in qua ratio completur causalitatis : ideo non quandocumque scivit, sed quandocumque voluit, Deus

creavit. Hæc Thomas in Scripto. — In idem A redit quod hic scribit in prima parte Summæ, quæstione quartadecima. art. 8.

Ad hoc ipsum respondens Richardus : Ad omnem (inquit) effectum, secundum Hugonem libro de Sacramentis, concurrunt hæc tria : potentia, sapientia, voluntas; nec aliquid absolute fit a Deo nisi ista adfuerint. Scientia disponit, voluntas movet et imperat, potestas operatur sive exsequitur : sicque Deus est causa rerum non ratione scientiæ tantum, sed ratione scientiæ dirigentis, voluntatisque operan- B tis, atque potentiæ exsequentis. Quumque præscientia Dei ultra scientiam ejus nil addere videatur nisi antecessionem scientiæ respectu rei scitæ, videtur quod præscientia Dei sub ratione qua præscientia tantum, non sit causa quod res sint in effectu, quamvis includatur in ratione causæ. Hinc quum dicitur, quod scientia seu præscientia Dei sit causa rerum, intelligitur de præscientia et scientia approbativa, quæ beneplacitum Dei includit. Hæc Richardus. — Cujus responsio ad quæsti- C onem hanc, utrum futura sint causa præscientiæ Dei, concordat responsioni Bonaventuræ super hoc introductæ.

Durandus quoque hic ait : Scientiam Dei esse causam rerum, non est qui ambigat, quum ipsa sit essentialiter ipsemet Deus sciens; nec de hoc intendit hæc quæstio, sed intendit, utrum scientia Dei sit Deo ratio causandi res scitas. Et dicendum, quod scientia Dei est causa creaturarum per modum dirigentis, voluntas per modum moventis. Neutra tamen est causa D immediata rerum; sed potentia est causa rerum tanquam exsequens et immediate movens.

Istud prolixe prosequitur. Et quamvis verum sit, quod potentia ut exsequens, causa sit rerum immediata, tamen loquendo de potentia secundum se, ipsa secundum rationem ac ordinem intelligendi præcedit scientiam ac voluntatem, prout Alexander et Antisiodorensis testantur; nec prosequitur opus, nisi quasi a scientia directa, atque a voluntate permota. Hinc dicendum magis videtur, quod scientia Dei ut in se ipsa dictans et decernens tunc esse causandum, est immediate causa rerum secundum modum sibi convenientem, videlicet immediata causa exemplariter ac sapientialiter dirigens. Voluntas vero ut hoc approbans ac beneplacitum habens, est immediata et proxima causa effectus, loquendo absolute de causa effectiva. Nec potentia dicitur causa proxima et proxime exsequens, quasi quid distinctum a voluntate, sed ut inclusa in ipsa, quia voluntas ut non impedita, sed ut potens et efficax, immediate exsequitur opus.

Præinductis demum concordans Ægidius : Omnis (ait) scientia adæquatio quædam est scientis ad rem scitam. Quæ adæquatio potest dupliciter esse. Primo, per hoc quod intellectus a rebus accipit intelligibiles species, per quas imitatur res ipsas eisque conformatur : et scientia hujuscemodi intellectus causatur a rebus, ut est scientia nostra. Secundo, per hoc quod intellectus a rebus nil accipit, sed secundum rationes et species rerum quas in se et ex se habet, producit res ad imitationem specierum quas in se habet; et talis scientia non causatur a rebus, sed causat eas : qualis est scientia Dei. Hæc Ægidius.

Ad objectiones patet ex dictis solutio. Plena tamen quorumdam objectorum illorum solutio, utpote qualiter ex infallibili scientia Dei non sequatur necessitas in rebus præscitis, in sequenti quæstione magis patebit.

QUÆSTIO II

SEcundo igitur principaliter quæritur, **Utrum præscientia seu providentia Dei imponat rebus necessitatem** : hoc est, an Deus contingentia et variabilia omnia distincte, certitudinaliter

infallibiliterque prænoverit et cognoscat, A ita quod simul stent infallibilis providentia ac scientia Dei, et libertas voluntatis creatæ, ac contingentia et mutabilitas rerum.

Videtur quod non. Primo, quia ut Tullius arguit, si infallibilis providentia Dei est, certus est ordo causarum : quo concesso, cuncta de necessitate eveniunt.

Secundo, detur quod aliter possit contingere quam a Deo præcognitum est et prævisum, mox concludetur quod præcognitio et providentia Dei non fuerit infal- B libilis, vera et certa.

Tertio, quod Deo est tale, est simpliciter tale. Sed per comparationem ad Deum et ad ejus notitiam nihil est casuale, vel potens aliter evenire. Ergo absolute loquendo, nihil est casuale. — Si autem dicatur, quod per relationem et respectum ad nos, aliquid est casuale, variabile et contingens; objicitur, quod ex hoc non sequitur quod simpliciter loquendo sit casuale et contingens, sed solum secundum quid, videlicet ex imperfectione et defectu nostræ C notitiæ : quia tam debilis est noster intellectus, tam defectuosus, quod universum ordinem et colligantiam cohabitudinemque causarum intermediarum usque ad providentiam Dei nescimus, et intelligere non valemus : quæ omnia si cognosceremus, nil quoad nos esset casuale, fortuitum, et aliter potens accidere. — Si vero respondeatur, quod res sint contingentes per respectum ad proprias, proximas naturalesque causas, seu quoad intrinseca et essentialia sua principia; objicitur, quia D si non stetur in causis istis, sed ipsæ ordinate referantur usque in causas omnes cœlestes nobis pro maxima parte ignotas, et tandem usque ad providentiam et præscientiam Dei, invenietur in eis certus et infallibilis ordo.

Præterea, sicut posita causa ponitur effectus, sic posita causa infallibili, invariabili, necessaria, ponitur etiam talis effectus. Quum ergo providentia et præscientia Dei sit causa rerum invariabilis, infallibilis, necessaria, id est non potens non esse, videtur quod ejus effectus sit talis.

Multa hujusmodi argumenta circa hoc comprobandum possent adduci : quæ quamvis ad solvendum difficilia esse videntur, tamen facillimum est probare quod nihil concludant. Experimur enim in nobis libertatem arbitrii, et casum contingentiamque in rebus. Imo si omnia de necessitate venirent, impii non essent puniendi neque damnandi, et vanum esset consulere ac sibi ipsi de necessariis providere, et nocivis resistere ac pericula devitare; et vitia hominum non hominibus, sed superioribus causis eorum, imo et Deo (quod nefas est) imputanda consisterent, nec inesset voluntati libertas, nec ens divideretur per necessarium et contingens.

Ad istud Thomas respondet : Propter hujusmodi difficultates quidam philosophi negaverunt Deum de particularibus contingentibus habere cognitionem, judicantes de intellectu divino sicut de intellectu humano : ideo erraverunt. Quod autem intellectus divinus non impediatur a distincta cognitione particularium ratione particularitatis et singularitatis quæ est ex parte materiæ, ostensum est supra tricesima sexta distinctione. Cf. p. 396, C' et s. Nunc ergo restat inquirere, an inde impediatur ex parte contingentiæ rerum. Contingentia namque divinam effugere cognitionem videntur duplici ratione. Primo, propter ordinem causæ ad causatum, quia invariabilis et necessariæ causæ effectus videtur necessarius esse : quumque scientia Dei sit causa rerum et invariabilis sit, non apparet quod contingentium esse possit. Secundo, propter ordinem scientiæ ad scitum. Quum enim scientia sit certa cognitio, ex ipsa certitudinis ratione, etiam exclusa causalitate, requirit certitudinem et determinationem in scito, quas contingentia videtur excludere. Quod autem scientia ex ratione certitudinis suæ determinationem requirat scitorum, in nostra patet scientia, quæ non est causa rerum, et in scientia Dei

respectu malorum. Sed neutrum istorum removet scientiam contingentium a Deo. — Quod sic patet de primo. Quandocumque sunt multæ causæ unius, effectus ultimus non consequitur causam primam in necessitate et contingentia, sed proximam causam : quoniam virtus causæ primæ in causa secunda recipitur secundum modum causæ secundæ. Effectus etenim ille non procedit a causa prima nisi secundum quod virtus causæ primæ recipitur in causa secunda : ut patet in floritione arboris, cujus causa remota est motus solis, proxima autem, virtus generativa plantæ; floritio autem impediri potest ex impedimento virtutis generativæ, quamvis motus solis invariabilis sit. Similiter Dei scientia est incommutabilis omnium causa; effectus vero producuntur ab ea per secundarum operationes causarum : ideo mediantibus necessariis causis secundis, necessarios producit effectus, ut motum solis; sed mediantibus contingentibus causis secundis, contingentes effectus producit.

Verum adhuc manet dubitatio major de secundo : quoniam causa prima necessaria potest simul esse cum defectu causæ secundæ, ut motus solis cum sterilitate arboris ; sed scientia Dei non potest simul stare cum defectu causæ secundæ. Non enim potest esse quod Deus sciat istum cursurum, et quod iste a cursu deficiat : et hoc, propter certitudinem scientiæ, non propter causalitatem ipsius. Nempe ad hoc quod scientia certa sit, oportet esse certitudinem quamdam in scito. Sciendum ergo, quod antequam res sit, non habet esse nisi in causis suis. Sed quædam sunt causæ ex quibus necessario effectus consequitur, quæ nequeunt impediri ; atque in illis causis habet causatum esse certum et determinatum, in tantum quod potest ibi demonstratio fieri : sicut est ortus solis et eclipsis. Quædam vero causæ sunt ex quibus effectus consequuntur pro parte majori, deficiunt tamen in parte minori. Hinc in causis istis effectus non habent

A certitudinem absolutam, sed quamdam probabilem aut conjecturalem, secundum quod causæ sunt magis determinatæ ad unum quam ad aliud. Idcirco per causas has accipi potest conjecturalis scientia de futuris, quæ tanto certior erit, quanto causæ sunt determinatiores ad unum : ut cognitio medici de sanitate seu morte infirmi, cognitio quoque astrologi de ventis ac pluviis. Quædam sunt etiam causæ ad utrumlibet se habentes, in quibus effectus futuri nullam certitudinem sortiuntur : ideo contingentia ad utrumque in
B causis illis nequaquam possunt cognosci. Sed quando realiter fiunt et facta sunt, habent in se esse determinatum, et tunc certitudinaliter cognoscuntur : ut qui Socratem currere videt, certitudinaliter hoc cognoscit dum currit se intuente.

Dico ergo, quod Deus æternaliter intuetur unumquodque contingentium non solum prout est in causis suis, sed etiam prout est in suo esse determinato. Nisi enim hoc esset, quum re exsistente videat
C eam prout est in suo esse determinato, aliter cognosceret rem quando jam est, et ante ; sicque ex eventibus et exsistentiis rerum accresceret aliquid suæ notitiæ. Patet etiam quod Deus ab æterno non solum vidit ordinem sui ad rem, ex cujus potestate res erat futura, sed et ipsum esse rei intuebatur. Quod qualiter sit, evidenter docet Boetius in fine de Consolatione. Omnis namque cognitio est secundum modum cognoscentis, ut dictum est. Quumque Deus æternus sit, sua cognitio est
D secundum modum et eminentiam suæ æternitatis, quæ est tota simul sine successione. Hinc, sicut quamvis tempus sit successivum, tamen æternitas ejus omnibus temporibus præsens est una et eadem ac indivisibilis, ut nunc invariabiliter stans : ita mens sua intuetur temporalia cuncta, quamvis sibi succedentia, tanquam præsentia sibi ; nec aliquid illorum futurum est respectu ipsius, sed unum respectu alterius. Unde, secundum Boetium, aptius appellatur providentia, quam præ-

videntia : quia non quasi futurum, sed omnia quasi præsentia, porro (id est procul) videt ab æternitatis specula. Attamen præscientia dici potest, in quantum cognoscit illud quod futurum est, non sibi, sed nobis.

Quod ut clarius pateat, ostendatur exemplis. Sint quinque qui successive in quinque horis quinque videant contingentia facta : possum ergo dicere, quod isti quinque vident præsentialiter hæc contingentia succedentia. Si itaque poneretur, quod isti quinque actus cognoscentium essent unus actus, posset dici quod una cognitio esset præsentialiter de omnibus illis cognitis successivis. Quum ergo Deus uno æterno intuitu temporalia videat, cuncta contingentia in diversis temporibus æternaliter ac præsentialiter cernit, non tantum ut habentia esse in sua notitia : quia non solum scivit de rebus se eas cognoscere, quod est esse in cognitione sua; sed ab æterno etiam vidit uno intuitu et videbit singula tempora, et rem esse talem in hoc tempore, et in tempore illo deficere. Nec tantum videt hanc rem respectu præcedentis temporis esse futuram, et respectu futuri præteritam ; sed videt tempus istud in quo est præsens, et rem esse præsentem in tempore isto : quod in intellectu nostro non potest accidere, cujus actus est successivus secundum diversa tempora. Sicque patet nil prohibere quin Deus habeat certam notitiam contingentium ad utrumque, quum divinus intuitus ad rem contingentem referatur secundum hoc quod præsentialiter in actu est, quando jam determinata est certitudinaliterque cognosci potest. — Itaque divina cognitio transit super contingens, etiam si futurum sit nobis, sicut transit visus noster super ipsum dum est ipso cernente. Et quoniam esse quod est, quando est, necesse est esse (ita quod nequeat simul et semel esse et non esse), quod tamen absolute non est necessarium ; ideo dicitur quod in se consideratum, est contingens, sed relatum ad Dei cognitionem, est necessarium : quia

A ad ipsam refertur secundum quod est in esse actuali. Et omnino est simile, si ego præsentialiter videam Socratem currere : quod quidem in se est contingens; sed relatum ad visum meum, est necessarium. Ideo bona est distinctio qua dicitur, quod est necessarium necessitate consequentiæ, non consequentis ; vel necessitate conditionata (hac scilicet conditione, si est præscitum), non absoluta.

Si autem objiciatur : In omni vera conditionali, si antecedens est necessarium, B et consequens ; sed antecedens hoc, scilicet Socratem currere esse præscitum, est absolute necessarium : ergo et consequens. Nam ad antecedens hoc semper sequitur consequens, et ad necessarium semper sequitur necessarium, et nunquam nisi necessarium, sicut ad verum nunquam sequitur falsum. Sed hujus conditionalis, Socrates curret si est præscitum a Deo, antecedens est necessarium absolute, tum quia omne præteritum est necessarium, tum quia omne æternum est necessarium : C ergo scientia Dei est de necessariis.

Ad hoc multipliciter respondetur. Quidam enim dicunt, quod hoc antecedens, videlicet hoc esse præscitum a Deo, non est necessarium. Et si objiciatur quod est dictum de præterito, ergo est necessarium ; dicunt, quod hoc habet instantiam de præteritis quæ dicunt respectum ad futurum. Unde quum dicitur hoc fuisse futurum, quamvis dictum sit de præterito, tamen quia dependet a futuro, non est necessarium : quia quod fuit quandoque D futurum, potest non esse futurum, quia futurus quis incedere, non incedet, ut dicitur secundo de Generatione. Verum ista instantia nulla est. Nam quamvis quod fuit futurum, possit non esse futurum impeditis causis quæ erant determinatæ ad effectum ut in majori parte, non tamen potest non fuisse futurum : quoniam semper erit verum dicere, Hoc quandoque fuit futurum. Similiter non est ad propositum : quia quum dicitur præscitum, non tantum importatur ordo ad futurum, sed etiam

actus quidam significatur ut præteritus. — A Hinc alii, sicut videtur Magister in littera dicere, dicunt quod hoc antecedens non est necessarium, quia præscitum, quamvis secundum vocem consignificet tempus præteritum, tamen significat actum divinum, cui non accedit præteritio : ideo, sicut Deus potest non præscire, ita potest etiam non præscisse. Sed istud quoque non solvit, quoniam quamvis actus divinus non habeat necessitatem coactionis, habet tamen necessitatem immobilitatis, loquendo de actibus intrinsecis, ut intelligere, B velle : ideo non est contingens non esse, si ponatur esse. Et quoniam consequens non potest poni non esse, nisi et antecedens ponatur non esse, consequens etiam non poterit poni non esse. Sed hoc certum est, quod antecedens potest poni esse. Verum est namque, determinate Deum aliquid futurorum nunc scire : et ita sequitur, quod consequens non potest poni non esse, etiam absolute sumptum, et multo minus quod possit contingere non esse. — Hinc alii dicunt, quod istud ante- C cedens est contingens, quoniam designantur ibi duo, videlicet, actus divinus, qui est immutabilis, et ordo ad futurum, qui est mutabilis mutabilitate rei : ideo totum judicandum est contingens propter alterum tantum. Istum enim esse hominem album, contingens est, quamvis eum esse hominem, necessarium sit. Sed nec istud videtur solvere dubitationem. Quum enim dicitur Deus aliquid præscivisse, ordo ad futurum designatur ibi tanquam objectum super quod transit actus. Est enim sen- D sus : Deus præscivit hoc, id est, scivit hoc esse futurum. Quum autem aliquod dictum ponitur ut materia actus, oportet ut dictum quasi materialiter suscipiatur, et non secundum quod ad significationem rei refertur : ut quum dico, Scio istum currere. Porro quæ sic sumuntur, nullam differentiam contingentiæ aut necessitatis in propositione faciunt : tum quoniam veritas atque necessitas propositionis ex principali verbo dependet, in quo intel-ligitur compositio ; tum etiam quoniam dictum hoc modo positum, non sumitur ut verum aut falsum, vel ut necessarium aut contingens, sed ut dictum quoddam tantum. Unde æqualis contingentia vel necessitas est harum propositionum duarum, Dico Socratem currere ; et, Dico solem moveri : etiam dato quod ipsum dicere sit necessarium. Sicque etiam posito quod ordo ad futurum importatus sit mutabilis, nihil impedit de necessitate antecedentis. — Hinc alii dicunt, hoc antecedens esse necessarium, nec tamen consequens necessarium est : quoniam prællegata maxima illa intelligitur tantum de illis conditionalibus in quibus antecedens est causa proxima consequentis. Verum hoc quoque non solvit plenarie, quoniam regula ea non probatur a Philosopho ex ratione causalitatis, sed consequentiæ secundum quam ex necessario sequitur necessarium, sive sit causa, sive effectus.

Ideo aliter est dicendum, quod antecedens illud est necessarium absolute, tum ex immobilitate actus, tum ex ordine ad scitum : quia res ista non ponitur subjacere divinæ scientiæ nisi dum est in actu, secundum quod determinationem et certitudinem habet. Ipsum enim necesse est esse dum est. Idcirco est similis necessitas inserenda in consequente, ut scilicet accipiatur ipsum quod est Socratem currere, secundum quod est in actu : sicque determinationem et certitudinem habet. Unde patet quod si sumatur Socratem currere prout ex antecedente sequitur, necessitatem sortitur. Non enim sequitur ex antecedente nisi secundum quod substat divinæ scientiæ, cui subjicitur secundum quod consideratur ut præsentialiter in suo esse actuali : ideo sic quoque sumendum est consequens. Quo utique modo constat, quod et consequens necessarium sit : necessarium enim est Socratem currere dum currit.

Sed rursus sic objici potest : Omne scitum a Deo, necesse est verum esse ; sed omne contingens est scitum a Deo, etc.

Dicendum, quod ista, Omne scitum a Deo necesse est verum esse, est duplex : quoniam potest esse de dicto et de re. Et si sit de dicto, est vera ; si de re, falsa est. Similiter conclusio duplex est. Ratio autem hujus distinctionis hæc datur : quoniam res ista sumi potest secundum quod subjacet divinæ scientiæ, videlicet prout habet esse determinatum in actu ; et sic habet necessitatem. Potest etiam sumi res ista sine tali conditione subjacendi divinæ scientiæ ; et sic non est necessaria : quia potest sic considerari ut est in causis suis antequam sit in actu, et ibi non habet necessitatem. — Hæc Thomas in Scripto.

Quibus concordant quæ de eadem scribit materia in prima parte Summæ, quæ- (art. 13.) stione quartadecima, ubi pene nil scribit de his quod non contineatur sententialiter in nunc dictis. Tamen ad intelligendum lucidius quædam jam dicta, advertendum quod inter cetera scribit ibidem, dicendo : Quando in antecedente ponitur aliquid pertinens ad actum animæ, consequens accipiendum est non secundum esse quod in se est, sed secundum quod est in anima. Aliud namque est esse rei in se ipsa, et aliud in anima : ut si dicam, Illud quod anima intelligit, habet esse immateriale ; intelligendum est quod hoc habet esse immateriale secundum quod est in intellectu, non secundum quod est in se ipso, si sit in se ens materiale. Similiter si dicatur, Deus præscivit hoc, ergo hoc erit ; consequens intelligendum est secundum quod subest divinæ scientiæ. Hæc ibi.

Præterea, in Summa contra gentiles, in locis diversis per diversa capitula, scribit de his fideliter, magistraliter ac diffuse. Siquidem ibi libro tertio, capitulo septuagesimo tertio, ostendit quod divina providentia non excludit arbitrii libertatem ; et sequenti capitulo docet qualiter divina providentia non subtrahit a rebus fortunam et casum. Deinde post per diversa capitula libro declarat eodem, quod actus humani non subduntur de necessitate influentiæ cœlestium corporum neque mo-

A torum eorum, sive illi dicantur animæ nobiles, sive intelligentiæ ; et quod electiones voluntatesque nostræ non subduntur illis necessarie aut directe. Esset autem nimis prolixum hæc omnia hic referre. Summa vero sententiæ in hoc consistit, quod ad summi universorum principis decentissimam ac sapientissimam providentiam pertinet sic universa et singula gubernare, sicut eorum naturis et naturalibus proprietatibus convenit, nec tollere a gubernatis ordinem eorumdem neque dif-
B ferentias : ideo creaturas intellectuales, rationales, liberi arbitrii exsistentes, sic dirigit ut sponte ac libere operentur, ac meritorie tendant in ultimum finem, atque per providentiam Dei non solum permaneant in naturali eis indita libertate, imo et perficiantur in ea, et ordo universi persistat, qui consistit in hoc, quod quædam sunt naturalia, quædam libera, quædam necessaria, quædam contingentia : quem ordinem Deus sua providentia non demolitur, sed sicut sua sapientia insti-
C tuit, sua potentia fecit, sic eum providentia sua conservat et perficit. Unde et scriptum est : Attingit a fine usque ad finem (*Sap.* VIII, 1.) fortiter, et disponit omnia suaviter. Quid est suaviter, nisi juxta naturales universorum capacitates, naturas et inclinationes ? Hæc in sententia ibi.

In præinductis his verbis Thomæ unum continetur, puta quod ait in Scripto : Deus (*Cf* p. 481 C.) non videt hanc rem respectu præcedentis temporis esse futuram, et respectu futuri præteritam ; sed videt tempus istud in
D quo res est præsens, et rem esse præsentem in tempore isto. Quid sanctus Doctor per verba ista intenderit dicere, certum non habeo. Imo his verbis objici posset, quod Deus excelsus et adorandus in suæ æternitatis momento simplicissimo mentis intuitu distinctissime noscit tempora et temporalia universa, omnes quoque differentias temporum, et omnem ordinem successionum, relationum et comparationum uniuscujusque rei temporalis ad quamcumque differentiam temporis, et

quidquid convenit rei, et quidquid nos de ea cognoscere possumus : alioqui Deum lateret quid nos sumus.

Ex his quoque patet Mahometi perfidia, qui in Alcorano asserit omnia in hoc mundo de necessitate sicut eveniunt evenire; et rursus apertissime ait, quod in conjunctione animæ uniuscujusque cum corpore, angelus ipsi animæ præscribit universa quæ ei eveniunt, et qualem finem habebit, nec aliquid horum poterit immutari. Hos damnatos perfidissimosque sequuntur errores, qui legem suscipiunt sceleratissimi Mahometi. Avicenna quoque in Metaphysica sua affirmat omnia in hoc mundo fatali necessitate contingere.

Amplius præinductis ex Thoma concordant scripta Alberti, dicentis : Quamvis Deus sit causa immutabilis, necessaria et æterna, nihilo minus effectus potest esse contingens, quia non recipit proprietates primæ causæ. Nullum enim creatum potest perfecte participare proprietates primæ causæ, eo quod infinita excellentia sit illius. Item, causata contingentia naturaliter a quibusdam secundariis causis contingentibus immediate causantur, quarum modum causalitatis non tollit causa prima per suam influentiam super causatum. Idcirco non sequitur : Causa effectus hujus est necessaria, ergo effectus est necessarius et immutabilis. Et est simile, ut si accessus solis in obliquo circulo est necessaria causa generationis, non tamen generationem fieri est necesse, quoniam potest esse impedimentum ex parte proximarum causarum, sicut in loco perpetuæ frigiditatis. Hinc Ptolemæus in Centilogio dixit, quod sapiens dominabitur astris, quia contrariis dispositionibus disponuntur causæ secundæ. Hinc causa prima non ponit necessitatem absolutam, sed ordinis vel consequentiæ, non consequentis. — Si autem objiciatur : Hoc prævisum est a Deo quod veniet, ergo necessario venit; vel detur quod non eveniat, ergo præscientia Dei frustrata est. Dicendum, quod remotio hujuscemodi consequentis,

A est peremptio antecedentis : si enim ponatur non evenire, sequitur quod non sit a Deo præscitum. Hæc Albertus.

In libro quoque de IV Coæquævis, tractatu de Cœlo, diffusius scribit de his : Secundum philosophos (inquiens) prænosticantes in astris, sicut docet Ptolemæus in Tetrascum, et Albumasar, et Aristoteles, ac alii multi, in hora conjunctionis respicitur ascendens et domus seu mansio ascendentis, et confertur cum alio planeta qui respicit ascendens per se vel per B alium, et cum luna, quæ magnum habet dominium fere in qualibet conjunctione, nisi sit in combustione solis. Si autem non est alius planeta respiciens ipsum ascendens, confertur cum sola luna domus ascendentis, cum domo domus rei quæsitæ; et secundum quod illi conjungentur vel non conjungentur, vel respicient se vel non respicient, fit judicium de re quæsita, fienda vel non fienda. Ex quibus videtur, quod astra in omnibus vigorem habeant et virtutem. — Insuper Isaac C Israelita philosophus, in libro Definitionum : Deus (ait) fecit regnare orbem super inferiora, et disponit secundum imperium ejus, regna et bella, ac cetera quæ ab hominibus gubernantur.

Sed ad hæc et consimilia respondendum, quod cœlestis influentia per modum inclinantis, non necessitantis, agit in superiorem animæ partem. Unde dicimus sanguinem circa cor accensum inclinare ad iram animum hominis, non tamen de necessitate irascitur; et secundum quod D animus inclinatur ad complexionem atque materiam, secundum hoc habet in eum vim constellatio secundum quid, non simpliciter. Aliter periret casus secundum liberum arbitrium et consilium, si nihil esset contingens ad utrumlibet de futuro, ut optime disputat Philosophus in fine primi Perihermenias et secundo Physicorum. Hinc libro secundo disseruit Damascenus : Nostrorum actuum causa nequaquam sunt sidera, scilicet necessitando. Nos enim liberi arbitrii a Conditore facti,

domini nostrorum exsistimus actuum. Et ad hoc inducit quatuor rationes* : de quibus pertranseo, quia hæc ad secundum pertinent librum sequentem. — De quibus et Guillelmus Parisiensis in libro de Fide et legibus, et dominus Petrus de Alliaco in quibusdam suis opusculis, plenius scribunt. De quibus et Albertus in commento suo super librum de Causis, multa conscribit pulchra, antiquissimorum recitans opiniones philosophorum. Quæ nimis prolixum est enarrare.

*[Hucusque Albertus]

Insuper, super his scribit Udalricus in Summa, libro secundo : Sicut ait Philosophus tertio Metaphysicæ, solvere non est ignorantis nodum, id est, qui nescit nodum, non potest solvere ligatum. Ideo præcognoscendum est, nodum hujus quæstionis exsistere in oppositione seu contraria ratione scientiæ et contingentiæ. Quum enim scientia per certitudinem differat ab opinione, non potest esse nisi necessariorum : quia si cognitum posset aliter esse, non esset ejus scientia, sed incerta et fallax opinio. Econverso, contingens aliter se habere, non videtur posse esse scitum aut præscitum : quia si necessarium reputetur, hoc non est scientia, sed error. — Quocirca dicendum, quod nec causalitas Dei, nec præscientia neque scientia ejus tollit a rebus contingentiam. Non causalitas : quia ut dictum est, Deus operatur in rebus immediate et mediate ; mediate, in quantum tribuit causis secundis virtutem agendi. Primum horum non exigit quod omnes effectus Dei sint necessarii : quia dum dicitur, quod omnis effectus est necessarius cujus causa proxima et immediata est necessaria, intelligendum est de causa proportionata suo effectui. Porro Deus est causa extra genus et excellentiæ infinitæ : ideo creatura non est capax totius divinæ perfectionis. Quemadmodum ergo non sequitur quod omnis effectus Dei est penitus simplex et æternus, quoniam est a causa simplici et æterna ; ita non sequitur quod sit necessarius, A quia causatur a præscientia necessaria. — Secundum quoque prædictorum non imponit contingentibus necessitatem : quia effectus exsistens ab aliqua prima causa mediantibus causis secundis, sequitur proximarum conditionem causarum magis quam primæ causæ, quia causalitas primæ causæ attingit effectum mediantibus causis secundis ac proximis, quæ causalitatem illam recipiunt secundum suæ modum naturæ. Præscientia vero in quantum præscientia et non causa, nihil adjicit rei : B ideirco ex ea res non est magis necessaria quam si præscientia ipsa non esset. Denique præscitum dupliciter sumitur, scilicet : materialiter, utpote pro re ipsa prout est in suis causis vel in sua natura, et non in quantum præscita ; sicque si necessarias habeat proprias causas, necessaria est : ut solem cras oriri. Secundo sumitur præscitum formaliter, videlicet in quantum præscitum : et ita non potest non evenire. — Multa alia apta scribit de his Udalricus, quæ jam ex Thoma et Al- C berto sunt allegata.

Tota quoque sententia responsionis Bonaventuræ continetur in Thoma.

Richardus vero : Quidam, inquit, respondent quod omnia futura in quantum sunt præscita, de necessitate evenient ; et dicunt, quod præscita a Deo non possunt non esse præscita ab eo. Propter quod dicunt futura omnia de necessitate venire per conditionem præcognitionis divinæ, et quod considerata per se, non eveniant de necessitate. Cui positioni videtur consen- D tire Boetius. Verum contra hoc arguunt alii sic : Si necessarium est Deum præscire universa futura, et hæc ipsa relata ad præscientiam Dei sunt de necessitate ventura, videtur quod omnibus computatis, omnia futura de necessitate eveniant. Hinc aliis videtur dicendum, quod (ut ait Anselmus in libro de Concordia præscientiæ et liberi arbitrii) duplex est necessitas : una præcedens, quæ facit rem esse ; alia sequens, quæ non cogit esse. Loquendo de prima necessitate, non est verum quod

omnia de necessitate eveniant. Quod tamen verum est loquendo de necessitate secunda : quia necessitas ista secunda non plus dicit nisi necessariam consequentiam eventus rei ad suam futuritionem ac Dei præscientiam. Certumque est quod ista consequentia sit necessaria : Hoc est futurum, ergo eveniet. Conformiter sequitur : Deus præscit quod hoc eveniet, ergo eveniet. Sed quia possibile est quod aliqua futura nunquam fuerint futura, et ita possibile est ut nunquam fuerint præscita; ideo omnibus computatis, negandum est quod omnia futura de necessitate evenient. Hæc Richardus.

Cujus responsio videtur intricata, non resoluta. Præscientia enim Dei non dependet ex rebus aut futuritione earum, sed econverso, ut patuit; nec aliquid est futurum nisi ex prædispositione divina, loquendo de his quæ proprie sunt a Deo. Ideo, quamvis quædam futura possibile sit nunquam fuisse futura, loquendo de eis secundum respectum et ordinem ad proprias causas ac proximas, tamen loquendo de eis per respectum ad præscientiam ac providentiam Dei, non possunt non esse futura, prout ex Boetio atque præhabitis innotescit. De hoc autem, an præscita possint non esse præscita, infra dicetur.

Ægidius demum in his concordat dictis ex Thoma, dicens : Quamvis omnia ad divinam cognitionem relata exsistant quasi præsentia, et quamdam sortiantur necessitatem; attamen quoniam Deus videt contingentia contingenter accidere, et necessaria necessario evenire, ideo sicut ex divina præcognitione non aufertur a rebus necessariis necessitas, ita nec contingentibus contingentia. Imo quum præscientia seu cognitio Dei sit infallibilis, et ipse Deus cognoscit contingentia contingenter accidere, idcirco necesse est ea contingenter accidere : imo et sic etiam per comparationem ad scientiam Dei possunt contingentia nuncupari, in quantum cognoscit ea contingentia esse. Hæc Ægidius.

A Concordat Durandus, qui circa hæc scribit prolixe, et recitat qualiter aliqui verba S. Thomæ intellexerunt non recte, videlicet quod Thomas ait, Deum ab æterno cognovisse omnia secundum eorum actualem et præsentialem exsistentiam. Quod utique non est intelligendum quasi Thomas voluerit dicere, quod res ab æterno habuerunt exsistentiam realem et actualem in se ipsis, aut alibi quam in Deo : in quo ita fuisse dicuntur objective, cognitive atque causaliter, et quia tam clare et certe ac præ-B sentialiter cognoscebantur a Deo, ac si jam actualiter exstitissent, et sicut homo videt id quod in sua exstat præsentia.

Scripta demum Antisiodorensis de hac materia, obscura videntur multum et salvabilia difficulter : idcirco pertranseo. — Dicta Thomæ de Argentina consonant communi doctrinæ doctorum.

Amplius circa hæc loquitur Scotus : Ad quæstionem hanc respondetur : Idem futurum quum ad divinam notitiam refer-C tur, est necessarium; quum vero in sua natura perpenditur, liberum est a necessitate et contingens. Quod etiam probatur ex hoc, quod imperfectio potest esse in effectu a causa proxima, licet non a causa remota seu priori : sicut deformitas est in actu a voluntate creata, non in quantum est a voluntate increata. Ideo peccatum non reducitur in Deum sicut in causam, sed tantum imputatur voluntati creatæ. Quamvis ergo quantum est ex parte Dei, qui est causa remota, esset ne-D cessitas rerum; tamen ex proximis causis earum potest esse contingentia in eisdem.

Contra ista arguitur, quia nulla contingentia potest esse in causatione alicujus causæ secundæ respectu effectus sui, nisi prima causa contingenter se habeat ad causam proximam sibi vel ad suum effectum. Quod probatur ex hoc, quoniam causa movens in quantum mota, si necessario movetur, necessario movet : quælibet ergo causa secunda quæ producit in quantum mota a prima, si necessario mo-

vetur a prima, necessario movet proximam sibi vel producit suum effectum. Tota ergo causarum ordinatio usque ad ultimum effectum necessario producit, si habitudo primæ causæ ad proximam sibi causam sit necessaria. — Præterea, causa prior prius naturaliter respicit suum effectum quam causa posterior : ergo in illo priori si habet necessariam habitudinem ad ipsum, dabit sibi necessarium esse. In secundo autem instanti naturæ non potest causa propinqua dare sibi esse contingens, quia jam præintelligitur a prima causa habere esse repugnans contingentiæ. Nec potes dicere, quod in eodem instanti istæ duæ causæ dant esse causato : quoniam super idem esse non potest fundari necessaria habitudo ad causam perfecte dantem esse, et contingens habitudo ad aliam causam. — Præterea, quidquid producitur a causis secundis et posterioribus, potest immediate produci a prima causa, et tunc haberet entitatem eamdem quam habet modo; et tamen tunc esset contingens sicut et modo : habet ergo et modo contingentiam suam a prima causa, et non tantum a causa proxima. — Insuper, Deus multa immediate creavit, ut mundum, atque quotidie animas creat ; et tamen omnia contingenter. — Ideo dico, quod nulla causatio alicujus causæ potest salvare contingentiam, nisi prima causa ponatur immediate contingenter causare : et hoc, ponendo in prima causa causalitatem perfectam, sicut Catholici ponunt.

De hac re scribit Scotus prolixe ; et tandem concludit, quod contingentia relata ad divinam scientiam, sunt necessaria necessitate consequentiæ, non consequentis. Sed addit, quod contingentia non est tantum privatio vel defectus entitatis, sicut deformitas in actu vitioso : imo contingentia est modus positivus entis, sicut necessitas est alius modus ; et omne positivum quod est in effectu, principalius est a causa priore. Ideo non sicut deformitas actus est a causa secunda, et non a causa

A prima, ita et contingentia : imo contingentia per prius est a causa prima quam a causa secunda. Propter quod nullum causatum esset contingens formaliter, nisi a prima causa contingenter causaretur. — Hæc Scotus.

Hæc autem pro prima parte videntur a communi doctrina doctorum recedere. In primis enim, secundum philosophos, materia perhibetur contingentiæ radix : idcirco in Deo, qui est purus actus, contingentiam ponere, aut quod ipse contingenter B se habeat in causando, non videtur congruere. Si autem propterea dicit Deum se contingenter habere producendo ad extra, quoniam libere agit seu libera voluntate, non coacte, nec naturali necessitate ; lingua, non sententia, corrigenda censetur. — Insuper, dato quod Deus nec contingenter nec libere, sed naturali emanatione, res producit, nihilo minus omnis ejus effectus, eo ipso quod creatura in infinitum distat et deficit a perfectione, immutabilitate, necessitate et excellentia superdignissimi C Creatoris, idcirco potentialitatem habet admixtam et vertibilitatem in nihilum, si sibi ipsi relinquatur nec desuper incessabiliter conservetur, imo et vanitatem, quæ est defectus a vero, pleno et incommutabili esse : sicque consurgit in eo contingentia quædam, proprie autem in his quæ materiam habent privationi admixtam.

Denique, prout necessarium et contingens ponuntur quasi duæ communes differentiæ distinctionesque entis, sic con- D cedendum est, quod contingentia prout dicit quid positivum, sit Dei effectus. Unde et jam in verbis Ægidii tactum est, quod contingentia quoque a Deo sint, imo et contingentia queant vocari in quantum a Deo noscuntur contingentia esse : nihilo minus ad infallibilem Dei cognitionem relata, necessaria nuncupantur juxta sensum præhabitum. Nec inconveniens est, unum et idem diversimode sumptum et consideratum, tam diversas denominationes sortiri.

Objectiones vero prætactæ faciliter dissolvuntur. Ad primum namque dicendum, quod quamvis prima causa necessario moveret secundam, motus tamen et efficientia causæ secundæ posset frustrari ex impedimento superveniente suo effectui, quemadmodum in exemplificatione Thomæ, Alberti, Udalrici et aliorum jam patuit. — Ad aliud quo dicitur, quod causa prior naturaliter prius respicit suum effectum : dicendum, quod hoc verum est prout illud supra expositum est. Atque in libro de Causis asseritur, quod causa prima plus influit quam quæcumque causa secunda : nam et causæ secundæ agunt in virtute primi agentis, cujus influxus magis adhæret, intimius imprimit, ac ultimo removetur. Attamen causæ secundæ naturales vere producunt, et formas de potentia educunt materiæ; estque unus et idem effectus a prima causa et causis secundis, quia diverso modo ac genere influunt. Ideo objectio illa ex falsa et rudi imaginatione videtur procedere, sic arguens ac si inferiora ista aliud esse susciperent a primo agente, et aliud a causis secundis, et unum prius, aliud vero posterius; et quasi unum illorum esse esset necessarium, aliudque contingens. Imo potius unum et idem per comparationem ad primam causam et ad præscientiam ejus, fertur necessarium; et per comparationem ad causas naturales ac proximas, contingens. — Ad alia duo ultima respondendum, quod etiam materialia et corruptibilia ac proprie contingentia, si immediate producantur a Deo, habent contingentiam per respectum ad proprias naturalesque causas, hoc est ad principia sua intrinseca substantialia, quamvis non ad causas extrinsecas effectivas : quatuor enim sunt causæ rerum, duæ intrinsecæ, duæ quoque extrinsecæ. Hæc tantumdem breviter tetigisse sufficiat.

Postremo Henricus Quodlibeto octavo movet hanc quæstionem : Utrum effectus contingens posset fieri immediate a Deo.

A Ad quod respondens : Contingens, inquit, vocatur quod potest esse et non esse. Aliquid autem potest esse et non esse dupliciter : primo, ex parte facti, quia est talis naturæ quod potest esse et non esse, fieri et non fieri; secundo, ex parte facientis, quia est tale agens quod ab ipso indifferenter effectus potest produci seu fieri, et non fieri. Primo modo rationem contingentis habet omne defectibile, ut est generaliter omnis creatura, et maxime quod habet in se rationem corruptivi, ut

B omne generabile et corruptibile : et omne tale contingens potest immediate fieri a Deo. Secundo modo, dupliciter, quia effectus potest ab aliquo fieri vel non fieri dupliciter : primo, quia non est in ipso vis qua necesse sit fieri eum; secundo, quia non est in ipso vis determinans ipsum fieri. Primo modo nominatur effectus contingens omne quod fit a Deo circa creaturas. Secundo modo, nullus effectus contingens fit a Deo immediate, nec etiam mediate : quoniam respectu ipsius non est

C sic aliquis effectus contingens, quia effectus ita contingens non procedit in esse nisi præter intentionem, per voluntatem agentis, ut in fortuitis, vel absque voluntate, sicut in casualibus. Deus autem præter intentionem nil agit, et præter intentionem vel ordinationem nil fit : imo quæcumque a casu et præter intentionem fiunt a causis inferioribus, ordinat ipse, Augustino super nonum psalmum dicente : Omnino ad divinæ providentiæ regimen referuntur, quæ stulti casu ac temere

D et nulla administratione fieri putant. Verumtamen circa hoc potest distingui, quoniam fieri talis effectus potest considerari dupliciter : primo, quantum ad substantiam facti; secundo, quantum ad modum suum procedendi in esse ab agente immediate. Primo modo fit a Deo mediante agente proximo; et fieri potest immediate a Deo, quamvis non præter intentionem. Sed secundo modo nequaquam fit nec fieri potest a Deo, nec mediate, nec immediate, sicut ostensum est, et quia non

habet proprie causam agentem, sed magis deficientem. Hæc Henricus.

Solutio argumentorum videtur ex inductis satis patere aut elici posse. Concedendum est equidem, quod per respectum ad providentiam Dei, certus sit ordo causarum; nec tamen hoc tollit ordinem rerum. Et dato quod tantæ perfectionis aut illuminationis esset nostra scientia, quod omnem rerum ordinem et causarum cohabitudinem omnemque modum eventus universorum certissime nosceremus, hoc non auferret rebus cognitis quod convenit eis ex propriis earum naturis, et per comparationem ad proprias et proximas causas. — Quod vero assumitur, quod Deo tale est, simpliciter tale est : non est simpliciter concedendum. Omnia enim sunt Deo facilia, præcognita, certa, parva et modica; non tamen, simpliciter loquendo, omnia talia sunt.

Quæstiones variæ.

Circa distinctionem hanc quidam movent adhuc varias quæstiones, videlicet : an scientia Dei sit uniformis et invariabilis, utrum sit enuntiabilium, utrum sit non entium, utrum sit singularium, an etiam infinitorum : ad quæ omnia patet responsio ex frequenter præhabitis. Aliquid tamen adhuc inde breviter tangi potest.

Nempe de his ait hic Thomas : In qualibet cognitione duplex potest modus considerari, videlicet modus rei cognitæ et modus cognoscentis. Modus vero cognitionis, modus est cognoscentis, non cogniti : quia cognitio est actus cognoscentis, et unumquodque agit secundum modum suæ naturæ et dispositionis. Hinc eamdem rem aliter cognoscit sensus exterior, aliter sensus interior, aliter intellectus. Nam et cognitio fit secundum modum quo cognitum est in cognoscente. Unumquodque vero est in altero secundum modum et dispositionem ejus in quo est. Quum ergo Deus sit in se ipso summe et ineffabiliter simplex, incommutabilis, constat quod ejus scientia sit maxime invariabilis et uniformis, præsertim quantum est ex parte ipsius scientis atque scientiæ; quantum vero ad scita seu ad ipsa objecta secundaria divinæ scientiæ, potest ipsa scientia multiformis vocari, quia diversa secundum proprias eorum rationes, proprietates habitudinesque cognoscit.

Si autem objiciatur : qui rem aliter apprehendit et intelligit quam est, erronee eam apprehendit et false, nec vere intelligit, quum intellectus sit verorum. Deus ergo universa apprehendit ut sunt, utpote : materialia materialiter, multiformia multiformiter, mutabilia mutabiliter, dependentia dependenter, differentia differenter. Dicendum, quod quum dicitur, qui rem aliter apprehendit et concipit quam est, errat atque mendaciter apprehendit; hoc adverbium *aliter* potest referri ad rem : et sic verum est illud assumptum. Qui enim apprehenderet materialia et dependentia non esse materialia ac dependentia, utique deviaret. Potest item referri ad actum cognoscentis et ad ipsam scientiam : et sic non est verum, imo propter rationes prætactas Deus hoc modo verissime apprehendit temporalia intemporaliter et æternaliter, composita simpliciter, multiformia uniformiter, dependentia independenter, sensibilia insensibiliter, creata increate, et ita de aliis. — Sic quoque enuntiabilia et omnes propositiones uno simplici cognoscit intuitu. Ex quibus ostenditur, quod et cuncta enuntiabilia certissime noscat : quoniam cognoscendo rem intuitive per suam ideam, cognoscit cuncta quæ rei conveniunt, insunt sive accidere possunt. Ideo falsa est Avicennæ et Algazelis opinio, dicentium quod Deus scit singularia universaliter solum, et in universalibus suis principiis, et non in natura et dispositione suæ particularitatis, ita quod quamvis sciat individuum hoc vel illud, non tamen scit hoc nunc esse et postea non esse.

Insuper, sicut ea quæ sunt Deus cognoscit scientia visionis, sic ea quæ non sunt

et fieri possunt, sive fient sive non fient, cognoscit in potentia causæ seu creaturæ, præsertim secundum quod ea quæ virtualiter in sua omnipotentia continentur, in rationibus relucent æternis. — Cognoscit item actualiter atque scientia visionis infinita, præsertim quum cogitationes, affectiones, actiones et motus electorum et reproborum post diem judicii in infinitum multiplicanda exsistant. — Hæc Thomas.

De quibus, quum frequenter præhabita sint, modo pertranseo. Hoc tamen de positione illa erronea Avicennæ et insecutoris sui Algazelis, dicentium quod Deus

A non cognoscit singularia particulariter et distincte quantum ad omnes individuales conditiones, actiones et accidentalitates, adjicio quod opinio ista non solum contraria est Scripturis et Evangelio Christi, sed etiam Alcorano documentisque Mahometi, de cujus lege ambo illi fuerunt. Imo si Deus universa et singula particularia gesta, verba, cogitationes, affectiones, motus, gressus et habitudines, imo et omissiones hominum singulorum non sciret plenissime, non posset omnium judex reB muneratorque esse : cujus oppositum toties fertur in Alcorano.

DISTINCTIO XXXIX

A. *Utrum scientia Dei possit augeri vel minui, vel aliquo modo mutari : utrumque enim videtur posse probari.*

PRÆTEREA quæri solet, utrum scientia Dei possit augeri vel minui : utrumque enim videtur posse probari. Quod divina scientia possit augeri vel mutari, hoc modo probatur : quia potest Deus scire quod nunquam scit. Est enim aliquis qui non est lecturus hodie, et tamen potest esse ut legat hodie : potest enim hodie legere. Nihil autem potest fieri quod non possit a Deo sciri : potest ergo Deus scire hunc lecturum hodie. Potest ergo aliquid a Deo sciri quod non scit : ergo potest ejus scientia augeri vel mutari. Eademque videtur posse minui. Est enim aliquis hodie lecturus, quem Deus scit lecturum. At potest esse ut non legat : ergo potest Deus non scire hunc lecturum. Potest ergo non scire aliquid quod scit : ergo potest minui ejus scientia vel mutari.

Ad quod dicimus, quia Dei scientia omnino immutabilis est, nec augeri potest
Aug. de Trinitate, lib. xv, n. 22. vel minui. Nam ut ait Augustinus in quintodecimo libro de Trinitate, Scientia Dei est ipsa sapientia, et sapientia est ipsa essentia sive substantia Dei : quia in illius naturæ simplicitate mirabili non est aliud sapere et aliud esse; sed quod est sapere, hoc est et esse. Ideoque novit omnia Verbum quæ novit Pater. Sed ei nosse de Patre est, sicut esse : nosse enim et esse ibi unum est. Et ideo Patri sicut esse non est a Filio, ita nec nosse. Proinde tanquam se ipsum dicens, Pater genuit Verbum sibi coæquale per omnia. Non enim se ipsum integre perfecteque dixisset, si aliquid
Ibid n. 23. minus aut amplius esset in ejus Verbo quam in se ipso. Hoc est ergo omnino Verbum, quod Pater : non tamen est Pater, quia iste Filius, ille Pater. Sciunt ergo se invicem Pater et Filius; sed ille gignendo, iste nascendo. Et omnia quæ sunt

in eorum scientia, in eorum sapientia, in eorum essentia, unusquisque eorum simul videt, non particulatim aut sigillatim, velut alternante conspectu hinc illinc, et inde huc et rursum inde, vel inde in aliud atque aliud, ut aliqua videre non possit nisi non videns alia; sed omnia simul videt, quorum nullum est quod non semper videat et sciat. Ejus itaque scientia inamissibilis et invariabilis est. Nostra vero scientia, et amissibilis et variabilis et receptibilis est : quia non hoc est nobis esse, quod sapere vel scire. Propter hoc sicut nostra scientia illi scientiæ Dei dissimilis est; sic et nostrum verbum, quod nascitur de scientia nostra, dissimile est illi Verbo quod natum est de Patre scientia. — Ex hac auctoritate clare ostenditur, scientiam Dei omnino invariabilem esse, sicut ipsa essentia Dei omnino invariabilis est, et quod Pater et Filius cum Spiritu Sancto simul omnia sciunt et vident. Sicut ergo non potest augeri vel minui divina essentia, ita nec divina scientia. Et tamen conceditur, posse scire quod non scit, et posse non scire quod scit : quia posset aliquid esse subjectum ejus scientiæ quod non est, et posset non esse subjectum aliquid quod est, sine permutatione ipsius scientiæ.

Aug. de Trinitate, lib. XV, n. 22.

B. *Oppositio, an Deus possit noviter vel ex tempore scire vel præscire aliquid.*

Hic opponitur a quibusdam ita : Si Deus potest aliquid scire vel præscire quod nunquam scivit vel præscivit, potest ergo ex tempore aliquid scire vel præscire. Ad quod dicimus : Potest quidem Deus scire vel præscire omne quod potest facere, et potest facere quod nunquam fiet. Potest ergo scire vel præscire quod nunquam fiet nec est nec fuit. Nec illud scit vel scivit, neque præscit vel præscivit : quia scientia ejus non est nisi de his quæ sunt vel fuerunt vel erunt, et præscientia non est nisi de futuris. Et licet possit scire vel præscire quod nunquam est vel erit, non tamen potest aliquid scire vel præscire ex tempore. Potest utique scire vel præscire quod nunquam est nec erit, nec illud scitum vel præscitum est ab æterno : nec tamen potest incipere scire vel præscire illud; sed ita potest modo scire vel præscire, sicut potest scisse vel præscisse ab æterno. Si enim dicas, eum modo posse scire vel præscire quod ab æterno non scivit vel præscivit, id est, ita quod ab æterno non sciverit vel præsciverit, quasi utrumque simul esse possit; falsum est. Si vero dicas, eum posse modo scire vel præscire quod ab æterno non scivit vel præscivit, id est habere potentiam sciendi vel præsciendi ab æterno et modo aliquid, nec tamen illud præscitum est vel futurum; verum est. Non potest ergo noviter vel ex tempore scire vel præscire aliquid, sicut non potest noviter vel ex tempore velle aliquid : et tamen potest velle quod nunquam voluit.

C. *Utrum Deus possit scire plura quam scit.*

Item a quibusdam dicitur Deus posse plura scire quam sciat, quia potest scire omnia quæ scit, et potest aliqua facere quæ nunquam erunt, et illa potest scire. Non

enim aliqua incognita facere potest. Si vero omnia essent quæ modo sunt, et alia quædam faceret quæ non sunt nec erunt, et illa omnia sciret; pro certo plura sciret quam modo sciat. Nec tamen ejus scientia augeri potest : quia hoc totum fieri posset, sed sine mutabilitate scientiæ. Constat ergo Dei scientiam omnino esse immutabilem, nec augeri posse vel minui, sed ei subjecta.

D. *Quod videtur adversum illi sententiæ qua supra dictum est, Deum semper et simul scire omnia.*

Ei vero quod prædictum est, scilicet quod Deus omnia semper videt et simul, videtur obviare quod ait Hieronymus in expositione Habacuc : Absurdum est, inquit, ad hoc deducere Dei majestatem, ut sciat per momenta singula, quot culices nascantur quotve moriantur, quota pulicum et muscarum sit multitudo, quotve pisces natent in aquis, et similia. Non simus tam fatui adulatores Dei, ut dum providentiam * ejus etiam ad ima retrudimus, in nos ipsos injuriosi simus, eamdem irrationabilium et rationabilium providentiam esse dicentes. Hic videtur dicere Hieronymus, quod Deus illorum minimorum scientiam sive providentiam non habeat. Quod si hoc est, tunc non omnia simul scit et semper. Ex tali itaque sensu illud dictum esse noverimus, ut Deum illa alternatim vel particulatim scire neget; nec per diversa temporum momenta sic illa cognovit, sicut per varia momenta illorum quædam deficiunt, quædam incipiunt. Neque illis aliisque irrationabilibus ita providet, quemadmodum rationabilibus. Numquid enim, ut ait Apostolus, cura est Deo de bobus ? Et sicut non est cura Deo de bobus, ita nec de aliis irrationabilibus. Dicit tamen Scriptura, quia ipsi est cura de omnibus. Providentiam ergo et curam universaliter de cunctis quæ condidit, habet, ut habeat unumquodque quod sibi debetur et convenit. Sed specialem providentiam atque curam habet de rationabilibus, quibus præcepta tradidit, eisque recte vivendi legem præscripsit, ac præmia promisit. Hanc providentiam et curam de irrationabilibus non habet : ideo dicit Apostolus, quia non est cura Deo de bobus. Providet tamen omnibus, et curat, id est gubernat, omnia, qui omnibus solem suum facit oriri, et pluviam dat. Scit itaque Deus quanta sit multitudo pulicum, culicum, muscarum et piscium, et quot nascantur quotve moriantur; sed non scit hoc per momenta singula, imo simul et semel omnia. Neque ita scit, ut eamdem habeat providentiam irrationabilium et rationabilium, id est, ut eodem penitus modo provideat irrationabilibus et rationabilibus. Rationabilibus enim præcepta dedit, et angelos ad custodiam delegavit.

Hier. in Habac. I, 14.

* potentiam

I *Cor.* IX, 9.

Sap. XII, 13.

Matth. V, 45.

Hier. op. cit. XVIII, 10.

E. *Brevis summa prædictorum.*

Simul itaque et immutabiliter scit Deus omnia quæ fuerunt et sunt et erunt, tam bona quam mala; præscit quoque omnia futura, tam bona quam mala.

SUMMA

DISTINCTIONIS TRICESIMÆ NONÆ

In hac distinctione tractatur, an scientia Dei possit augeri aut minui. Et constat quod non, quum Deus sit prorsus incommutabilis, ac tantæ simplicitatis quod sua scientia est sua essentia. Tamen circa hoc sophistica argumenta formantur, prout partim in littera tangitur. Deinde tractatur in distinctione præsenti de providentia Dei, an cuncta includat, et universa, etiam irrationalia ac vilia, distincte respiciat.

QUÆSTIO PRIMA

Jam quæritur, **An scientia Dei sit tam invariabilis et perfecta, ut non possit non scire quod scit, nec scire quod nescit.**

Videtur quod non, quoniam Deus potest C non amare quod amat, quum voluntas divina sit libera : ergo potest non scire quod scit. — Rursus, in Deo sunt idem velle et scire : ergo sicut unum est liberum, ita et aliud. — Amplius, in Deo sunt penitus idem in re scientia atque potentia ; sed Deus multa potest facere quæ non facit : ergo et multa potest scire quæ non scit. — Insuper, creatura nihil potest facere quæ Deus potest ignorare ; sed forsan celebraturus sum hodie : ergo Deus potest hoc scire. In æternis autem non differunt D esse et posse : ergo Deus hoc scit. Et potest esse quod non celebrem hodie : ergo et hoc scit Deus. Ergo scientia ejus mutatur, mutationi deceptionique subjacet, et potest augeri ac minui.

Ad hoc Alexander respondet : Scientia Dei invariabilis est, nec potest augeri nec minui.

Sed objici potest : Scientia relative dicitur ad scibile ; sed multiplicatio unius A relativorum ponit multiplicationem alterius : quum ergo scibilia queant multiplicari (quia scientia visionis non est nisi entium), et Deus multa possit creare quæ non creabit ; apparet quod si illa crearet, multiplicaretur et augeretur scientia Dei. — Dicendum, quod scientia Dei tripliciter dicitur. Primo, pro approbatione. Secundo, pro simplici notitia : et hoc dupliciter. Primo, absolute, non connotando exsistentiam rei scitæ, juxta illud : Sapientiæ ejus non est numerus. *Ps.* CXLVI, 5. Alio modo, B connotando exsistentiam sciti, juxta illud in Ecclesiastico : Domino Deo antequam *Eccli.* XXIII, 29. crearentur, cuncta sunt cognita. Sicque secundum quosdam, significatur ut visio, et vocatur scientia visionis, quoniam visio transit et quasi expandit se super rem visam. Primo modo, sola bona subjiciuntur divinæ scientiæ ; secundo modo, bona et mala, entia et non entia ; tertio modo, bona et mala, sed entia tantum secundum aliquod tempus. Dicendum ergo, quod Dei scientia non potest augeri, sed scita possunt augeri. Quumque dicitur, Deus potest scire quæ non scivit ; dicendum, quod verum est de scientia approbationis et visionis : sicut dum impius convertitur, approbat quem non approbabat ; et quia creari potest quod nunquam creabitur, potest videre quod non videt. Istud tamen non ponit mutationem in Deo, sed ex mutatione aut mutabilitate rei creatæ creabilisve contingit. De scientia vero simplicis intelligentiæ istud non verificatur, quia sub illa scientia cadunt quæcumque divinæ potentiæ sunt subjecta. Hinc dicitur, quod scientia visionis et approbationis non est infinitorum actu impermixto potentiæ, sed scientia simplicis intelligentiæ infinitorum est. — Ad argumentum dicendum, quod est scientia ad res, et est scientia a rebus. Scientia ad res præcedit scita, nec causatur ab eis, nec sequitur conditiones eorum : ideo non augetur nec multiplicatur illis auctis vel multiplicatis. Et talis est scientia Dei : quæ etiam non dicitur relative ad scita secundum esse, sed so-

lum secundum rationem dumtaxat. — Hæc Alexander.

Ad alia respondendum, quod Deus certissime et invariabiliter præscit quid quisque facturus sit. Scientia quoque et potentia ratione distinguuntur : ideo quædam conveniunt uni, quæ non conveniunt alteri.

Insuper Bonaventura hic loquitur : Quum quæritur, an Deus possit plura scire vel præscire quam sciat aut præsciat, aliter judicandum est de præscientia quam de scientia. Nempe ut dici solet, triplex est Dei cognitio, non quantum ad diversitatem cognitionum, sed connotatorum, videlicet, cognitio approbationis, intelligentiæ et visionis. Cognitio approbationis est de his quæ bene complacent Deo et acceptantur ab eo : ut sunt meritoria bona. Ideo hæc potest plurium esse quam est. Cognitio intelligentiæ est qua Deus cognoscit omnia possibilia sibi aut aliis : sicque infinita cognoscit. Hinc ista cognitio non potest plurium esse. Cognitio visionis est eorum quorum prævisio fuit ab æterno in Deo : idcirco solum eorum est quæ fuerunt, sunt aut erunt. Ideo potest et plurium esse quam est, sicut et præscientia. — Concedendum est ergo, quod quædam scientia potest esse plurium quam est, et quædam non. Non tamen consequitur quod scientia aut præscientia Dei possit augeri : quoniam Deus uno et eodem actu eodemque medio cognoscit universa et singula, multa et pauca, unum et plura. Hæc Bonaventura.

Quærit quoque Bonaventura, an necesse sit Deum præscire quod præscit. Ad quod respondet : Deum præscire contingens aliquod, judicandum est esse contingens, quum antecedit ad contingens, et connotat aliquid quod veritatem habet contingentem. Sed aliqui voluerunt ipsum judicare contingens, quoniam totum quod designat, significat de futuro. Quod dici non potest, quia in verbis his importatur actus divinæ præcognitionis, qui utique est æternus, et differt a re futura. — Alii voluerunt hoc A judicare contingens, quoniam quamvis dicatur de præterito, dependet tamen ex futuro : ut patet de creditis atque propheticis. Sed nec hoc videtur probabile. Actus enim divinæ præcognitionis non dependet ex futuro : alias præscientia non esset certa, quum futura illa certitudinem non habeant in se. Illud quoque quod dependet ab alio, causatur aliquo modo ab eo ; nec divina cognitio certitudinem habet a re.

Hinc aliter est dicendum, videlicet, quod B quoddam est dictum de præterito et pro præterito, ut si dicatur, Petrum legisse ; quoddam de præterito, sed pro futuro, ut, Antichristus fuit nasciturus ; quoddam de præterito et pro præterito, et tamen dependet ex futuro, ut hoc dictum, Petrum verum dixisse, navale bellum fore : ad cujus dicti veritatem exigitur belli eventus. Quoddam est dictum de præterito, non dependens a futuro, sed connotans aliquid tale : ut quum dicitur, Deus præscivit hoc futurum. In qua præscientia duo notan- C tur. Unum est actus divinæ cognitionis : quem necessarium est fuisse. Aliud est ordinatio futuri ad actum illum : quæ ordinatio non est necessaria, sed contingentia reputatur in totali dicto, non ratione totalitatis aut principalis significati, sed connotati. Et si ponatur Deum non præscire aliquid quod præscit, potest et debet intelligi non per remotionem principalis significati, sed connotati, seu ordinis temporalis illius ad æternum : qui ordo contingens est ratione ipsius temporalis. Con- D tingentia ergo est in totali dicto, quia connotat aliquid verum esse de futuro quod est contingens. Quum etenim dicitur, Deus præscit te salvandum ; hic duplex includitur actus et compositio : unus actus est, Tu salvaberis ; alius est, Deus hoc præscit, et inde habuit notitiam ab æterno. Deum autem habere cognitionem, est actus æternus et necessarius, nec dependet a re ; te autem salvari, est actus futurus atque contingens. Quoniam ergo actus divinæ cognitionis non dependet a cogni-

to, ideo potest esse certitudo in ipso, re A contingente exsistente. Sed quoniam prout significatur per modum præscientiæ, connotat futurum contingens, et omne dictum quod claudit in se contingens, est judicandum contingens; ideo totum hoc judicatur contingens. Et hæc solutio est vera ac generalis. Unde et actus credulitatis, et prophetationis, ac divinæ assertionis, propter hoc quod currunt secundum illustrationem divinæ præscientiæ, ideo connotant nec dependent : propter quod certi infallibilesque consistunt de rebus in se in- B certis. — Hinc quantum ad actum præcognitionis divinæ, verum est quod ait Anselmus in libro de Concordia prædestinationis et liberi arbitrii : Quod præscit Deus, impossibile est eum non præscire. Hæc Bonaventura.

Præterea Thomas de hac re movet duplicem quæstionem. Prima est, an Deus possit non scire quod scit. Secunda est, an possit aliquid scire quod non scit. Ad quorum primum respondet : Quemadmodum attributa divina realiter idem, differunt C ratione, sic actus attributorum sequuntur rationes ipsorum : propter quod uni convenit actui quod non convenit alteri. Dicimus enim Deum scire quæ non vult nec facit. Est ergo hæc ratio voluntatis, ut libere actum suum producat : quod enim voluntate fit, non fit necessitate. Hinc potest aliquid velle et non velle. Sed hoc intelligendum est de actu voluntatis dum est in egrediendo a voluntate, quia postquam jam transiit, non est in facultate ipsius : non enim potest non voluisse quod D voluit. Quod intelligendum est non solum de immediatis actibus voluntatis, sed etiam de omnibus ejus actibus imperatis. Quum ergo actus divinæ voluntatis sit semper in actu, neque pertransiens in futurum, semper est quasi in egrediendo a voluntate : ideo manet libertas divinæ voluntatis respectu ipsius. Propter quod dici potest quod Deus potest hoc non velle. Sed non potest esse ut simul quid velit et non velit; vel ut nunc velit, et postmodum non velit, accipiendo *post* et *nunc* ex parte voluntatis, quia mutabilis esse nequit. Et quoniam dictum est de actu divinæ scien- *Cf.* p. 477, B et s. tiæ secundum quod est causa operis ejus ut informans ipsum, quod imperatur a voluntate; ideo potest concedi, quod Deus hoc modo potest non præscire. Non tamen potest esse ut simul præsciat et non præsciat, vel quod nunc præsciat, postea non præsciat, loquendo de præscientia ex parte scientiæ tantum, ita quod non fiat vis de ratione futuri : quia quod modo futurum est, postmodum erit præsens; et tunc non erit præscitum, sed scitum. — Idcirco secundum distinctionem Magistri dicendum, quod si sumatur conjunctim, Deus non potest non scire quod scitum est ab eo. Si autem sumatur divisim, sic est in potestate Dei scire et non scire : et hæc libertas demonstratur quum dicitur, Deus potest hoc non scire.

Simili modo dicendum, quod conjunctim loquendo, Deus non potest scire quod nescit : quoniam ista duo sunt incompossibilia, quod Deus sciat aliquid quod ab æterno nescit. Sed divisim loquendo, sic est verum, et designatur potestas libertatis. Et istud dico de scientia visionis. — Hæc Thomas in Scripto, in hujus quæsiti decisione. Responsio concordat dictis ex Alexandro et Bonaventura.

Verum his objici potest quod Thomas scribit in Summa contra gentiles, primo libro, capitulo octogesimo primo : Considerandum est, inquit, quare Deus alia a se ex necessitate sciat, non autem ex necessitate velit; quum tamen ex hoc quod intelligit et vult se, intelligat et velit alia. Cujus rei ista est ratio, quia intelligens, ex hoc intelligit quod similitudo rei intellectæ in ipso est; volens vero, ex hoc vult quod ipse ad volitum aliquo modo se habet. Omnia autem necesse est esse in Deo, ita ut ab ipso intelligantur; Deus vero non ita de necessitate se habet ad alia, ut velit ea. Hinc necesse est Deum alia scire, non autem velle. — Præterea, Deus naturaliter et necessario suam essen-

tiam perfecte cognoscit; omnia autem et singula in divina relucent essentia : ergo suam cognoscendo essentiam, cuncta et singula necessario naturaliterque intelligit et scit. — Denique aliqui dicunt, et Scotus tangit, quod ideæ in mente divina naturaliter repræsentant : ergo per eas omnia naturaliter cognoscuntur a Deo.

Ad hoc videtur dicendum, quod quantum pertinet nude ad ipsam scientiam, omnia naturaliter et necessarie a Deo sciuntur, non autem quantum ad connotata atque relata.

Denique scripta Alberti, Petri et Richardi, præinductis ex Alexandro, Thoma et Bonaventura concordant.

Antisiodorensis quoque in Summa sua, libro primo, præmissa triplicis scientiæ Dei distinctione, subjungit : Ex qua distinctione patet, qualiter negandæ aut concedendæ sunt hujusmodi locutiones : Deus potest plura scire quam scit; scientia Dei potest augeri, etc. : quæ secundum unam acceptionem ipsius scientiæ, veræ sunt, præsertim quoad numerum scitorum. Quod tamen intelligo de scientia rerum incomplexarum, quoniam multa talia possunt esse quæ nunquam erunt. Sed de scientia enuntiabilium non est verum, quia secundum Reales, quum Deus incipit scire aliquod enuntiabile, desinit scire ejus contradictorie oppositum. Nec sequitur, Deus sciebat hoc prius, et modo non scit hoc, ergo oblitus est aut mutatus : quia per transeuntiam * rerum id accidit. Secundum Nominales vero, dicentes, Quod semel est verum, semper erit verum; Deus nihil incipit aut desinit scire : et hoc magis consonat Augustino et Magistro. Hæc Antisiodorensis : quæ recitative commemoro.

* transcendentiam

Ut autem dicta melius intelligantur, commemorabo hic scripta Durandi, dicentis : Actus Dei sunt in triplici differentia. Quidam sunt notionales, ut gignere et spirare : ad quos non est in Deo libertas, vel potentia ad oppositum. — Alii sunt actus Dei in exteriorem materiam trans-

A euntes, ut creare : et hi conveniunt Deo ex tempore. Unde et temporis leges sequuntur : nam primo sunt futuri, deinde præsentes, tandem præteriti. Respectu quorum est in Deo libertas atque potestas ad oppositum.

Alii sunt actus habentes se medio modo, ut intelligere, velle : quia in Deo intrinsece sunt; connotant tamen habitudinem seu respectum ad res ad extra, in quantum Deus scit et vult non solum se ipsum, sed alia quoque. Hi actus conside-
B rari possunt secundum id quod sunt, et item secundum respectum ad secundaria sua objecta. Primo modo non est in Deo libertas vel potentia ad oppositum respectu hujusmodi actionum : nullum enim intelligere aut velle est in Deo, quod possit aut potuerit non esse in eo, etiam de potentia absoluta; nec aliquid ei deest, quod potuerit vel possit ei inesse. — Si vero considerentur secundum respectum ad objectum, sic distinguendum est. Nam quoad principale suum objectum, quod
C est divina essentia, non est in Deo libertas aut potentia ad oppositum actuum horum, quia necessario intelligit et vult suam essentiam. — Si autem considerentur per respectum ad secundarium objectum, rursus est distinguendum. Nam respectu secundariorum objectorum est in Deo duplex cognitio : una qua apprehendit rerum quidditates; alia qua apprehendit earum habitudines, compositionem quoque et divisionem : quæ est scientia enuntiabilium. Et ista est duplex : una qua res apprehen-
D ditur secundum compositionem possibilem tantum; alia qua res apprehenditur secundum compositionem et divisionem non solum ut possibilem, sed etiam ut deductam aut deducendam in actum pro tempore aliquo : quæ cognitio ad scientiam pertinet visionis. Itaque quantum ad primam et secundam cognitionem, Deus non potest nescire quod scit, aut scire quod nescit; sed quoad tertiam, potest.

Quorum ratio est, quoniam Deus necessario scit non solum suam essentiam, sed

et omnia quæ repræsentantur per ipsam. A
Omnes autem res quantum ad suas quidditates, et compositiones ac divisiones eis possibiles, repræsentantur necessario per divinam essentiam, non autem quantum ad compositionem divisionemque actualem. Deus namque est necessario causa secundum potentiam, ita quod non est in potestate ejus quod habeat aut non habeat potentiam causandi; non tamen est necessario causa secundum actum : imo potest causare et non causare. Ergo divina essentia necessario continet virtualiter omnes B
res, et repræsentat eas ut creabiles, quamvis non ut creandas. Et quoniam omnis quidditas cujuslibet rei exsistentis sive possibilis, tam secundum se quam secundum omnia quæ possunt sibi inesse, habet rationem creabilis; prout vero includit esse aut fore, habet rationem creati aut creandi : ideo omnis quidditas rerum secundum se et secundum ea quæ possunt sibi inesse vel convenire, necessario repræsentatur in divina essentia; non autem prout includit esse aut fore, necessario C
repræsentatur in divina essentia, sed libere. Repræsentatur enim res fore aut non fore per divinam essentiam, non ut est solum essentia virtualiter continens omnem rem, sed ut est volens rem possibilem fore aut fieri : quia libere vult hoc, et quantum est de natura voluntatis, potest hoc velle et non velle. Propter quod res sic non necessario scitur a Deo : imo potest sic scire quod nescit, et nescire quod scit. Et hoc intelligendum est absolute : quia ex suppositione, videlicet posito quod D
aliquid sciat fore, impossibile est quod nesciat ipsum fore, quum sit immutabilis, nec contradictoria simul stent. — Hæc Durandus.

QUÆSTIO II

Deinde quæritur, **An Deus providentiam habeat universorum et singulorum.**

Videtur quod non. Primo, quia Apostolus ait : Numquid cura est Deo de bobus? I *Cor.* IX, 9.
Ergo irrationalia non cadunt sub providentia Dei, præsertim quantum ad individua sua : et ad hoc ponitur manifesta auctoritas Hieronymi in littera. — Secundo, quia videtur derogare excellentiæ Dei, sollicitari de vilibus et infimis rebus. — Tertio, quoniam provisoris sapientiæ atque potentiæ derogat, permittere mala quæ posset præcavere, et non facere melius suum ad hoc quod mala vitentur; nec permittere debet ut increscant et diu impunita remaneant, quia ex hoc oritur multis peccandi audacia. Quumque Deus sit sapientiæ et potentiæ imo et justitiæ penitus infinitæ, videtur quod ipse regimen ac gubernationem non habeat universi, præsertim quum mala ut in pluribus fiant.

In contrarium sunt auctoritates et plurimæ rationes. Scriptum est enim in Job : Quem enim alium posuit super terram ? *Job* XXXIV, 13.
aut quem constituit super orbem quem fabricatus est ? Et in libro Sapientiæ : Æqualiter ei cura est de omnibus. *Sap.* VI, 8.

Ad hoc Antisiodorensis respondet in Summa sua, libro primo : Providentia Dei est diligentia qua subditis suis et rebus creatis necessaria ministrat, sive sint bona, sive mala pœnalia, per quæ Deus flagellat homines ad correptionem et emendationem. — Unde secundum Damascenum, Providentia est voluntas Dei per quam quæ sunt omnia convenientem ducatum suscipiunt. Asserit quoque, quod providentia Dei est duplex : una secundum acceptationem ; alia secundum concessionem. Providentia secundum acceptationem, est circa ea quæ ipsa traditione sunt bona, ut gratia et gloria : spiritualia quippe bona dat Deus ex corde. Providentia secundum concessionem, est voluntas Dei consequens ex nostra culpa : sicut punire, quod nobis infligitur ex nostro peccato. Hanc providentiam vocat Damascenus derelictionem, quam in duas dividit species : quoniam quædam est derelictio dispensativa erudi-

tiva; alia est finalis desperativa, qua incorrigibiles relinquuntur. Derelictio vero dispensativa eruditiva, est ad directionem, salutem et gloriam patientis, vel ad alterius imitationem atque profectum, seu ad gloriam Dei. Et hanc dividit in species septem. Prima est, quum Deus concedit incidere calamitatem, quatenus virtutem in homine latentem aliis manifestet : ut in Job. Secunda, dum concedit magnum inconveniens fieri, ut magnum et mirabile opus conveniens inde sequatur : ut patet in Christi occisione. Tertia, dum concedit virtuosos pati adversa, ne a recta conscientia aut de collata gratia excidant : sicut in Paulo. Quarta, quum derelinquitur quis ad tempus in afflictionibus ad aliorum directionem aut instructionem : ut in Lazaro ulceroso. Quinta, quum relinquitur quis in adversis in alterius gloriam : sicut in cæco nato. Sexta, dum conceditur quis pati ad aliorum zelum, inflammationem et imitationem, quatenus ejus exempla studeant imitari : ut in martyribus. Septima, dum conceditur quis incidere in opus nefarium, ut a malo curetur priori : ut dum quis de virtutibus intumescens, permittitur in fornicationem incidere, quatenus per casum suum veniat in propriæ sensum infirmitatis, et humilietur confiteaturque Domino. — Augustinus quoque testatur, quod omnis pœna quæ in præsenti infligitur, aut infligitur ad purgationem, aut ad conversionem, aut ad initium pœnæ æternæ. Ideo asserit Damascenus : Oportet scire quod omnes tristes superventiones (id est adversitates) ad salutem ingeruntur his qui in gratiarum actione suscipiunt eas. Hæc Antisiodorensis.

At vero Thomas : Hæc (inquit) quæstio ab omnibus fere sapientibus ventilata est; idcirco oportet diversorum positiones recolere, quatenus abjectis erroribus viam sequamur veritatis.

Quidam igitur providentiam Dei totaliter negarunt, dicentes omnia casu contingere, sicut Democritus et antiqui naturales causam agentem negantes, et materialem A causam ponentes : quæ opinio a posterioribus philosophis satis est improbata. — Alii posuerunt providentiam Dei esse quarumdam rerum, non omnium. Quorum quidam dixerunt providentiam Dei extendi ad species, non ad individua, nisi quæ necessaria sunt ad consistentiam et ordinem universi : quia dixerunt id quod exit cursum suum, legibus providentiæ non subesse; unde ea quæ frequenter deficiunt a cursu ordinato putabant non esse provisa, ut particularia generabilia et corru- B ptibilia. Et ista opinio imponitur Aristoteli, quamvis ex verbis suis expresse haberi non valeat. Verum Commentator suus expresse ponit eam undecimo Metaphysicæ. Ait namque : Non est fas bonitati divinæ habere de singularibus sollicitudinem, nisi secundum quod communicationem habent in natura communi, ut quod aranea faciat telam, et hujusmodi alia. Hæc autem opinio perfida tollit judicium Dei de actibus hominum. — Hinc alia fuit opinio, quod Deus providentiam habeat de omnibus jam C prætactis, et de individuis hominum, etiam secundum particulares actus eorum. Et hæc est positio Rabbi Moysis, rationem assignantis quia in quolibet homine est intellectualis natura, per quam apprehendit formam speciei in quantum est species, cui et rationem universalitatis attribuit : ideo non deseritur a providentia Dei, quæ directe est specierum, et præsertim quoniam homo per splendorem intellectus communicat aliqualiter cum substantiis separatis, quæ et per se et quantum D ad individua cadunt sub providentia. Sed quia divina cognitio æqualiter est singularium et universalium, et ejus qui summe bonus est, est omnia ordinare in finem secundum quod nata sunt; inconveniens est particularium seu singularium aliquorum providentiam Deo non attribuere, præsertim quum in Evangelio Dominus dicat : Unus passerum non cadit super terram *Matth.* x, 29. sine Patre cœlesti, id est sine providentia ejus. — Aliorum ergo positio est, quod Deus providentiam omnium habeat. Sed

horum aliqui dicunt, omnium providentiam æqualiter esse in Deo : qui ex hoc incidunt in tres errores. Quidam enim æstimantes similiter esse providentiam bonorum et malorum, quum hæc duo, scilicet bona et mala, nequeant esse intenta ab uno agente, posuerunt duos deos, quorum unus (videlicet deus lucis, essentialiter bonus) provideret bona, alius (utpote deus tenebrarum, substantialiter malus) provideret mala, juxta hæresim Manichæi. Hæcque opinio a Sanctis et philosophis est reprobata, quia malum non habet causam efficientem, nec est per se intentum. Alii æstimantes quod similiter sit providentia contingentium et necessariorum, dixerunt omnia de necessitate accidere, negantes libertatem arbitrii et contingentiam rerum : quod ad sensum constat esse falsum. Alii imaginantes similiter providentiam esse rationalium et irrationalium creaturarum, dixerunt nihil mali etiam brutis accidere, quod non sit eis provisum in pœnam, aut in majoris præmii occasionem. Propter quod dicunt peccatum esse occidere brutum, sicut et hominem : quod et quidam hæretici nostri temporis senserunt.

Sed quia hæc omnia sunt a fide penitus aliena, dicendum quod omnium est providentia, sed non modo eodem. Providentia enim dispositionem includit, quæ in rebus determinat ordinem in diversarum naturarum gradu salvatum. Quumque providentiæ non sit destruere ordinem rerum, effectus providentiæ expletur in rebus secundum convenientiam rerum, prout natæ sunt consequi finem suum. Sicut enim quarto capitulo de Divinis nominibus S. Dionysius loquitur : Non est providentiæ Dei naturam rei destruere, sed salvare. Ideo Deus quasdam res ita instituit, ut secundum suam conditionem consequantur finem sibi præfixum, per principium quod est natura tantum, sicut in omnibus irrationalibus; in aliis super hoc principium addidit voluntatem. — In his quoque quæ consequuntur finem suum per principium quod est natura, est aliquis gradus : quia quorumdam natura impediri non potest a sui consecutione effectus ac finis, et iste est in illis altior gradus : sicut est in corporibus cœlestibus, in quibus nihil contingit non intentum a Deo ex defectu ipsorum. Propter quod asserit Avicenna, quod super orbem lunæ non est malum, loquens de malo naturæ. — Alius naturæ gradus est, potens deficere ac impediri, ut natura generabilium et corruptibilium : et quamvis natura illa sit in bonitate inferior, attamen etiam bona est, et melius est esse utramque quam alteram tantum. Si autem Deus contulisset huic naturæ quod nunquam posset deficere, jam non esset hæc natura, sed altera : in quo derogaretur perfectioni totius universi. Hanc ergo naturam condidit Deus, prænoscens defectum ei contingentem, qui est malum naturæ, sed non intendens hoc malum : sed ita providit, ut si malum contingeret ex defectu alicujus naturæ, ordinaretur in bonum ; sicut videmus quod corruptio unius generatio est alterius. Et iste modus providentiæ extendit se usque ad bruta inclusive, quæ potius aguntur instinctu naturæ quam voluntatis electione. Ideo malum quod contingit in eis, recompensatur per bonum naturæ, non per bonum præmii : sicut quod mors muscæ est cibus araneæ. — Sed in nobilioribus creaturis invenitur aliud principium præter naturam : quod est voluntas. Quod quanto vicinius est Deo, tanto a necessitate naturalium causarum magis est liberum : ideo ex sua conditione rectum ordinem potest tenere tendendo in finem, et item deficere. Si autem inevitabiliter aut indeviabiliter tenderet in finem, per divinam providentiam jam tolleretur ab eo conditio suæ naturæ, ut S. Dionysius protestatur ubi supra. Idcirco a Deo est taliter instituta, ut etiam possit deficere, ita tamen quod in potestate ejus sit deficere et non deficere : quod non contingit in defectu naturalis principii. Et istos defectus voluntatum contingentes præter intentionem divinæ providentiæ,

præscivit Deus, et ordinavit eos in bonum non tantum naturæ, sed etiam singularis gratiæ : sicut in bonum justitiæ, quod efficitur dum culpa per pœnam ordinatur; et in bonum voluntatis aliorum, qui per eorum nequitiam vel corriguntur de suis peccatis, vel in gratia et gloria crescunt; atque in multa alia bona quæ humana mens non sufficit capere modo nec explicare.

Unde constat quod bonum et malum subjacent divinæ providentiæ : sed malum, tanquam præscitum et ordinatum, et non ut a Deo intentum ; bonum vero, tanquam et intentum ab eo : sed necessarium, ita ut deficere nequeat ; contingens vero, ita ut possit deficere : voluntarium autem, ita ut præmium consequatur aut pœnam, aut in præmium pœnamve alicujus ordinetur; sed naturale, ita quod consequatur naturalem finem, si bonum est, et cedat in finem alterius naturæ, si malum est.

Præterea, si his objiciatur : Omne provisum consequitur ut in pluribus suum finem : sed malum invenitur ut in pluribus, præsertim in rebus actibusque humanis. — Item, providentiæ est gubernare. Sed multa contingunt in hoc mundo inordinate : tam in rebus naturalibus, ut quod æstates sunt pluviosæ, hiemes siccæ; tam in hominibus, ut quod justi ab impiis opprimuntur; tam in brutis, ut quod animalia mansueta et innocentia a feris devorantur.

Dicendum ad primum, quod malum accipi potest tam in naturalibus quam in voluntariis. Si in naturalibus, clarum est quod malum ut in paucioribus accidit : tum secundum supposita, quia malum naturæ non accidit nisi in sphæra generabilium et corruptibilium, quæ parvæ est quantitatis respectu cœlestium corporum, in quibus malum esse non potest, quia incorruptibilia sunt, et motus eorum inordinationem habere non valent; tum etiam considerando eorum effectus, quoniam causæ naturales ut in pluribus consequuntur effectus suos. — In voluntariis vero, quantum ad numerum invenitur malum ut in paucioribus in natura angelica : quoniam multo plures manserunt stantes quam corruerunt, et forsitan plures quam sint dæmones hominesque damnandi. Verum in hominibus malum ut in pluribus accidit : cujus duplex assignatur ratio. Una est corruptio generalis seu fomes ex originali peccato proveniens. Alia est ipsa humanæ naturæ conditio. Quemadmodum enim in naturalibus triplex est gradus : nam aliquid habet tantum esse in actu, et hinc* nullus essendi defectus potest accidere, ut est corpus cœleste; aliquid est quod est tantum in potentia, et hoc semper habet defectum, nisi removeatur per aliquod agens eam in actum reducens; est etiam aliquid quod habet actum admixtum privationi, et hoc operatur recte ex principio dirigente, deficit tamen in parte minori, ut patet in natura generabilium et corruptibilium : ita in intellectualibus est quædam substantia intellectualis exsistens purus actus, a qua nil mali procedere potest, ut Deus; est quoque quædam intellectualis natura cui admiscetur potentia, tamen in sua natura habet actum dirigentem in operatione, ut angelus : ideo deficit ut in paucioribus. Porro in natura humana perfectiones secundæ, quibus opera diriguntur, non sunt innatæ, sed infusæ vel acquisitæ. Hinc natura humana in se considerata, æqualiter et indifferenter se habet ad omnia vel intelligenda vel facienda : et quoniam malum accidit variis modis, bonum vero uno modo; ideo ut in pluribus flectitur in malum. Sic namque considerata, natura humana nondum est ut agens perfectum, nisi respectu naturalium operationum, non respectu moralium et intellectualium actionum. Tunc vero est agens perfectum quoad omnes suas operationes, quando ornata est perfectionibus suis secundis, quæ sunt virtutes : quibus quum fuerit actuata, determinatur ad bonum ut in majori parte, sicut in statu viæ, vel semper, sicut in patria.

* hinc

Ad secundum dicendum, quod quidquid est in mundo, est ordinatum, quamvis ratio ordinis nobis non appareat in quibusdam, præsertim in voluntariis, quia malis hominibus quandoque bona quandoque mala eveniunt, similiter bonis hominibus. Verum ratio hujus ordinis scitur a Deo : quemadmodum medicus scit cur quibusdam ægris quandoque det calida, aliquando frigida, similiter sanis; quod tamen ignorans artem medicinæ, miratur, ut dicit Boetius. (De Consol. IV, pros. 6.) Illa tamen inordinatio non invenitur in his ad quæ per se ordinantur opera humana, et quæ sunt homini per se bona aut mala. Etenim opus bonum semper habet præmium virtutis sibi adjunctum, vitium vero præmium impietatis. Sed permixtio illa consistit in bonis et malis corporalibus, quæ non sunt per se hominis bona. Nihilo minus providentia Dei ordinat etiam hujusmodi bona et mala homini in gloriam et profectum, aut in majorem damnationem, et in declarationem divinæ justitiæ in finali judicio. — Hæc Thomas in Scripto.

Denique ad intelligendum quid sit providentia, advertendum quod scribit hic Thomas : Tria hæc, scientia, dispositio, providentia, habent se per additionem unius ad alterum. Quum enim de creaturis Deus scientiam habeat practicam, consideranda est scientia Dei instar scientiæ artificis. Artifex autem præconcipiendo suum artificiatum, primo considerat finem operis sui; deinde media rei a se fiendæ ad finem illum, seu media ad consequendum finem valentia, ordinem quoque partium ad invicem. Tertio considerat accommoda fini intento, et obstaculorum remotionem. Quæ excogitatio nominatur scientia, ratione solius cognitionis; ratione vero ordinis excogitati in re fienda, dicitur dispositio; ratione autem eorum quæ promovent atque accommoda sunt ad finem, providentia nominatur : providus quippe vocatur qui bene conjectat de conferentibus ad finem et de removendis impedimentis. — Hinc et in Deo dicitur esse scientia secun- A dum quod habet cognitionem sui ipsius et eorum quæ facit. Dispositio vero fertur esse in Deo ratione duplicis ordinis quem ponit in rebus, videlicet : rei ad rem, secundum quod juvant se invicem ad consequendum ultimum finem; et etiam totius universi ad finem : sicut Philosophus undecimo Metaphysicæ tangit, ubi ponit exemplum de ordine partium exercitus ad invicem et ad bonum principis. Providentia quoque vocatur secundum quod rebus sic ordinatis tribuit procurativa conserva- B tivaque ordinis; et inordinationem expellit. Hæc Thomas in Scripto.

Insuper in prima parte Summæ, quæstione vicesima secunda, testatur : In rebus (art. 1.) creatis est bonum non solum quantum ad earum substantiam, sed et quantum ad ordinem earum in finem, præcipue in ultimum finem, qui est bonitas divina seu participatio ejus. Ergo hoc bonum ordinis universi in creaturis exsistens, a Deo profluxit : ideo convenit ei providentia rerum. — Rursus, quum Deus sit causa C rerum per intellectum, sicque rationem cujuslibet sui effectus in ipso præexsistere sit necesse, ratio autem ordinandorum in finem providentia appelletur ; patet quod universorum providentia sit in Deo. Omnia quoque divinæ providentiæ sunt (art. 2.) subjecta, etiam in singulari. Quum enim agens agat propter finem, tantum extendit se causalitas primi agentis, in quantum se extendit ipsum esse, quod est proprius Dei effectus. Ideo causalitas primi agentis extendit se non solum ad principia speciei, D sed etiam usque ad principia individualia. Hinc cuncta quæ habent esse, a Deo sunt ordinata ad finem, et subjiciuntur providentiæ Dei, juxta illud Apostoli : Quæ a Deo sunt, ordinata sunt. (*Rom.* XIII, 1.) — Si vero objiciatur, quod omnis sapiens provisor excludit defectum et malum, quantum potest, ab his quorum gerit curam; quumque Deus omnipotens sit, videtur quod si providentiam rerum haberet, tot mala in rebus non essent. Dicendum, quod aliter est loquendum de eo qui universorum curam

gerit, aliterque de provisore particulari. A Particularis namque provisor bonus, potens et sapiens, excludit malum pro posse ab eo quod suæ subditur curæ; universalis autem provisor permittit quosdam defectus in particulari contingere, ne impediatur bonum totius. Hinc Deus omnium universalis provisor, sinit quædam fieri mala, ne bonum totius universi impediatur. Si enim omnia mala impedirentur, multa bona universo deessent : nam si non fuisset persecutio tyrannorum, non fuisset patientia martyrum; et vita unius B animalis dependet ex occisione et devoratione alterius.

art. 3. Amplius, si quæratur, an Deus immediate cunctis provideat seu universorum providentiam habeat : respondendum, quod ad providentiam pertinent duo. Primum est ratio et dispositio ordinis rerum provisarum ac ordinatarum in finem. Secundum est exsecutio ordinis hujus : quæ gubernatio nuncupatur. Quantum ad primum horum, Deus immediate omnibus providet, quoniam in suo intellectu habet om- C nium, etiam minimorum, rationem; sed quoad secundum, sunt aliqua media providentiæ Dei, qui inferiora regit per superiora, non ex insufficientia sua, sed ut dignitatem suæ provisivæ causalitatis creaturis suis quibusdam communicet. — Hæc Thomas in Summa.

In Summa quoque contra gentiles, libro tertio, per multa capitula diffusius scribit de his.

Insuper Alexander de dispositione et providentia Dei scribit præclare : Quam- D vis, inquiens, aliqua quæ sunt in hoc mundo, in se ipsis considerata, videantur confusa et inordinata, tamen respectu providentiæ Dei bene ordinata consistunt. Cujus exemplum ponit Augustinus : Sicut quando est collisio nubium, videtur in vaporibus esse confusio, dum terrestre apparet superius, igneum vero inferius, nihilo minus hæc quæ videtur confusio, est recta ordinatio respectu universi, cujus ordini congruit ita; conformiter dum pluit in aliqua parte terræ, quamvis forsan noceat illi parti, tamen secundum ordinem universi sic expedit : eodem modo dicimus, etc. — Unde, ut tangit Scriptura, multa in hominibus indecentia et perversa videntur secundum se, quæ quoad dispositionem divinæ providentiæ, justa et decenti ratione proveniunt : ut quod in Ecclesiaste Salomon loquitur, Vidi stultum positum in dignitate sublimi, et divites sedere deorsum. *Eccle.* x, 6. Quod intelligitur de divitibus moribus, juxta illud in Isaia : Divitiæ salutis sapientia et scientia. *Is.* xxxiii, 6. Item : Vidi, inquit, servos sedentes in equis, et *Eccle.* x, 7. principes ambulantes quasi servos super terram. Unde et in Proverbiis : Per tria, *Prov.* xxx, 21-23. ait, movetur terra, et quartum sustinere non potest : per servum, quum regnaverit; per stultum, quum saturatus fuerit pane; per odiosam mulierem, quum in matrimonium fuerit assumpta; et per ancillam, quum heres fuerit dominæ suæ. Hæc et consimilia, quæ in se mala et exorbitantia esse videntur, ordinata sunt respectu providentiæ Dei, qui ex malis elicit bona, et ipsis bonis sapientibusque hominibus facit esse proficuum quod sunt deorsum aut deprimuntur per stultos : quod sæpe contingit ad probationem justorum meritumque eorum, ut patet in Job atque Tobia. Impii quoque ad majorem suam damnationem, vel pro remuneratione bonorum ex genere quæ gesserunt, prosperitatibus gaudent. Quod totum mirum et irrationabile esse apparet his qui horum rationes ignorant. In quorum persona dicitur : Justus es, Domine, si disputem tecum; verumtamen justa loquar ad te : *Jer.* xii, 1. Quare via impiorum prosperatur, et bene est his qui agunt inique? Unde et Habacuc clamat ad Dominum : Quare non respicis *Habac.* i, 13. super inique agentes, et taces devorante impio justiorem se? Hinc Damascenus primo asserit libro : Necesse est omnia quæ providentia fiunt, recta fieri ratione, et optime ac decentissime evenire.

Si autem objiciatur, quod multi sunt *Matth.* xx, 16. reprobi et pauci electi : quod videtur pro-

videntiæ derogare, quod in tam paucis A sortitur effectum, quum tamen omnes velit salvari. Dicendum secundum Augustinum : Bene dispensavit Dominus, ut nec omnes damnaret, nec omnes salvaret : quia si omnes salvarentur, lateret quid pro peccato per justitiam deberetur ; et si nulli salvarentur, lateret quid de gratia largiretur : quoniam sine dubio, quantum ad originale pertinebat peccatum, omnes fuerant pares ; sed misericordia quos voluit, decrevit salvandos. Porro quod plures sunt mali et reprobi, non est a Deo, sed B a libero arbitrio deficiente, et quoniam pronior est homo ad vitia quam ad virtutes, et quia per se et ex se habet homo corruere et peccare ; resurgere vero, mereri, proficere et salvari, non habet nisi ex gratia Dei. — Hæc Alexander.

1 *Tim.* II, 4.

Concordant Petrus, Richardus, Albertus, Udalricus, Ægidius et Durandus, aliique communiter.

Ad primum ergo dicendum, quod Apostolus intendit asserere, quod Deo non est C cura de bobus et brutis eo modo quo de rationalibus creaturis ; non autem quod omnino excidant a providentia Dei. Simili modo accipienda sunt verba Hieronymi. — Ad secundum, quod nihil est vilius coram Deo quam peccatum, et tamen id cognoscit. Viles quoque creaturas Deus cognoscit secundum modum excellentiæ suæ, non viliter ; idque pertinet ad beatitudinem et excellentiam Dei, de cunctis cognoscere quid sint, et qualiter ab ipso dependeant, et quantum a sua perfectione D deficiant : quibus omnibus providet Deus absque inquietudine et occupatione, seu molestatione et minoratione suæ superdulcissimæ tranquillitatis et pacis ac gloriæ. — Ad tertium patet ex dictis responsio.

QUÆSTIO III

Potest quoque hic quæri, et quidam quærunt hoc loco, **Quid sit fatum, et qualiter a providentia distinguatur.**

Videtur quod fatum nequaquam ponendum sit, quum in homilia dicat Gregorius : Absit a fidelium mentibus ut fatum aliquid esse dicant. — Secundo, quia nonnulli astrologi affirmant : Fata volentem trahunt, nolentem cogunt.

In oppositum est doctrina Boetii.

Ad hæc Alexander respondet : Duplex est fati acceptio. Nam primo dicitur lex astrorum quæ rebus singulis fertur necessitatem imponere, imo et libero arbitrio. Atque de fato sic sumpto recte dixit Gregorius sanctus, quod nihil sit : quia ut patuit, liberum arbitrium et actus humani nequaquam necessitate fatali regguntur, sed libere prodeunt. Secundo dicitur fatum dispositio quædam sive connexio in temporalibus rebus relicta ex providentia Dei. Sicque definitur a Boetio : Fatum, inquiens, est eorum quæ divina simplicitas gerenda disposuit mobilis nexus temporalisque ordo ; et rursus : Fatum est rebus mobilibus inhærens dispositio qua providentia suis quæque nectit ordinibus. Et ita est aliquid, et est quid creatum, propriusque effectus divinæ providentiæ. Aliquando tamen improprie sumitur pro dispositione seu voluntate divina. Unde quinto de Civitate Dei loquitur Augustinus : Prorsus divina providentia constituuntur regna humana ; quam si quis fati nomine exprimat, linguam corrigat, sententiam teneat. Et denuo : Ordinem causarum, ubi voluntas Dei plurimum potest, non negamus, neque fati vocabulo appellamus, nisi forte fatum a fando dictum intelligamus. — Porro fatum dicit naturam rei non solum absolute, sed etiam relationem seu ordinem. Fatum namque est dispositio seu nexus quidam relictus ex Dei providentia, ordinante et connectente causas et habitudines rerum. Potest ergo fatum describi in relatione eorum dumtaxat quorum est ; sicque describit Boetius, dicens : Fatum est eorum quæ divina sim-

De Consol. IV, pros. 6.

plicitas gerenda disposuit mobilis nexus atque ordo temporalis. Potest quoque describi non solum in relatione ad ea quorum est, sed etiam in ordine ad suam causam, videlicet providentiam Dei. Et sic describit Boetius, dicens : Fatum est rebus mobilibus inhærens dispositio qua providentia, etc. Est itaque differentia hæc inter fatum et providentiam, quod providentia Dei connectit res quadam indivisione atque immutabilitate ; fatum vero connectit eas ut sunt distinctæ atque mutabiles. Idcirco Boetius inquit : Providentia cuncta pariter, quamvis diversa, quamvis infinita, complectitur ; fatum vero singula dirigit in motu, locis, formis, temporibus distributa : ita ut hæc temporalis ordinis explicatio in divinæ mentis adunata prospectu, providentia nominetur ; eadem vero ordinatio ac adunatio in rebus digesta temporibusque explicata, fatum vocetur.

Verum his objici potest. Videtur enim quod fatum non sit mobilis nexus, sed prorsus immobilis, quum dicat Boetius : Hoc (scilicet fatum) actus fortunasque hominum indissolubili causarum connexione constringit. — Respondetur, quod fatalis series dicitur constringere res indissolubili causarum connexione, quoniam continet eas indissolubiliter sub periodo ordinata a divina providentia : quæ causæ quum ab immobilis providentiæ proficiscantur exordiis, ipsas quoque immutabiles esse necesse est. Dicitur ergo fatum constringere res incommutabili connexione causarum, quia coercet eas ut una non habeat quod alterius est, nec potest evagari extra id quod divinitus ordinatum est seu prævisum. Verumtamen immobilitas ista non est mobilitati præfatæ ipsius fati contraria, quoniam intelligenda est per comparationem ad providentiam Dei.

Quæritur interea, qualiter verum sit, quod fatum asseritur esse dispositio relicta in rebus ex vi siderum. Respondendum, quod tria sunt genera dispositionum in hominibus. Quædam namque tam pure

A sunt naturales, quod non subsunt arbitrio libero, ut quod aliquis sit longus aut brevis, albus aut niger : et in his possunt siderum vires. Aliæ sunt quæ quamvis sint naturales, tamen liberum arbitrium potest juvare ad eas, ut sanitas, ægritudo : et in his etiam potest vis positionis siderum quatenus naturales sunt. Aliæ sunt dispositiones quæ non sunt naturales, sed subsunt libero arbitrio hominis, aut quibusdam spiritibus, vel primæ causæ : ut quod aliquis sit fur ; quod subest hominis

B voluntati seu maligno spiritui suggerenti, et non naturæ. Similiter, quod aliquis sit religiosus, non subest naturæ, sed voluntati Dei gratiam infundentis. Et in his, loquendo simpliciter, non habet posse vis siderum, quamvis quidam philosophi hoc putabant, dicentes quod per fatum rei seu constellationem posset prænosci qualis quis esset futurus quantum ad dispositiones has tertias : quod est falsum. Tamen vis sideris habet bene vim inclinandi, non necessitandi : sicut natus sub Marte, est

C calidus, et ex hoc habet inclinationem ad iram, non necessitatem. Et hoc multipliciter probat Gregorius in homilia Evangelii, Quum natus esset Jesus. — Refert *Matth.* II, 1. etiam Augustinus quinto de Civitate Dei de duobus de quibus Hippocrates recitavit, quod eodem tempore infirmabantur, eodemque tempore ingravescebant infirmitates eorum, atque eodem tempore alleviabantur. Unde interrogatus Possidonius astrologus, respondit hoc esse, quia in eadem constellatione fuerant nati. Hippo-

D crates vero respondit hoc esse, quoniam ab eisdem parentibus nati essent, et uno concubitu concepti, unoque editi partu. Augustinus vero recte testatur, quod causa fuit magis origo seu causa intrinseca, puta, complexio, humor, medicina, victus, et consimiles causæ propinquæ, quam causæ illæ remotæ. — Hæc Alexander.

Qui etiam scisciatur, an omnium sit fatum quorum est providentia. Et respondet : Omnia quæ fato subsunt, providentiæ quoque divinæ subjiciuntur, non econtra.

Quædam enim exeunt simpliciter de non A esse in esse, quorum Deus est tota causa; quædam vero exeunt simpliciter de non esse in esse, quorum tamen Deus non est tota et solum immediata causa, sed mediantibus causis naturalibus ac secundis ea producit, ut patet de inferioribus istis. Horum prima, quantum ad id quod a Deo sunt et habent, videlicet quantum ad esse suum, non subjacent fato, sed providentiæ solum; subjacent tamen fato quantum ad actus suos et operationes, quorum ipsamet sunt causæ aut concausæ. Hinc ge- B neraliter operationes et operata quæ sunt immediate a Deo seu a providentia ejus ut a tota causa, non subjacent fato; cetera subjacent ei quantum ad id quod in eis est a causis secundis, ut declarat Boetius, (pros. 6.) qui quarto de Consolatione philosophiæ de his diffuse pertractat. Ubi et manifestat, in quibus tanquam in causis radicetur fatum : quod constat esse in causis secundis. Hæc Alexander.

Præterea de hac materia loquitur Thomas : (Summ. th. Ia part. q. CXVI, a. 1.) Quæritur primo, an fatum sit ali- C quid. Respondendum : In inferioribus quædam a casu vel fortuna contingunt. Interdum autem est aliquid casuale aut fortuitum quantum ad causas inferiores, quod tamen relatum ad causam superiorem est per se intentum : ut si duo servi alicujus domini ad locum mittantur eumdem, uno de altero nil sciente, occursus ille servorum quoad ipsos est casualis, quoad dominum eorum est per se intentus. — Quidam ergo casualia atque fortuita in nullam superiorem causam reducere D voluerunt : et hi fatum providentiamque negarunt, ut quinto de Civitate Dei refert Augustinus de Tullio. — Quidam vero omnia casualia et fortuita in cœlestia corpora tanquam in causam reduxerunt superiorem, dicentes fatum esse dispositionem siderum in qua quisque conceptus natusve dicitur. Quod stare non valet : quoniam ut probatum est, actus humani non subduntur actioni cœlestium corporum nisi per accidens et indirecte; porro talis causa quum habeat ordinationem super ea quæ fato subduntur, oportet ut sit directe et per se causa ejus quod agitur. Insuper, quod per accidens fit, non est proprie unum neque ens : omnis vero actio naturæ terminatur ad aliquid unum. Unde impossibile est ut id quod est per accidens, sit effectus per se alicujus naturalis principii agentis.

Idcirco dicendum, quod casualia et fortuita reducuntur in divinam providentiam, tanquam in causam superiorem præordinantem : quia nil prohibet id quod est per accidens, accipi tanquam unum quid ab intellectu; alioqui intellectus formare non posset hanc propositionem : Fodiens sepulcrum invenit thesaurum. Et sicut intellectus hoc potest concipere, ita potest hoc ipsum efficere : sicut si quis sciens in quo loco absconditus sit thesaurus, instiget alium hoc nescientem ad fodiendum ibi sepulcrum. Et ita nil prohibet ea quæ per accidens fiunt, reduci in causam superiorem ordinantem, intellectualiter operantem, præsertim in intellectum divinum, qui solus potest ad libitum suum immutare voluntatem. Ideo soli Deo attribuenda est ordinatio actuum humanorum, quorum principium est voluntas. Sic ergo in quantum omnia quæ hic aguntur providentiæ divinæ subduntur, tanquam per eam præordinata et quasi prælocuta, ponere possumus fatum, quanquam sancti doctores nomine fati recusaverint uti, propter eos qui ad vim positionis siderum retorserunt hoc nomen. — Hæc Thomas in Summa.

Ubi quærit secundo, an fatum sit in (art. 2.) rebus et causis creatis. Ad quod respondet : Divina providentia per causas medias exsequitur suos effectus. Deinde responsionem istam prosequitur quemadmodum Alexander, et addit : (ad 3um.) Fatum dicitur dispositio, non quæ est in genere qualitatis, sed relationis, quum sit ordo. Hinc fatum est accidens, non substantia. Qui quidem ordo per comparationem ad suum principium, quod est providentia Dei, est unus :

sicque dicitur unum fatum. Si autem consideretur per comparationem ad effectus qui cadunt sub fato, sive ad causas medias ac creatas, multiplicatur, juxta illud Poetæ : Te tua fata trahunt. Hæc idem.

art. 3. Ad quæstionem quoque qua quærit, an fatum sit immobile, sic respondet : Secundarum dispositio causarum, quæ fatum vocatur, dupliciter consideratur : primo, secundum ipsas causas secundas quæ sic disponuntur seu ordinantur ; alio modo, per relationem ad primum principium, a quo ordinantur, scilicet Deum. Quidam ergo dixerunt, seriem seu dispositionem secundarum causarum secundum se necessariam esse, ita quod cuncta de necessitate contingerent, eo quod unumquodque causatum suam habeat causam, causaque posita, necesse sit poni effectum. Quod ex præhabitis constat esse erroneum. Alii econtrario dixerunt, fatum esse mobile etiam secundum quod a providentia dependet divina. Unde Gregorius narrat Nyssenus, quod quidam Ægyptii asserebant fatum quibusdam sacrificiis posse mutari. Sed hoc immobilitati repugnat providentiæ Dei. — Idcirco dicendum, quod fatum quantum ad causas secundas, est mobile ; sed prout subest providentiæ summæ, immobilitatem sortitur et necessitatem conditionatam, utpote, si hoc aut illud provisum a Deo est, fiet. Hæc Thomas ibidem.

art. 4. Qui etiam ad quæstionem hanc, an omnia fato subdantur, respondet sicut ex Alexandro responsum est.

Cum his coincidunt et concordant quæ de fato scribit hic Doctor in Summa contra gentiles, tertio libro, ubi et addit : In definitione fati, « dispositio » pro ordinatione accipitur ; et additur, « rebus inhærens mobilibus », ad designandum quod ordo providentiæ contingentiam et mobilitatem rebus non aufert. Itaque secundum hanc acceptionem, negare fatum, est negare providentiam Dei. Sed quia cum infidelibus nec nomina debemus habere communia, ne ex nominum consortio contingat erroris occasio, non est fidelibus

Cf. p. 503 C'.

A utendum nomine fati, ne his consentire videamur qui male senserunt de fato, omnia ista inferiora influentiis siderum de necessitate esse subjecta dicentes. Hæc ibi. — Veruntamen, si quis fati rationem exponat, ut egit Boetius, non videtur periculosum uti eodem, sicut Boetius vir sanctus atque catholicus usus est, et multi doctores.

His concordans Durandus : Quemadmodum (inquit) verbum vocale est effativum interioris conceptus ; sic fatum, divinæ

B providentiæ : quoniam quod præscientia divina ordinatum est, quadam causarum connexione effatur. Providentia ergo et fatum distinguuntur in multis. Primo ex parte subjecti : providentia namque in mente est Creatoris, fatum in causis secundis, quum sit secundarum ordo causarum reductus in Deum. Secundo, quoniam fatum est quid creatum, ex providentia sicut ex increata causa dependens. Tertio, quia providentia est æterna, fatum temporale : quod enim Deus ab æterno dispo-

C suit et providit, fatum temporaliter subministrat. Quarto, quia non omnia subduntur fato, sicut providentiæ, prout jam patuit ; et generaliter quanto aliqua viciniora sunt Deo, tanto minus subduntur fato. Hæc Durandus. — Concordat Thomas de Argentina.

Ægidius vero superaddit quasdam fati acceptiones, quæ ad præfatas faciliter reducuntur. Plures quoque ponit differentias inter providentiam Dei et fatum, quas ex verbis trahit Boetii, quæ et sub prætactis continentur, videlicet : quod providentia

D est simplex et una, fatum multiplex et divisum ; item, quod providentia est immobilis, fatum vero mobile. Hæc Ægidius.

Præterea, de fato editus est pulcher libellus qui sancto adscribitur Thomæ, in quo multum subtiliter pertractatur de fato. Ubi et auctor tractatuli exponit definitionem fati quam Hermes Trismegistus posuit, dicens : Fatum est causarum complexio, singula temporaliter distribuens quæ sacramento deorum cœlestium sunt præordinata. Sic enim accipitur fatum pro Libellus de Fato.

forma ordinis esse et vitæ inferiorum, causata in ipsis ex periodo cœlestis circuli, qui radiis suis ambit nativitates inferiorum. Porro deos cœlestes nominat stellas, aut earum motores; sacramentum vero deorum, immobilem dispositionem esse ac vitæ inferiorum istorum : quæ dispositio non exstat immobilis prout in rebus ipsis digesta est, sed per relationem ad sui fontalem originem. Et fluit hæc forma a multis stellis et sitibus, et spatiis et imaginibus, et conjunctionibus et præventionibus, ac multiplicibus angulis, qui describuntur ex intersecationibus radiorum cœlestium corporum, productioneque radiorum super centrum, in quo est sol. — In eodem opusculo pulchre exponitur illud Ptolemæi : Sapiens dominabitur astris. Ubi asserit Commentator, quoniam si effectus circuli cœlestis minorando humores disponit corpora ad quartanas, sapiens medicus hoc perpendens, per calida et humida disponit corpora ad sanguinem; tuncque excluso effectu cœlesti, non inducitur ipsa quartana. Frequenter enim per qualitates elementares, et per contrarietates inventas in materia atque per diversitatem dispositionum materiæ, impeditur et excluditur effectus cœlestium corporum. — Item in illo libello ponuntur et aliæ fati acceptiones, videlicet, quod quandoque accipitur pro morte ex dispositione periodorum inducta, juxta illud in Anticlaudiano : Livor post fata quiescit. Secundo, pro dispositione divinæ providentiæ de futuro progressu vitæ inferiorum. Hæc ibi cum aliis multis notabilibus punctis.

A Hinc quoque Udalricus in Summa sua : Fatum, ait, est modus profectus a divina virtute in res : qui modus omnibus rebus præstituit causas, formas et ordinem; et ita omnis operatio naturalis et voluntaria, est a causa determinata, secundum quod ait Plato : Nihil est aut fit, cujus ortum non præcessit legitima causa, etiam simpliciter propter finem determinatum, quum fatum effluat a providentia Dei, quæ nihil inordinatum relinquit. Et dico *simpliciter*, quoniam quantum ad istum vel illum qui
B finem hunc non intendit, potest finis iste esse indeterminatus : sed propter nostram positionem non potest finis converti in non finem; et hoc fieret, si illud quod vere est finis operationis hujus si iste ponatur eum intendere, non est finis determinatus posito quod ipse eum non intendat : ergo simpliciter loquendo, operatio ista est propter finem. Si igitur fatum est, apparet quod nullum opus naturæ aut voluntatis sit casuale : et hæc est objectio Avicennæ in suo Physicorum. Pro cujus
C solutione sciendum, quod Deus universa quæ causat, causat per providentiam, et per causas secundas dispositionem suam exsequitur, quibus et eam infundit. — De hac materia Udalricus pulchre prosequitur; sed quæ scribit, sententialiter exstant præhabita.

Ad argumenta patet solutio. Gregorius enim prohibet fatum aliquid æstimari prout infideles et quidam philosophi de ipso loquuntur, quorum unus fuit qui dixit :
D Fata volentem trahunt, nolentem cogunt.

DISTINCTIO XL

A. *Quid sit prædestinatio, et in quo differat a præscientia.*

Aug. de Prædest. Sanct. c. x, n. 19.

PRÆDESTINATIO vero de bonis salutaribus est, et de hominibus salvandis. Ut enim ait Augustinus in libro de Prædestinatione Sanctorum, Prædestinatio est gratiæ præparatio, quæ sine præscientia esse non potest. Potest autem sine prædestinatione esse præscientia. Prædestinatione quippe Deus ea præscivit quæ fuerat ipse facturus; sed præscivit ea Deus etiam quæ non esset ipse facturus, id est omnia mala. Prædestinavit eos quos elegit; reliquos vero reprobavit, id est, ad mortem æternam præscivit peccaturos.

B. *An aliquis prædestinatorum possit damnari, vel reproborum salvari.*

Id. de Corrept. et gratia, c. XIII, n. 39. *Apoc.* III, 11.

Prædestinatorum nullus videtur posse damnari, nec reproborum aliquis posse salvari. Unde Augustinus in libro de Correptione et gratia : In Apocalypsi (inquit) dicitur : Tene quod habes, ne alius accipiat coronam tuam. Si alius non est accepturus nisi iste perdiderit, certus est electorum numerus, id est, non potest augeri vel minui.

* fieret

Ad hoc autem objiciunt quidam (nitentes probare numerum electorum posse augeri et minui) sic : Posset Deus non apponere gratiam quibus apponit, et posset subtrahere quibus non subtrahit : quod si faceret*, utique damnarentur. Possent ergo damnari isti, qui tamen salvabuntur. Posset itaque minui electorum numerus. Ita etiam posset augeri, quia posset apponi gratia quibus non apponitur, per quam salvarentur : possent ergo salvari habita gratia, qui tamen sine ea damnabuntur. Posset itaque augeri numerus electorum. — Quibus respondemus, ex ea ratione dictum esse et verum esse, numerum electorum non posse augeri vel minui, quia non potest utrumque simul esse, scilicet, ut aliquis salvetur et non sit prædestinatus, vel ut aliquis prædestinatus sit et damnetur. Intelligentia enim conditionis implicitæ, veritatem facit in dicto, et impossibilitatem in vero. Si vero simpliciter intelligatur, impossibilitas non admittitur : ut quum dicitur, Prædestinatus potest vel non potest damnari, et reprobus potest salvari. In his enim et hujusmodi locutionibus, ex ratione dicti dijudicanda est sententia dictionis. Alia namque fit intelligentia si per conjunctionem hæc accipiantur dicta, atque alia, si per disjunctionem, ut supra quum de præscientia agebatur, prætaxatum est. Si enim quum dicis, Prædestinatus non potest damnari, intelligas ita, id est, non potest esse ut prædestinatus sit et damnetur : verum dicis, quia conjunctim intelligis; falsum

Cf. dist. XXXVIII E.

autem, si disjunctim, ut si intelligas, istum non posse damnari quem dico prædestinatum : potuit enim non esse prædestinatus, et ita damnaretur.

C. *Quomodo adhuc instant quæstioni.*

Verumtamen adhuc instant, et secundum conjunctionem argumentando, ita procedunt : Non enim, inquiunt, potest esse ut aliquis prædestinatus sit et damnetur : utrumque istorum simul esse non potest. Sed alterum horum non potest non esse, scilicet quin iste sit prædestinatus : ab æterno enim prædestinatus est, et non potest modo non esse prædestinatus. Quum ergo impossibile sit simul utrumque esse, et impossibile sit alterum non esse ; videtur non posse alterum esse, scilicet ut damnetur. Quod si est, ergo non potest esse ut non salvetur.

In hujus quæstionis solutione mallem alios audire quam docere. Dicimus tamen, de præscientia similem posse moveri quæstionem. Ideoque tam hic quam ibi unam facimus responsionem, dicentes determinandum fore illud cui innititur tota hæc quæstio, scilicet : impossibile est alterum istorum non esse, scilicet quin iste modo sit prædestinatus : ab æterno enim iste prædestinatus est. Distinguendum enim est quum ait : Iste non potest modo non esse prædestinatus, vel non potest modo esse quin sit prædestinatus. Hoc enim conjunctim et disjunctim intelligi potest. Non enim potest esse, ut ab æterno sit prædestinatus, et modo non sit prædestinatus ; nec potest esse simul, ut sit prædestinatus et non sit prædestinatus : sed tamen potuit esse ab æterno quod non esset prædestinatus, et potuit ab æterno non esse prædestinatus ; et sicut ab æterno Deus potuit eum non prædestinare, ita conceditur a quibusdam, quod et modo potest Deus eum non prædestinasse. Ab æterno ergo potest Deus non prædestinasse eum : ergo potest iste non fuisse prædestinatus. Si vero non fuisset prædestinatus, nec modo esset prædestinatus. Ergo modo potest non esse prædestinatus. Ita et de præscientia et præscitis dicunt. Quod in actionibus vel in operationibus Dei et hominum nullatenus concedunt. Ex quo enim aliquid factum est vel dictum, non concedunt quod illud possit non esse vel non fuisse : imo impossibile est non esse vel non fuisse quod factum est vel dictum, referentes possibilitatem vel impossibilitatem ad naturam rei exsistentis. Quum vero de præscientia vel de prædestinatione Dei agitur, possibilitas vel impossibilitas ad potentiam Dei refertur : quæ semper eadem fuit et est, quia prædestinatio, præscientia, potentia, unum in Deo est.

D. *Quid sit reprobatio Dei, et in quibus consideretur, et quis sit prædestinationis effectus.*

Quumque prædestinatio sit gratiæ præparatio, id est divina electio qua elegit quos voluit ante mundi constitutionem, ut ait Apostolus ; reprobatio econverso intelligenda est præscientia iniquitatis quorumdam, et præparatio damnationis *Ephes.* I, 4.

eorumdem. Sicut enim prædestinationis effectus illa gratia est qua in præsenti justificamur, atque ad recte vivendum et in bono perseverandum adjuvamur, et illa qua in futuro beatificamur; ita reprobatio Dei, qua ab æterno non eligendo quosdam reprobavit, secundum duo consideratur : quorum alterum præscit et non præparat, scilicet iniquitatem ; alterum præscit et præparat, scilicet æternam pœnam. — Unde Augustinus ad Prosperum et Hilarium : Hæc (inquit) regula inconcusse tenenda est : peccatores in peccatis præscitos esse, non præparatos ; pœnam autem esse præparatam. Præparavit enim Deus, ut ait Augustinus in libro de Dono perseverantiæ, in præscientia sua quibus voluit bona sua ; et quibuscumque donat, procul dubio se donaturum esse præscivit. Præparavit etiam Deus, ut ait Fulgentius, malis ignem æternum : illis utique quos juste præparavit ad luenda supplicia, nec tamen præparavit ad facienda peccata. Præparavit enim Deus quod divina æquitas redderet, non quod humana iniquitas admitteret. Non enim sicut præparavit sanctos ad justitiam percipiendam, sic præparavit iniquos ad justitiam amittendam : quia pravitatis præparator nunquam fuit.

(Aug. Hypognosticon. lib. VI, n. 8. — Id. de Dono persever. c. 17, n. 41. — Lyra in *Rom.* VIII, 29.)

Sicut ergo prædestinatio Dei proprie est præscientia et præparatio beneficiorum Dei, quibus certissime liberantur quicumque liberantur ; ita reprobatio Dei est præscientia malitiæ in quibusdam non finiendæ, et præparatio pœnæ non terminandæ. Et sicut prædestinationis effectus est gratiæ appositio, ita reprobationis æternæ quodammodo effectus esse videtur obduratio. Nec obdurat Deus, ut ait Augustinus ad Sixtum, impertiendo malitiam, sed non impertiendo gratiam, sicut nec digni sunt. Quibus enim non impertitur, nec digni sunt, nec merentur ; potius ut non impertiatur, hoc digni sunt, hoc merentur. Unde Apostolus ait, Cujus vult miseretur Deus, et quem vult indurat : misericordiam appellans prædestinationem, et præcipue prædestinationis effectum, id est gratiæ appositionem ; obdurationem vero, gratiæ privationem. Non enim, ut ait Augustinus ad Simplicianum, intelligendum est quod Deus ita induret quasi quemquam peccare cogat ; sed tamen quibusdam peccatoribus misericordiam justificationis suæ non largitur : et ob hoc eos indurare dicitur, quia non eorum miseretur, non quia impellit ut peccent. Eorum autem non miseretur, quibus gratiam non esse præbendam æquitate occultissima et ab humanis sensibus remotissima judicat : quam non aperit, sed miratur Apostolus, dicens : O altitudo divitiarum sapientiæ et scientiæ Dei !

(Aug. Epist. 194, n. 14. — *Rom.* IX, 18. — Aug. ad Simplician. lib. I, quæst. 2, n. 15. — *Rom.* XI, 33.)

SUMMA

DISTINCTIONIS QUADRAGESIMÆ

JAM actum est de scientia, sapientia et providentia Dei. Hic agitur de prædestinatione, quæ est velut pars subjectiva providentiæ. Providentia quippe Dei est A omnium ; prædestinatio autem solum rationalium et intellectualium creaturarum, videlicet angelorum et hominum, non omnium, sed electorum. Et primo describitur hic ipsa prædestinatio ; deinde circa hoc quæstio ponitur, an scilicet numerus electorum possit minui vel augeri, hoc est, an prædestinatus queat damnari, et præscitus seu non prædestinatus salvari : et

circa hoc fortiter arguit. Consequenter incipit de reprobatione tractare, de qua in sequenti plenius tractatur.

QUÆSTIO PRIMA

JAm quæritur primo, **An prædestinatio sit quid creatum vel increatum,** et de intellectu descriptionum ipsius.

Videtur quod sit quid creatum. Primo, quia per creata describitur, ut patet in descriptionibus ejus, quum dicitur quod sit præparatio gratiæ. — Secundo, quia denominat formaliter creaturam : ergo aliquid ponit in ea. — Tertio, quum dico, Iste est prædestinatus, aliquid reale prædicatur de ipso, videlicet prædicatum creatum.

In oppositum est, quoniam sicut creatio Dei activa, est ipsemet Deus creans; ita prædestinatio activa, est Deus prædestinans.

Circa hæc multa quærit Albertus. Primo, ad quod divinorum attributorum prædestinatio pertineat seu reducatur. Et respondet : Prædestinatio ad scientiam effectivam seu practicam pertinet, et sic aliquid includit scientiæ et aliquid voluntatis; et quia scientia ac voluntas inflammant potentiam ad agendum, idcirco includit et aliquid potentiæ. Sed scientia est directe de ratione atque essentia ejus; voluntas vero et potentia habent se per modum proprietatum ipsius, secundum quod voluntas concernit id quod practice scitur, et potentia illud quod effective prosequitur.

Secundo quærit, quid sit prædestinatio. Et respondet : Prædestinatio est aliquid increatum, ita quod sive sumatur ex parte prædestinantis, sive ex parte prædestinati, non est nisi ipsemet Deus. Si namque sumatur quantum ad id quod est prædestinatio, nihil ex tempore ponit in aliquo; et si quandoque effectum habet in prædesti-

A nato respectu cujus est, hoc est ex parte connotati effectus. Prædestinatio quippe quoad modum significandi, est quasi medium inter Deum prædestinantem et creaturam prædestinatam, ipsaque prædestinatio dicit habitudinem Dei proponentis salvare ad salvandum. Hinc prædestinatio non ponitur in prædestinato secundum quod ipse est diversus in natura a prædestinante, exsistens in proprio esse, sed prout est in scientia Creatoris; et prout sic in Deo est, est esse ideale et creatrix

B essentia, non natura creata : ergo quod sic ponitur circa eum, non distinguitur a divina essentia, sed est ipsa essentia divina, et cointelligitur respectus ad rem quam Deus operabitur in futuro. — Quum ergo quis dicitur prædestinatus, non significatur ibi passive nisi quoad modum et quantum ad nos, et non secundum rem. Est etenim sensus : Iste est prædestinatus, id est prævisus est salvari; et ly prævisus non ponit aliquid quod sit extra prævidentem, quamvis ponat respectum quoad ali-

C quid quod in futuro erit. Hinc tali modo significandi active et passive, sufficit diversitas rationis quæ est inter prævidentem et prævisum non in se, sed in ratione sua ideali, in qua fuit ab æterno. — Nec simile est quum dicitur, Deus creat, et, Deus prædestinat : quia quod dicitur, creat, non convenit Deo nisi ex tempore; idcirco non notat tantum respectum ad creaturam, sed effectum quoque in creatura. Unde quum dicitur, Deus prædestinavit Petrum aut Paulum, non notatur nisi re-

D spectus ad creaturam, nec ponit aliquid extra Deum.

Tertio quærit de definitionibus prædestinationis, quæ multæ sunt. Una est : Prædestinatio est præscientia et præparatio beneficiorum quibus certissime liberantur quicumque liberantur. Secunda est Augustini in libro de Fide ad Petrum : Prædestinatio est gratuitæ donationis præparatio. Tertia est Augustini in libro de Prædestinatione Sanctorum : Prædestinatio est propositum miserendi; et item : Præ-

destinatio est alicujus in finem destinatio. Alia est magistrorum, dicentium : Prædestinatio est præparatio gratiæ in præsenti, et gloriæ in futuro. Itaque prædestinatio quoad aliquid sui in omnibus his definitionibus seu descriptionibus definitur : nam quum multa considerentur in ea, multipliciter definitur. Potest enim prædestinatio definiri in se, vel secundum aliquem statum ipsius prædestinati. Si in se, hinc habet in se quasi genus remotum, et coarctationem seu quasi differentiam ejus per actum causantis et suos effectus. Potest quoque attendi nomen prædestinationis. Prima ergo descriptio datur per genus quasi remotum, quod est præscientia, quæ contrahitur per actum causantis et effectum proximum, quum dicitur, Præparatio beneficiorum. Secunda non considerat nisi actum causæ operantis et effectum. Tertia datur secundum statum prædestinati qui est in miseria, quum dicitur : Prædestinatio est propositum miserendi. Quarta est explanatio nominis, quum dicitur, Prædestinatio est alicujus in finem destinatio. Ultima datur per effectum proximum, qui est gratia, et remotum, qui est gloria : prædestinatio equidem non est proprie nisi gratiæ et gloriæ. — Hæc Albertus, qui circa hæc alia multa sciscitatur quæ mox tangentur.

Concordat Udalricus, in Summa sua hæc eadem scribens libro secundo, et addit : Quum propositum Dei sit ipsemet Deus, prædestinatio, quæ est propositum miserendi, est ipse Deus prædestinans, atque secundum rationem intelligendi, designat relationem operationis et objecti ad invicem; illamque relationem creaturæ ut est in Deo ad hanc operationem seu actualem prædestinationem, locutio designat passive, quum quis dicitur prædestinari. Et quia propositum Dei efficax est et immutabilis causa eorum quorum est, idcirco in nomine prædestinationis connotatur effectus gratiæ et gloriæ consecuturæ; significatum vero nominis nihil dicit nisi divinam essentiam. — Denique prædestinatio est

A specialiter modus providentiæ quo Deus specialiter providet rationali creaturæ; nec illum modum complectitur totum, sed solum importat providentiam illam quæ nominatur providentia acceptationis, prout est non solum voluntatis antecedentis, sed etiam consequentis : ideo est ineffabilis reductio rationalis creaturæ in finem supernaturalem gloriæ æternalis, facta per medium supernaturale, puta per gratiam Dei, per quam liberantur prædestinati vel a malo in quo sunt, sicut in nobis, vel in

B quo esse potuerunt. — Destinare autem æquivocum est : quia primo designat proponere, juxta illud ad Corinthios : Unusquisque prout destinavit in corde suo. (II Cor. IX, 7.) Unde secundo Machabæorum de Eleazaro legitur, quod destinavit in corde suo non admittere illicita propter vitæ amorem. (II Mach. VI, 20.) Secundo significat mittere, sicque communiter sumitur. Prædestinatio vero secundum utramque significationem sumitur : quoniam quantum ad Deum prædestinantem, est proponere suum destinatum

C salvare; sed quantum ad directionem prædestinati in finem ultimum, sic prædestinatio ista, est missio ejus in finem salvificum secundum quod in divina præscientia notus est. Sicque præscientia ista habet principium, scilicet propositum Dei; et medium, utpote gratiam; finem quoque, id est æternam salutem. Unde prædestinatio ista ab æternitate incipiens, dirigitur per omne tempus vitæ istius rursus in æternitatem. Hæc Udalricus.

Præterea ad quæstionem hanc, an præ-

D destinatio sit aliquid in creatura, determinans Thomas : Ponere (inquit) aliquid in alio, intelligi potest dupliciter. Primo, quod res significata per nomen dicatur esse in alio, sicut albedo aliquid ponit in albo : et sic prædestinatio non ponit aliquid in prædestinato, sed tantum in prædestinante. Secundo, ita quod ad significatum quod est in uno, sequatur aliquid esse in alio : sicut paternitas, quæ secundum esse suum est solum in patre, ponit filiationem in filio. Hoc autem contingit dupliciter :

primo, ita quod utrumque simul sit, sicut in relativis; secundo, ita quod non necessario simul sint, sed vel prius vel posterius, sicut auditus ponit percussionem sonantem simul aut prius : sicque prædestinatio aliquid ponit in prædestinato, quia ad prædestinationem Dei sequitur effectum prædestinationis quandoque inesse prædestinato. — Si autem objiciatur : Omnis denominatio fit per formam aliquam inhærentem. Ergo prædestinatus vocatur prædestinatus per aliquid in ipso exsistens : sicque prædestinatio aliquid ponit in prædestinato. Dicendum, quod in omnibus absolutis denominatur res per id quod sibi inest : in relativis vero denominatur interdum per id quod sibi inest, quemadmodum pater a paternitate in se exsistente, dicitur pater; quandoque vero denominatur ab eo quod solum in alio est, sicut in illis in quorum uno est relatio secundum rem, in alio secundum rationem, prout quinto Metaphysicæ docet Philosophus de scibili atque scientia : et ita est hic. Hæc Thomas in Scripto.

Concordat Petrus omnino. Qui etiam addit, quod prædestinatio passio (seu passiva) non est aliud quam prædestinatio actio (seu activa) secundum rem, sed solum differunt secundum modum significandi, sicut laudatio passiva qua Cæsar laudatur a me, idem est quod laudatio activa qua laudo illum : quia hujusmodi passio nihil ponit in passo, sed in agente. Per quod solvitur argumentum quo ita arguitur : Prædestinatio nominat tam prædestinationem activam quam passivam. Prædestinatio autem activa, est quid increatum; prædestinatio vero passiva, est quid creatum. Ergo prædestinatio nominat quid creatum et increatum. Hæc Petrus.

Hinc Thomas in prima parte Summæ,
art. 2. quæstione vicesima tertia : Prædestinatio, ait, est pars providentiæ. Providentia autem non est in rebus provisis, sed est quædam ratio in intellectu provisoris; sed exsecutio providentiæ, quæ est gubernatio, passive est in gubernatis, active autem

A in gubernante : unde manifestum est quod prædestinatio est quædam ratio ordinis aliquorum in salutem æternam, in mente exsistens divina ; exsecutio vero ordinationis hujusmodi, est passive in prædestinatis, active in Deo. Exsecutio vero prædestinationis est vocatio, magnificatio et glorificatio, juxta illud Apostoli : Quos prædestinavit, hos et vocavit, etc. — Si objiciatur, Omnis actio infert ex se passionem, ergo prædestinatio activa aliquid ponit in prædestinato; dicendum, quod actio im- *Rom.* VIII, 30.
B manens, ut intelligere, velle, amare, non infert passionem in alium, sed actio transiens. Hæc Thomas in Summa.

Concordat Richardus, hæc ipsa clarius exprimens : Prædestinatio, inquit, tam activa quam passiva, est in prædestinante : et tamen prædestinatio passiva denominat prædestinatum, non prædestinantem, et connotat aliquid futurum in prædestinato. Prædestinatio namque est præscientia practica salutis alicujus, et præordinatio ejus in vitam æternam. Præscientia autem Dei
C practica, est respectu eorum quæ facturus est Deus; et quidquid facturus est Deus, proposuit ab æterno se esse facturum in tempore. Prædestinatio ergo includit propositum salvandi, atque potentiam hoc implendi. Præscire autem salvandum, et ipsum præsciri salvandum, est in præsciente : sic et voluntate proponere aliquid, et aliquid proponi a voluntate, est in voluntate proponente. Tamen ut dictum est, prædestinatio passiva denominat prædestinatum : quoniam sicut præsciri deno-
D minat rem futuram, non Deum præscientem, et tamen præsciri est in præsciente; et sicut amari denominat rem amatam, et tamen amari est in amante : sic prædestinari denominat creaturam prædestinatam, non Deum prædestinantem; et tamen in Deo est, quia prædestinare et prædestinari non differunt nisi secundum modum significandi. Connotat quoque prædestinatio effectum finalis gratiæ et gloriæ futurum in prædestinato : sic tamen, quod prædestinatio et ille effectus secundum

exsistentiam suam realem nequeunt simul A esse, quoniam illum qui jam habet illum effectum, puta salvatum, Deus non prædestinat, sicut rem cognitam, quando jam præsens est, non præscit. Hæc Richardus.

Præinductis concordat Bonaventura, nisi quod prædestinationem affirmat principaliter pertinere ad voluntatem, quam Albertus, Thomas, Udalricus, Petrus, Richardus, multique alii, dicunt ad intellectum præcipue pertinere. — Ait ergo Bonaventura : Prædestinatio significat divinam essentiam ut ordinate collativam gratiæ et B gloriæ. Hinc quantum est de se, non solum importat scientiam, sed voluntatem quoque atque potentiam. Causalitas autem gratiæ et gloriæ attribuitur proprie voluntati ut efficienti, scientiæ vero ut disponenti, et potentiæ ut exsequenti : ideo quamvis includat hæc tria, principalius tamen in voluntate est. Hæc Bonaventura.

Verumtamen, quoniam principale significatum est præscientia prædestinationis præordinans aliquem ad salutem, gratia vero et gloria solum sunt connotatum præde- C stinationis; ideo prima illa positio Thomæ et aliorum rationabilior veriorque videtur.
p. 513 D. Unde, ut patuit, Thomas in prima parte Summæ testatur : Prædestinatio est pars providentiæ; providentia autem est quædam ratio in intellectu provisoris : unde manifestum est quod prædestinatio est quædam ratio ordinis aliquorum in salutem æternam, in mente exsistens divina. Atque ut patuit, secundum Richardum, prædestinatio est præscientia practica, et principale ejus significatum est scientia D seu præscientia Dei.

Verumtamen juxta Thomam in Scripto, prædestinatio non solum spectat ad intellectum, sed et partim ad voluntatem. Siquidem ad quæstionem hanc, utrum prædestinatio ad scientiam pertineat, sic respondet : Prædestinatio in intellectu suo includit providentiam, et addit ad minus tria. Unum ex parte prædestinatorum : quoniam est tantum respectu habentium voluntatem; providentia vero est omnium. Secundum addit ex parte finis : quia est respectu supernaturalis beatitudinis et mediorum ad illam; providentia autem respicit bonum cujuslibet ad quemlibet finem. Tertium addit ex parte ipsius prædestinantis : ex parte cujus videtur addere duo. Primo, quoniam providentia videtur in sola speculatione posse consistere, quum sit quædam ars gubernationis rerum; prædestinatio autem importat providentiam secundum quod est ordinata ad operis exsecutionem per voluntatem, idcirco definitur per propositum et præparationem. Secundo addit præscientiam exitus rei cui providetur. Propter quod aliquid potest exire ab ordine providentiæ quantum ad id quod exstat intentum (sicut Deus vult omnes homines fieri salvos, quamvis non omnes salventur), non autem ab ordine prædestinationis. Dicit enim prædestinatio intentionem Dei de salute alicujus cum præscientia quod salvabitur : ideo fertur quod prædestinatio est præscientia et præparatio. Hæc Thomas in Scripto. — In quibus videtur obscurum, quod providentiam dicit secundum sui nominis rationem posse in sola speculatione salvari, quum sit ars gubernationis rerum. Providentia quippe dicit notitiam practicam. Imo si creaturæ non fuissent futuræ, non fuisset providentia in Deo, sicut nec præscientia, neque scientia visionis rerum, sed simplicis intelligentiæ, ut præhabitum est.

1 Tim. II, 4. — p. 475, C et s.

Ex his patet quod prædestinatio sit quid increatum : et ad objectionem dicendum, quod in descriptionibus prædestinationis ponitur quid creatum (videlicet gratia et gloria) in obliquo, ut connotatum, non ut principale significatum.

Ex his innotescit responsio ad quæstionem qua quæritur, utrum prædestinatio sit æterna vel temporalis.

Ad quod Petrus respondet : Prædestinatio de suo intellectu tria importat, videlicet : principale significatum, quod est divina dispositio, et temporale connotatum ut futurum, ordinem quoque antecessionis ipsius significati ad connotatum. Quum er-

go significatum illud sit æternum, et antecessio sit æterna, ipsumque temporale connotatum fuerit ab æterno futurum, constat quod ex omni parte prædestinatio sit æterna; nec ordo antecessionis illius exigit extrema semper in actu. Hæc Petrus. — Idem Richardus ac alii.

Insuper ex prædictis patet responsio quæstionis istius, An prædestinari conveniat solum hominibus. Videtur quod non, quia convenit et angelis. Aliqui enim angelorum sunt electi, alii præsciti, reprobi et damnati. — In contrarium est, quia jam dictum est, quod prædestinari non est nisi futurorum et nondum beatorum, sicut et præscientia concernit futura. Et circa hoc quæritur, an prædestinari sit entium vel nondum exsistentium : ad quod tamen ex verbis Alberti præhabitis claret responsio.

Porro Thomas ad ista respondet : Prædestinatio est aliquorum dupliciter. Primo, sicut ipsius finis et conferentium ad finem adipiscendum : et ita dicitur esse gratiæ ac gloriæ. Secundo, sicut eorum qui finem consequuntur : et ita est omnium qui gloriam Dei per gratiam adipiscuntur. Utrumque autem ex nomine prædestinationis accipi potest. Importatur enim in nomine prædestinationis directio quædam. Ille vero proprie dicitur dirigi in aliquid, qui non habet in se ut tendat in illud. Hinc prædestinatio proprie respicit ea quæ homo ex suis naturalibus consequi nequit, utpote gratiam et gloriam. Propter quod asserit Damascenus : Prædestinatio est eorum quæ non sunt in nobis. Quidquid ergo gratiam consequi non potest et gloriam, illud non prædestinatur; verum illi tantum prædestinari dicuntur, qui per gratiam consecuturi sunt gloriam. — Sed hæc præpositio *præ* notat antecessionem, quæ diversis diversimode convenit. Invenitur enim in prædestinatione hominis antecessio æternitatis ad naturam, id est ad humanæ naturæ productionem ; antecessio quoque humanæ naturæ ad gratiam, sal-

A tem in posteris primi parentis, et etiam in ipso, secundum eos qui dicunt eum in solis naturalibus factum; et antecessio gratiæ ad gloriam. In angelo quoque invenitur antecessio æternitatis ad naturam, et antecessio naturæ ad gratiam, secundum eos qui dicunt angelos in naturalibus tantum creatos : secundum quos non fuit in angelis antecessio gratiæ ad gloriam duratione. Secundum eos autem qui ponunt angelos in gratia conditos, non fuit in eis secundum durationem antecessio naturæ
B ad gratiam, sed gratiæ ad gloriam. Porro in Christo non fuit antecessio æternitatis ad personam, sed quoad naturam ejus assumptam; nec fuit in eo antecessio illius naturæ ad gratiam, nec gratiæ ad gloriam quoad fruitionem, sed solum quoad impassibilitatem animæ et vires inferiores. Sicque prædestinatio diversis diversimode convenit.

Prædestinatus quoque dupliciter sumitur. Primo participialiter, secundum quod consignificat tempus præteritum : sicque
C exsistentes in patria sunt prædestinati, quia quod semel præteritum est, semper erit præteritum. Secundo nominaliter, pro eo qui prædestinatur : et ita non possunt proprie dici prædestinati nisi secundum quod diriguntur in continuationem beatitudinis; quod tamen improprie dicitur, quia beatitudo extensionem successionis non habet. — Quædam vero definitiones prædestinationis datæ sunt prout respicit statum vitæ præsentis ac hominis tantum. — Christus vero dicitur prædestinatus quo-
D ad naturam assumptam, vel quoad personam secundum quod in tali natura subsistit, sicut in tertio habet dici. — Hæc Thomas in Scripto. — His per omnia consonant scripta Alberti.

Richardus demum respondens : Fuisse (inquit) prædestinatum non convenit solis hominibus, sed et angelis. Sed quia prædestinari connotat effectum in prædestinato ut futurum, et prædestinari sit præsentis temporis; hinc Beatis effectum prædestinationis in patria habentibus præsentem, non

convenit proprie prædestinari, seu quod prædestinentur. Unde apparet quod prædestinari convenit tantum salvandis hominibus. Interdum autem prædestinatio sumitur multum improprie et extense pro præparatione cujuslibet finalis retributionis : et sic convenit electis ac reprobis. Hinc libro de Concordia præscientiæ et liberi arbitrii ait Anselmus : Prædestinatio non solum bonorum est, sed etiam malorum. Hæc Richardus.

Omnes quoque doctores concorditer dicunt, quod prædestinari convenit rationalibus et intellectualibus creaturis, non secundum quod penitus non entia, sed prout in præscientia Dei erant ante mundi constitutionem et præordinabantur ad gloriam : sic tamen, ut prædestinationis consequerentur effectum, subsistendo realiter in proprio esse.

De omnibus his scribit egregie Alexander, et consonant præinducta scriptis ipsius. Qui etiam contestatur, quod prædestinatio pertinet ad scientiam beneplaciti Dei seu approbationis.

Scripta item Ægidii in his concordant præhabitis. Qui hic prolixe declarat, qualiter totum universum se habeat ad Deum sicut domus una ad patremfamilias, ita quod sicut paterfamilias primo in mente sua præconcipit qualiter suam velit domum atque familiam ordinare et quempiam honorare, ita Deus in se ipso totius mundi institutionem et gubernationem ab æterno præordinavit, et quosdam magis aut minus sublimare disposuit, etc.

QUÆSTIO II

SEcundo principaliter quæritur, **An certus et immutabilis sit numerus prædestinatorum.**

Et quæstio ista multas includit, videlicet : an prædestinatus possit damnari, an non prædestinatus possit salvari, an numerus prædestinatorum possit augeri aut

A minui, an prædestinatio necessitatem imponat prædestinatis. Verum hæc omnia condependent : imo et ex superioribus patet ad ista solutio. Nempe idem est quærere, an prædestinatio necessitatem imponat prædestinatis ut salventur, et, an providentia necessitatem imponat rebus prævisis ut certive eveniant : et eisdem rationibus quibus jam paulo ante probatum est hoc de providentia, potest id nunc probari de prædestinatione, quæ est velut pars subjectiva ac species providentiæ; (dist. xxxviii, q. 2.)
B eadem quoque est utrobique solutio. Declarato autem qualiter prædestinatio imponat seu non imponat prædestinato necessitatem salvationis, patet an prædestinatus queat damnari, et item an non prædestinatus possit salvari. Ex quibus protinus elucescit, qualiter numerus prædestinatorum certus immutabilisque consistat.

Et quod numerus ille sit certus, prædeterminatus et invariabiliter a Deo præfixus, facile est monstrare : quippe quum scriptum sit, Omnia in numero, pondere (*Sap.* xi, 21.)
C et mensura constituisti; et rursus, Ego scio quos elegerim; item, Domino Deo antequam fiant, nota sunt omnia. Unde in secreta loquitur Augustinus : Deus, cui soli cognitus est numerus electorum in superna felicitate locandus. Istud quoque requirit summa et perfectissima providentia Dei, infinita etiam perfectio, imo et impermutabilis ac infallibilis certitudo præscientiæ atque scientiæ ejus. (*Joann.* xiii, 18. *Dan.* xiii, 42.)

Nihilo minus in oppositum hujus multipliciter argui potest, sicut et in littera
D tangitur. Nam unus potest obtinere coronam, id est felicitatem, alterius. Ergo alius potest eam amittere : et ita non prædestinatus potest coronam prædestinati sortiri, quia corona non dicitur alicujus nisi quia prædestinata seu præordinata est ei. Unde scriptum est : Tene quod habes, ne alius accipiat coronam tuam. — Denique, ad Romanos docet Apostolus quemadmodum Judæorum perditio et ruina salus sit gentium : ergo pereuntibus filiis et electis, alieni salvantur. — Item, omnis homo (*Apoc.* iii, 11. *Rom.* xi, 11.)

liberi exstat arbitrii, et potest præcepta A Dei implere : ergo potest salvari. Multa his consimilia possunt argumenta formari.

Ad hæc Alexander respondet : Certus est numerus electorum apud Deum, sive intelligatur de numero numerante, quo scilicet numeramus, sive de numero numerato, id est de rebus numeratis seu suppositis prædestinatis. Duplex etenim ponitur numerus, utpote : numerus numerans, ut decem, centum, mille; et numerus numeratus. Deus autem cognoscit B qui salvabuntur, et quot salvabuntur : alias ejus scientia falli posset aut perfici, minui aut augeri.

Si autem objiciatur, quia super illud
Luc. v, 6. Lucæ quinto, Rumpebatur rete, asserit Glossa : Non tot intrant de Judæis quot sunt prædestinati. Ergo minui potest numerus electorum. — Insuper, super illud
Deut. I, 11. Deuteronomii, Addat Dominus Deus noster ad hunc numerum multa millia, ait Glossa : Ad hunc numerum definitum in præscientia Dei Dominus addat. — Simili- C
Job XXXIV, 24. ter, super illud Job, Conteret multos et innumerabiles, et stare faciet alios pro eis, dicit Glossa : Locum vitæ, aliis cadentibus, alii sortiuntur. — Amplius, omnis homo facere potest quod in se est : ergo potest salvari, quoniam nullum sic agentem deserit Deus.

Dicendum ad primam auctoritatem, quod refertur ad diversos status Judæorum. Quidam enim Judæorum fuerunt ad hoc ac taliter prædestinati, ut crederent in primo Christi adventu; quidam ut circa secun- D dum ejus credant adventum. Itaque non tot ex Judæis crediderunt in Christum in primitiva Ecclesia, quot ex Judæorum plebe sunt prædestinati : quia instante secundo Christi adventu, multi credent et salvabuntur. — Aliæ auctoritates intelliguntur de numero quantum ad præsentem justitiam, atque de vita gratiæ, non de vita gloriæ et de corona justitiæ. — Sic quoque dicendum, quod iste quicumque viator potest salvari, et potest esse prædestinatus. — Si vero sic arguatur, Iste potest esse prædestinatus, et iste est præscitus, ergo præscitus potest esse prædestinatus; non sequitur, sed est fallacia accidentis : quoniam aliud est loqui de isto ut est iste, aliud ut est præscitus aut prædestinatus. Quum enim dicitur prædestinatus formaliter, notatur prævisio ac præfinitio immutabilis : idcirco non debet concedi, Prædestinatus potest damnari, vel præscitus potest salvari; sed potest concedi, Iste potest salvari, et iste potest damnari. — Hæc Alexander.

Qui denuo in alia quæstione, videlicet, an effectus prædestinationis possit cassari, de his diffusius scribit : Deus, inquiens, potest apponere gratiam quibus non apponit, et subtrahere quibus non subtrahit. Hoc ergo de possibili pono in esse : ergo non prædestinatus salvabitur, et prædestinatus damnabitur. Is enim indubitanter salvatur, cui gratia finalis infunditur; et ille pro certo damnatur, cui gratia illa subtrahitur. Ad hoc respondet Magister, quod in sensu composito impossibile est prædestinatum non salvari, videlicet loquendo de subjecto cum forma; sic quoque impossibile est præscitum non damnari. In sensu autem diviso prædestinatus potest damnari, et præscitus salvari : quia suppositum illud ut tale ac liberum habens arbitrium non confirmatum, potest transgredi et perire. — Sed rursus objicitur : Omnem prædestinatum necesse est salvari; iste est prædestinatus : ergo necesse est eum salvari. Item : Omnem immutabiliter salvandum necesse est salvari; iste immutabiliter est salvandus : ergo necesse est istum salvari. Probatio majoris. Immutabiliter est prædestinatus, qui fuit ab æterno prædestinatus et semper erit prædestinatus et non potest non esse prædestinatus. Ergo est immutabiliter prædestinatus : ergo immutabiliter salvandus. Respondetur, quod in his et consimilibus locutionibus aliter est quum fit sermo de supposito tantum; et aliter dum fit sermo de supposito cum forma : sicut

album in quantum album, non potest esse nigrum, quia utrumque simul esse non potest; attamen res illa quæ alba est, secundum se sumpta potest esse nigra: sicut de hoc in littera continetur. Hæc Alexander.

Verum ab his videtur Bonaventura aliqualiter dissentire, dicendo: Ad illud quod quæritur, utrum prædestinatus possit damnari, dicendum quod sic sine distinctione: quia quamvis hæc posset distingui de re vel de dicto, Prædestinatum damnari est possibile; sicut hæc, Album possibile est esse nigrum: tamen secundum artem ista non est distinguenda, Prædestinatus potest damnari; sicut nec hæc, Homo albus potest esse niger. Non enim potest esse de dicto, quum non sit dictum.

Ideo advertendum, quod ista, Prædestinatus potest damnari, habet tres causas veritatis; quemadmodum hæc, Prædestinatus potest esse præscitus: quoniam forma prædicati potest inesse subjecto cum forma implicata, vel post formam implicatam, vel sine forma implicata. Quocumque enim modo prædicatum possit inesse, judicanda est locutio esse simpliciter vera. Et dico, quod in tertio sensu locutio vera est, scilicet, Prædestinatus potest esse præscitus. Prædestinatus namque potest non esse prædestinatus, et necesse est omnem hominem esse præscitum aut prædestinatum: ideo sequitur quod potest esse præscitus. Et hoc necessarium est fateri. Nam fides dicit et ratio, quod sequitur: si iste est prædestinatus, salvabitur. Rursus fides dicit et ratio, quod istum salvari, est contingens; et qui contrarium affirmaret, esset ab omnibus respuendus. Est etiam regula, quod si consequens est contingens, impossibile est antecedens esse necessarium. Ergo iste qui est prædestinatus, potest non esse prædestinatus. Et hoc verum credo, et quod necesse sit ita fateri. — Quod tamen difficile est intelligi. Attamen potest sic accipi, si præsupponamus quatuor vera. Primum est quod præsens divinæ æternitatis circumplecti-

A tur omne tempus. Secundum est quod Deus uno et eodem intuitu universa cognoscit, ita quod una est Dei cognitio qua cognoscit hoc, et qua cognoscit ejus oppositum. Tertium est quod quum dicimus Dei cognitionem aut voluntatem ordinari ad hoc cognoscibile et ad aliud, non ponitur respectus aut ordo in Deo, sed in re cognita. Quartum, quod futurum sub ratione futuri quod ponitur semel esse verum, ponitur semper fuisse verum; et quod ponitur semel esse falsum, ponitur
B semper fuisse falsum: idcirco quum ponitur posse esse, non ponitur nec mutari neque incipere. His præsuppositis facile est intelligere, quod prædestinatus potest esse præscitus, et quod Deus potuit prædestinasse quem præscivit. Nam salus hujus qui præscitus est, potuit ab æterno præviderì, quum possit esse seu fieri in tempore; et si potuit ab æterno ordinari ad divinam cognitionem et voluntatem, potest et nunc. Etenim quia præsens est totum et nihil transit in præteritum, et
C nihil factum est quod sit necessarium esse factum; hinc est quod sicut potest cogitari Deum vere potuisse prædestinasse, et non prædestinasse ab æterno, ita etiam quod possit nunc, in suo videlicet nunc æternitatis, non prædestinare: et hoc est quod Magister dicit in littera.

Istud Bonaventura satis prolixe prosequitur. Atque ad hanc quæstionem, an prædestinatio inferat salutis necessitatem, respondens: Prædestinatio, inquit, necessitatem non infert libero arbitrio neque
D salvationi: quia prædestinatio non est causa salutis nisi includendo merita, sicque liberum salvando arbitrium. Prædestinatio enim duo importat, videlicet rationem præscientiæ rationemque causæ. Et in quantum dicit rationem causæ, non necessario ponit effectum: quoniam non est causa per necessitatem, sed per voluntatem. Et rursus, non est tota causa, sed simul cum causa contingente, id est cum libero arbitrio. Et regula est, quod quotiescumque effectus dependet a causa necessaria, et

a causa variabili : a causa necessaria, tanquam a causa universali; et a causa variabili, tanquam a particulari : denominatur a causa variabili, quia denominatio est a causa particulari; et effectus, qui est a causa contingente, est contingens. Præterea prædestinatio præter rationem causæ importat rationem præscientiæ. Præscientia autem totum includit in cognitione, videlicet liberum arbitrium et ejus operationem ac vertibilitatem et quocumque se vertet; contingentia quoque vere infallibiliterque cognoscit. Ideo prædestinatio quodammodo infert necessitatem, nec potest cassari, nec a libero arbitrio discordare : et quia præscientia nullam imponit necessitatem consequenti, sed solum consequentiæ, similiter nec prædestinatio. — Hæc Bonaventura.

Qui de hac materia videtur aliqualiter extreme loqui, ut magis vitetur et despiciatur error dicentium, præscientiam Dei rebus præcognitis et prædestinationem divinam prædestinatis necessitatem inferre. Verumtamen dicta Alexandri vere concordant hoc loco dictis Magistri, sicut et scripta Thomæ, Alberti, ac aliorum ad hoc præallegatorum.

Ponit quoque Bonaventura exemplum, qualiter Deus a throno gloriæ suæ omnia ista inferiora invariabiliter simul et infallibiliter intuetur : ut si quis a loco eminenti videat uno intuitu cuncta quæ fiunt in aliqua regione, alius vero vadens per itinera regionis, successive inspiciat ea; constat quod nihil illorum eventuum præveniat aut evadat intuitum taliter intuentis, sed notitiam ambulantis per vias, prævenire possunt atque latere nonnulla. Quod exemplum concordat exemplo Boetii quin-
Cf. pros. 4 et 6. to de Consolatione, de inspiciente infallibiliter currum tractum per terram, huc illucque nutantem ac vacillantem.

Circa hæc Thomas : Quidam, ait, dixerunt quod Deus non scit futura contingentia nisi secundum quod sunt contin-
pros. 6. gentia. Quod Boetius reprobat, quoniam sequeretur quod Deus non plus præsciret

A de futura hominum salute quam ipse homo, qui scit eam esse contingentem. Alii dixerunt, quod Deus habet certitudinem numeri salvandorum, loquendo de numero numerante, videlicet quot millia sint salvanda; non autem loquendo de numero numerato, quia supposita illa possunt salvari et non salvari. Ex quo sequitur imperfectam esse Dei cognitionem, ita quod scit solum in communi, non in singulari, qui sint salvandi. — Idcirco dicendum, quod numerus prædestinatorum utroque
B modo, videlicet materialiter et formaliter, Deo perfecte est cognitus. Nec tamen certitudo hujus notitiæ necessitatem imponit salvandis, ut patet ex his quæ de provi- *Cf.* dist. xxxviii, q. 2, p. 479 et s.
dentia sunt inducta. Prædestinatio quippe præscientiam providentiamque includit, et sicut præhabitum est, nec præscientia nec providentia inferioribus istis necessitatem inducit. Hæc Thomas in Scripto.

Porro in prima parte Summæ, quæstione vicesima tertia : Numerus (inquit) præde- art. 7.
stinatorum certus est Deo, non solum ra-
C tione præcognitionis, quia videlicet scit quot sint salvandi (sic enim certus est Deo etiam numerus guttarum pluviæ atque arenæ maris), sed etiam ratione electionis et definitionis seu præfinitionis cujusdam. Nullus enim est prædestinatus, nisi quem ipse elegit; et ipse in sua sapientia elegit quos voluit, et præfinivit et prædeterminavit certum numerum eorumdem, nec ignorat quot et quos elegit. — Circa hæc multa scribit hic Doctor : de quibus pertranseo, quia de eis judicare non audeo.
D Concordat his Petrus.

Verumtamen his objici potest, quia operatio Dei et effectus gratiæ ejus perfectior potentiorque consistit quam operatio naturæ : operatio autem naturæ ut in pluribus adimpletur, et perfectum opus in genere suo sortitur. Si ergo prædestinatio hominum esset a Deo et opus gratiæ, adimpleretur ut in pluribus atque frequentius : quod quum ita non sit, quoniam multi *Matth.* xx, 16.
sunt vocati, pauci vero electi, non videtur instituta a Deo. — Dicendum, quod bonum

proportionatum communi statui naturæ A accidit ut in pluribus, et deficit ab hoc bono ut in paucioribus. Bonum vero excedens communem statum naturæ invenitur ut in paucioribus, et defectus ab hoc bono ut in pluribus : sicut videmus quod plures sunt qui sufficientem habent scientiam ad regimen vitæ suæ, pauciores vero qui hac scientia carent, qui et stulti vocantur; paucissimi vero sunt respectu aliorum, qui ad intelligibilium rerum scientiam pertingunt profundam. Quum ergo beatitudo æterna sit penitus supernaturalis, B vitaque gratiæ excedat omnem hominum statum; ideo pauciores sunt qui salvantur. Et in hoc misericordia Dei commendatur atque relucet, quod saltem aliquos in illam salutem erigit ac perducit, a qua deficiunt plurimi secundum communem cursum et inclinationem naturæ. Hæc Thomas ibidem.

Richardus demum circa hæc recitat aliorum positiones, et partim Bonaventuræ, partim Magistri in littera; et de ista materia recitative loqui videtur magis quam C assertive. Apparet tamen quod viam Bonaventuræ in his magis insequitur. — Conformiter ad quæstionem hanc, an numerus prædestinatorum possit augeri, recitative respondet : Ad hanc (inquiens) quæstionem quidam respondent, quod numerus prædestinatorum non potest augeri nec minui, dicentes nullum prædestinatum posse non prædestinari, et nullum non prædestinatum posse prædestinari. Ad quod allegant quod in libro de Correctione et gratia loquitur Augustinus : Certus præ- D destinatorum est numerus, qui nec augeri potest nec minui. Pro quo videtur etiam ratio militare. Nam certi sumus quod non plures prædestinabuntur quam ab æterno prædestinati sunt : de qua re non essemus certi, si Deus posset plures prædestinare. Alii dicunt, quod numerus prædestinatorum potest augeri : quoniam sicut dicunt prædestinatum posse non prædestinari divisim accipiendo, non conjunctim; ita dicunt non prædestinatos posse prædestinari, quoniam multi possunt salvari qui nunquam salvabuntur, certumque est quod nullus salvabitur nisi prædestinatus. Hæc Richardus.

Præterea videtur breviter posse dici, quod quidquid sit de omnipotentia Dei, numerus prædestinatorum tam certus de facto est, quod augeri non possit nec minui : et hoc ex informatione Scripturæ et ex revelatione Dei in Scripturis cognoscimus. Absolute autem loquendo, seclusa determinatione Dei jam facta, non puto ambiguum quin omnipotens Deus possit adhuc innumerabilia millia hominum et angelorum procreare quæ nunquam est creaturus, quæ tam in toto quam in parte, loquendo divisim, possit salvare.

Circa hæc scribit Albertus : Numerus prædestinatorum apud Deum certus est utroque modo, puta, formaliter secundum quantitatem discretam, et materialiter quantum ad supposita : aliter imperfecta atque fallibilis esset Dei scientia. Et sicut dupliciter certus est quoad numerum, ita dupliciter certus est quantum ad numerantem : quia in prædestinatione duo sunt, scilicet, scientia tot prædestinatorum, et voluntas tot salvandi. Hæc vero voluntas Dei respicit aliquid in opere nostro : quia vult tot salvari quot bene usuri sunt gratia ab ipso donanda, nec plures; et si plures essent bene usuri gratia illa, tunc ab æterno voluisset plures et modo vellet plures salvari. Hæc Albertus.

In his verbis non recte sonare videtur quod ait, Si plures bene usuri essent gratia Dei, ab æterno voluisset et nunc vellet plures salvari. Hoc namque videtur sonare ac si æterna præfinitio ac certa illa æternalis prædeterminatio numeri prædestinatorum dependeret ex temporali usu bono creati liberi arbitrii, et quasi Deus sapientiæ infinitæ non determinasset hunc numerum in se ipso absolute. Denique directe simpliciterque loquendo, non ideo prædestinati sunt qui prædestinati sunt, quia bene usuri erant gratia Dei : imo econtra, quia prædestinati, ideo bene utun-

tur gratia Dei, saltem finaliter. Deus ergo in se ipso prædeterminavit quibus et quot daturus esset gratiam et usum ejus salubrem. Ipse quoque Albertus hic protestatur, quod prædestinatio est causa gratiæ in libero arbitrio.

Durandus etiam ait hic : Infallibilitas scientiæ qua Deus scit numerum prædestinatorum, non est necessitas simpliciter, sed ex conditione, ut patet ex dictis de præcognitione contingentium futurorum. Hinc non est concedendum simpliciter, Prædestinatus salvabitur necessario, sed sub conditione seu determinatione, in quantum prædestinatus, hoc est in sensu composito ; et est necessitas consequentiæ, non consequentis. — Si autem sic arguatur : Quidquid Deus unquam potuit, adhuc potest ; sed potuit non prædestinare ab æterno quos prædestinavit : ergo potest eos nunc non prædestinare. Dicendum, quod Deus nunquam potuit non prædestinare quem prædestinavit, aut prædestinare quem non prædestinavit, accipiendo in sensu composito, hoc est pro eodem tempore vel pro aliquo nunc : quorum unum includit in re contradictionem, aliud ponit in Deo mutationem. Accipiendo autem divisim et de potestate absoluta, Deus potest nunc prædestinare quem non prædestinavit : quia hoc posse, solum importat libertatem Dei respectu talis objecti. Per hæc vero non tollitur certitudo prædestinationis, quæ ponitur in sensu composito. Hæc Durandus.

Contra cujus verbum quod ait, Sumendo divisim, Deus potest nunc prædestinare quem non prædestinavit, potest sic objici : Prædestinatio est actus in Deo immanens, ut patuit supra. Sed impossibile est, esse in Deo actum immanentem de novo.

Præterea Scotus quærit hic, utrum prædestinatus possit damnari. Videtur quod non, quia omne præteritum est simpliciter necessarium. Unde sexto Ethicorum ait Philosophus : Hoc solo privatur Deus, ingenita facere quæ facta sunt, id est, quod non potest facere ut ea quæ facta sunt,

A non sint facta. Sed prædestinatio hujus prædestinati transiit in præteritum, quia prædestinavit istum ab æterno : ergo est simpliciter necessarium, nec potest Deus non prædestinasse. — Præterea, si potest prædestinatus damnari, hoc non est nisi per actum suæ propriæ ac liberæ voluntatis : ergo per actum voluntatis creatæ posset impediri actus voluntatis divinæ.

Ad quæstionem hanc respondetur, quod prædestinatio proprie sumpta dicit actum
B voluntatis divinæ, videlicet ordinationem electionis alicujus creaturæ intellectualis vel rationalis per voluntatem divinam ad gratiam et gloriam, quamvis accipi possit pro actione intellectus concomitante istam electionem. Et sicut in generali dictum est de libertate et contingentia voluntatis divinæ respectu quorumcumque objectorum secundariorum specialium, ita dicendum est respectu hujus objecti secundarii, velle huic gratiam et gloriam. — Ex hoc dico, quod propter illa quæ prædicta sunt
C in alia quæstione, quod Deus contingenter prædestinat illum quem prædestinat et potest non prædestinare, non quod simul possit ambo opposita, nec successive, sed ambo divisim in instanti æternitatis : sic in proposito dico, quod iste qui est prædestinatus, potest damnari. Non enim propter prædestinationem est voluntas ejus confirmata : ideo potest peccare et damnari. Quantum vero ad logicam, propositio proposita per compositionem et divisionem est distinguenda : atque in sensu
D composito falsum est prædestinatum posse damnari. In sensu quoque divisionis, sunt duæ categoricæ ; et in una enuntiatur de aliqua persona beatificabili esse prædestinatum, et in alia posse damnari. Et ambæ sunt veræ de eodem subjecto : non ideo quod simul possint esse opposita, nec ideo quia unum possit succedere alteri, quia in æternitate est utrumque, sed in quantum divina volitio consideratur ut naturaliter prior transitu suo super illud objectum quod est gratia seu

gloria isti : in quo priori naturaliter non repugnat sibi esse objecti oppositi.

Ad primum ergo dicendum, quod procedit ex falsa imaginatione : quam falsitatem intelligere, confert ad intelligendum veritatem quæstionis istius. Si enim per impossibile intelligamus Deum adhuc non determinasse suam voluntatem ad alteram partem, sed adhuc quasi deliberare an velit istum prædestinare, an non ; bene caperet intellectus noster, quod eum contingenter prædestinaret vel non prædestinaret, ut patet in actu nostræ voluntatis. Sed quia semper recurrimus ad actum voluntatis divinæ quasi præteritum, ideo quasi non concipimus libertatem in actu voluntatis divinæ, seu in voluntate illa ad actum, quasi jam sit positus a voluntate divina. Verum imaginatio ista est falsa, quoniam nunc æternitatis, in quo est actus iste, semper est præsens : ideo prædestinatio hujus non transiit in præteritum, quamvis fuerit coexsistens his quæ præterierunt.

Ad secundum, quod voluntas creata impedire non valet ordinationem voluntatis divinæ : quia impediret, si staret propositum voluntatis divinæ, et per voluntatem humanam eveniret oppositum. Hoc autem impossibile est : quoniam sicut voluntas creata potest mereri damnationem, sic etiam potest sequi concomitanter quod divina voluntas non prædestinaverit ipsam ad gloriam. — Hæc Scotus.

Insuper Antisiodorensis in Summa sua, libro primo, multa scribit de his : Prædestinatio, inquiens, significat divinam essentiam in triplici habitudine, videlicet : in habitudine antecessionis per præpositionem hanc *præ*; in habitudine quoque exemplaritatis propter scientiam ibi cointellectam, nam prædestinare, est alicui gratiam et gloriam providere ac præparare ; atque in habitudine duplicis causalitatis ad duos illos effectus qui sunt gratia et gloria. Prædestinatio etiam ad solum pertinet Deum, nec ponit aliquid actualiter in prædestinato : ideo prædesti-

A nato non acquiritur jus ad regnum cœlorum ex eo quod prædestinatus est.

Præterea, si quæratur quid sit melius, esse justum vel esse prædestinatum : dicendum, quod esse justum est melius; sed esse prædestinatum est eligibilius, quoniam majus bonum sequitur inde. Imo et prædestinatum esse est melius, non habito respectu ad hoc tempus determinatum : sic enim gratiam gloriamque includit. — Iterum quæri potest, si prædestinatio nil ponit in prædestinato, quomodo verum
B est dictum illud commune, Prædestinatio multis est causa standi ac citius resurgendi? Respondendum, quod hoc verum est de prædestinatione activa, quæ est Deus prædestinans. — Quæritur quoque, an aliquis possit facere quod sit prædestinatus. Videtur quod sic, quia si fecerit quod in se est, gratiam et gloriam consequetur. Augustinus etiam allegatur dixisse : Si non es prædestinatus, fac ut prædestineris. Dicendum, quod quum esse prædestinatum sit ab æterno et æternale, non
C potest non prædestinatus facere quod sit prædestinatus, nec propriis viribus potest mereri, imo nec gratiam consequi de condigno. Ad verba vero Augustini dicendum, quod sic accipi queant : Fac ut prædestineris, id est, effectum prædestinationis qui est gratia, consequaris. Non autem stat simul, quod aliquis finaliter faciat quod in se est et non sit prædestinatus. — Adhuc autem quæri potest, an quis facere valeat quod alter sit prædestinatus. Et respondendum quod non, quoniam tem-
D porale non est causa æterni. Et si objiciatur, quod prædestinatio juvatur precibus Sanctorum, intelligendum est de effectu prædestinationis qui est gratia, quam unus alteri potest mereri. — Hæc Antisiodorensis.

QUÆSTIO III

Tertio principaliter quæritur, **An Deo conveniat quosdam reprobare et obdurare, et quid sint actus isti.**

Videtur quod non conveniant Deo, quoniam non est personarum acceptor Deus : quum ergo nulla fuerint merita aut demerita hominum ante mundi constitutionem, videtur quod ab æterno non reprobavit unum præ alio. Et si dicatur, quod ideo unum præ alio reprobavit, quia unius vitia magis quam alterius præcognovit; contra hoc est quod temporale non est causa æterni : ergo peccata, quæ fiunt in tempore, non fuerunt causa reprobationis æternæ. — Præterea, obduratio est quid vitiosum : non est ergo a Domino Deo virtutum.

Is. LXIII, 17. In contrarium est illud Isaiæ : Domine, quare nos errare fecisti de viis tuis, indurasti cor nostrum ne timeremus te? Atque in Psalmo : Declinasti semitas nostras a via tua. *Ps.* XLIII, 19. Et item quod toties dixit ad Moysen : Ego indurabo cor Pharaonis. *Exod.* IV, VII, XIV. Et Deuteronomii secundo : Induravit Dominus Deus tuus cor Sehon regis Amorrhæorum, et obfirmaverat spiritum ejus, ut traderetur in manus tuas. *Deut.* II, 30.

Ad hæc Thomas respondet : Reprobatio addit ultra præscientiam rationem providentiæ. Quum enim providentia sit communiter omnium, specialiter tamen est rationalium creaturarum, quæ gratiæ et gloriæ sunt capaces. Et quoniam creatura hujusmodi a consecutione ultimi finis potest deficere ex culpa ejusdem, ideo a divina providentia ordinatum est ut talis defectus in bonum cedat justitiæ, dum culpæ adhibetur pœna, et inordinatio vitii recuperatur per ordinationem justi supplicii. Ideo sicut providentia Dei respectu boni gratiæ et gloriæ cum præscientia eventus, vocatur prædestinatio; sic providentia Dei respectu mali oppositi cum præscientia defectus, reprobatio nominatur. Et quoniam bonum subjacet providentiæ Dei tanquam causatum et ordinatum ab ea, ideo prædestinatio fertur causa gratiæ et gloriæ. Sed quoniam malum culpæ non subjacet providentiæ divinæ ut intentum et causatum, sed solum tanquam

A præscitum et ordinatum ; hinc reprobatio est solum præscientia culpæ, non causa : est tamen non solum præscientia culpæ, sed etiam causa pœnæ per quam culpa ordinatur. — Itaque reprobatio illa divina non addit aliquid ex parte reprobati supra præscientiam, quia nil causat in ipso per quod malus fiat ; sed addit aliquid secundum rationem ex parte Dei reprobantis, videlicet voluntatem ordinis pœnæ ad culpam.

Præterea obduratio interdum dicitur actus voluntatis obstinatæ in vitio, cui pertinaciter inhæret : sicque Deus non est causa obdurationis, sicut nec actus peccati quantum ad ejus deformitatem, sed homo. Interdum obduratio appellatur privatio gratiæ, quæ et excæcatio dicitur. Hominem autem carere gratia ex duobus contingit : tum quoniam ipse non vult recipere, tum quoniam Deus non infundit nec vult gratiam ipsam infundere. Quorum duorum iste est ordo, ut secundum non sit nisi ex suppositione primi : quia quum Deus nil velit nisi bonum, et istum carere gratia non sit bonum in se, sed solum in quantum indignus est eam habere ex negligentia sua et culpa ; sic absolute loquendo, prima causa hujus carentiæ seu defectus, est ex parte hominis, non ex parte Dei, nisi ex suppositione. Et ita vocatur causa excæcationis, obstinationis et indurationis, non malitiam immittendo, sed gratiam non præstando : quæ quum non præstetur de necessitate, sed libere in Deo est eam impertiri et non impertiri; ita ejus quod est non impertiri, ipse est aliquo modo causa ex sua justitia. Quidam vero dicunt, quod Deus est causa obdurationis, sicut natura est causa quietis. Quod manifeste est falsum, quoniam quies naturalis est finis motus naturalis, et per se intenta a natura : quod de obduratione respectu Providentiæ dici non valet. — Itaque obduratio ut est pœna, reducitur in causalitatem divinam, non ratione defectus. Quum vero asseritur, quod malum pœnæ est a Deo, intelligendum est de ma-

lo pœnali quod solum est pœna, non culpa. — Hæc Thomas in Scripto.

Concordat Petrus, dicendo : Obduratio in spiritibus dicitur translative ad similitudinem obdurationis in corporibus, in quibus ipsam duritiam sequitur triplex proprietas, videlicet, inhabilitas ad suscipiendum impressionem, stabilitas ad permanendum in se, et fortitudo ad resistendum. Juxta hunc triplicem modum cor dicitur obdurari tripliciter : primo, per inhabilitatem ad gratiæ susceptionem ; secundo, per firmam adhæsionem ad culpam ; tertio, per rebellionem, et abjectionem divinarum inspirationum ac jussionum. Primo modo est passio consequens culpam : et ita est pœna. Secundo modo est dispositio cujuslibet vitii pertinacis. Tertio modo est speciale genus peccati. Triplex quoque est pœna. Una inflicta, quæ tantum est pœna et gratiæ non resistit : ut fames et sitis. Secunda contracta, quæ est pœna et culpa, et ex originali peccato est consecuta : ut concupiscentia, quæ repugnat gratiæ, quia inclinat ad malum actuale. Tertia acta, quæ est ab actuali peccato, ut gratiæ expulsio, excæcatio, obduratio ; et hæc repugnat gratiæ, quoniam est effectus conjunctus culpæ. — Hinc innotescit qualiter obdurationis causa sit Deus, et quod sicut excæcatio se habet ad intellectum, sic obduratio ad affectum seu voluntatem. Hinc super illud
Rom. IX, 18. ad Romanos, Cujus vult miseretur, et quem vult indurat ; loquitur Glossa : Indurare, est nolle misereri ; et addit : Miseretur Deus per gratiam, quæ gratis datur ; indurat per judicium, quod meritis redditur. Hæc Petrus.

Denique ad quæstionem hanc, an obduratio aliquid superaddit præscientiæ, Petrus respondet : In reprobatione sunt tria : unum est prævisio iniquitatis ab æterno ; alterum obduratio, id est subtractio gratiæ in præsenti ; tertium est præparatio pœnæ æternæ in futuro : sicut econtra in prædestinatione sunt tria. Quoad primum, reprobatio nihil addit supra præscientiam ;
A quoad secundum, non addit effectum aliquem positivum, sed privativum ; quoad tertium, positivum addit effectum, sed aliter quam prædestinatio : quia prædestinatio præparat gloriam secundum beneplacitum Dei, reprobatio pœnam secundum exigentiam meritorum. Præterea advertendum, quod obduratio secundum quod est pœna, dicit quamdam privativam passionem, id est inhabilitatem ad gratiam, quæ provenit ex peccato, justo Dei judicio : habet ergo causam deficientem, puta libe-
B rum arbitrium ; causam promerentem, videlicet culpam ; causam ordinantem, utpote Deum. Hæc Petrus.

Hinc demum in prima parte Summæ, quæstione vicesima tertia, sanctus asserit art. 3.
Thomas : Prædestinatio est pars providentiæ. Ad providentiam vero pertinet permittere aliquem defectum in rebus contingentibus quæ providentiæ subduntur, quæ suæ libertati et variabilitati relinquuntur, nec coguntur ad unum. Quumque per divinam providentiam homines ordinentur
C in vitam æternam, pertinet etiam ad divinam providentiam ut quosdam permittat a fine isto deficere : et hos dicitur reprobare. Hinc sicut prædestinatio est pars providentiæ respectu illorum qui divinitus ordinati sunt ad vitam æternam, sic reprobatio est pars providentiæ respectu eorum qui ab hoc excidunt atque deficiunt fine. Unde reprobatio non nominat præscientiam tantum, sicut nec providentia. Quemadmodum enim prædestinatio includit voluntatem conferendi gratiam et
D gloriam, sic reprobatio includit voluntatem juste permittendi aliquem cadere in peccatum, ac inferendi damnationis tormentum pro culpa. Hæc Thomas in Summa.

Circa hæc movet Richardus tres quæstiones. Prima est, an reprobatio sit penitus idem quod præscientia ; secunda, an sit pœna vel culpa ; tertia, an sit a Deo sicut a causa efficiente. In quarum solutione omnino concordat dictis Thomæ et Petri jam introductis. — Verum inter cetera arguit sic : Homo non potest digne pœnitere

de peccato finaliter ad cujus pœnitentiam A non est prædestinatus, quoniam talis pœnitentia est per gratiam gratum facientem, quæ est prædestinationis effectus, secundum Augustinum libro de Prædestinatione Sanctorum. Ergo videtur quod Deus non prædestinando hominem, facit eum impossibilem ad finalem pœnitentiam : ergo non prædestinando ipsum, causa est effectiva finalis obdurationis illius. — Item, absentia gubernatoris est causa eversionis navis efficiens, sicut secundo dicitur Physicorum. Ergo quum Deus homines B gubernet per gratiam, videtur quod quamvis induret gratiam non præstando, nihilo minus sit causa efficiens obdurationis.

Dicendum ad primum, quod quamvis homo non possit digne pœnitere finaliter nisi ad hoc sit prædestinatus, tamen Deus non prædestinando non est causa efficiens obdurationis illius, quoniam Deus nullum prædestinare tenetur, quia ex mera sua liberalitate prædestinavit prædestinatos. Unde si nullum prædestinasset, non posset ei imponi quod contra justitiam quid egis- C set, aut justitiam debitam facere omisis- *Rom.* IX, 18. set. Hinc super illud ad Romanos, Quem vult indurat, asserit Glossa : Universum genus humanum in radice apostata tam justo Dei judicio est damnatum, ut etiam si nullus inde liberaretur, nullus recte vituperare posset justitiam Dei. — Ad secundum dico, quod verum est de illo gubernatore qui potest et tenetur prohibere pro posse navis eversionem ; Deus autem quamvis omnem possit obdurationem prohibere, non tamen tenetur ad hoc. — Hæc D Richardus.

Porro Albertus : Deus, inquit, nullo modo, nec per se nec per accidens, causa est obdurationis, ut mihi videtur. Si enim dicatur, quod est causa ejus gratiam non impertiendo ; hoc nihil est, quia Anselmus testatur : Causa quare iste non habet gratiam, non est quia Deus non vult eam dare, sed quoniam iste non vult eam recipere : ipse namque omnibus gratiam impertitur quantum in se est. Si autem dicatur, quod est causa obdurationis sicut nauta per suam absentiam est causa periclitationis navis ; hoc iterum nihil est : quia secundum Augustinum, Deus omnibus præsens est, quemadmodum lux solis etiam oculis cæcis. Si vero dicatur, quod est causa obdurationis sicut natura est causa quietis, scilicet non movendo ; hoc adhuc absurdius est : quia natura est causa quietis per se, et causa motus propter quietem, ut quinto Physicorum probatur. — Verumtamen Deus ordinat obdurationem in multa bona, ne omnino sit indecora : et quoad hoc, dicitur aliquos indurasse, ita quod non notetur causalitas aliqua ad indurationem, sed permissio ; causalitas vero referatur ad ordinationem indurationis in bona quæ ex induratione eliciuntur, etiam ipso indurato nolente. Hæc Albertus.

Quamvis autem responsio ista videatur a prædictis aliqualiter dissentire, attamen per distinctiones præhabitas faciliter concordatur cum illis.

At vero Udalricus de hoc plenius scribit in Summa sua, libro secundo : Obduratio, inquiens, in Scripturis interdum attribuitur Deo ratione reprobationis, quæ est in Deo reprobante iniquos et induratos, quos dicitur indurare gratiam non impertiendo. Sed ex hoc sequi videtur, quod quamvis Deus non sit causa hujus mali per se, sit tamen causa per accidens, removendo prohibens, id est subtrahendo gratiam jam habitam a quibusdam, quia secundum Philosophum octavo Physicorum, id quod removet obstaculum motus, movet per accidens ; et quod sit saltem occasio culpæ non largiendo gratiam justificationis, quia occasio est ex cujus absentia aliquid fit : et hoc in voluntariis reputatur pro causa, quia tam reus est qui omittit sicut qui committit, et qui occasionem dat damni, damnum intulisse videtur. Ad hoc respondemus, quod in obduratione sunt duo. Unum est actus voluntatis pertinaciter inhærentis malitiæ : et hujus Deus non est causa per se, neque per accidens, neque

occasio, sed voluntas deficiens. Aliud est subtractio gratiæ : quæ subtractio potest considerari ut pœna peccati, et ita Deus est causa ejus per se; potest quoque considerari ut causa sive occasio culpæ sequentis in eo cui subtracta est gratia, et ita non est a Deo, sed a voluntate perversa. — Obduratio etiam uno modo est peccatum in Spiritum Sanctum, dum sumitur pro proposito non pœnitendi finaliter, concepto ex mera malitia. Hæc Udalricus, qui multa scribit de his, quæ modo inducta sunt.

Denique scripta Bonaventuræ de his, concordant inductis ex Thoma, Petro atque Richardo. — Doctor vero irrefragabilis tam plene scribit de his, quod pene omnia nunc ex diversis doctoribus introducta ipse solus deprompsit.

Antisiodorensis vero ait in Summa sua, libro primo, quod Deus est causa non appositionis gratiæ, sicut natura est causa quietis. Et hoc est quod Thomas et Albertus reprobant, sicut jam patuit. Tamen, sicut ex verbis Alexandri elicitur, dictum hoc potest salvari : est enim simile quantum ad aliquid, non quantum ad omnia. Nam quoad hoc est simile, quod sicut natura est causa motus procedendo in actum, et causa quietis cessando ab hujusmodi actu et motu; sic Deus est causa gratiæ, eam actualiter infundendo et conservando, et causa permissiva subtractionis gratiæ et obdurationis, cessando ab infusione seu conservatione, et hoc juste, propter demerita creaturæ. Et quod ista sit mens domini Antisiodorensis, constat ex verbis ipsius. Nam ait : Deus est causa non appositionis gratiæ quodammodo per modum quiescendi, non per modum agendi, sicut natura est principium quietis cessando a motu. Hæc Antisiodorensis.

Postremo aliqui quærunt hic, An prædestinatio sit idem quod liber vitæ. Videtur quod sic : nam vita animæ est per gratiam in præsenti, et per gloriam in futuro. Quum ergo prædestinatio sit præpa-
A ratio gratiæ ac gloriæ, videtur non aliud esse quam liber vitæ.

Ad hoc Thomas respondet : Liber vitæ in Deo metaphorice dicitur. Quemadmodum enim in libro aliquid scribitur ex quo veritas rei intelligitur in eodem, ita in intellectu describuntur similitudines rerum, per quas ipsæ res cognoscuntur. Quum itaque dicitur liber vitæ in Deo, vita potest sumi vel ex parte Dei intelligentis, sicque præscientia creaturarum dicitur liber vitæ, quia quod factum est, in *Joann.* I, 3, 4.
B ipso vita erat; vel ex parte rei scitæ, et sic dicitur liber vitæ præscientia vitæ quæ est in conformitate ad Deum. Quæ vita est duplex, videlicet, vita gratiæ, et vita gloriæ, quæ ad perfectam Dei conformitatem accedit : ideo is cujus vita talis repræsentatur in libro divinæ præscientiæ, dicitur simpliciter scribi in libro vitæ; sed secundum quid, videlicet secundum præsentem justitiam, dicitur ibi scribi, cujus vita gratiæ tantum cognoscitur ibi. — Sicque liber vitæ est medium inter præscientiam
C communiter sumptam et prædestinationem : quoniam præscientia est communiter omnium, liber vitæ est tantum cognitio gratiæ vel gloriæ, sed prædestinatio est non tantum gratiæ, sed gratiæ simul et gloriæ : unde nullus dicitur esse prædestinatus quantum ad præsentem justitiam, sicut dicitur scriptus quis in libro vitæ secundum præsentem justitiam. (Et qui sic scriptus est, scilicet secundum quid, deletur dum peccat mortaliter.) Hæc Thomas in Scripto. — Qui de hac re plenius
D scribit in prima parte Summæ, quæstione vicesima quarta.

Ægidius quoque fatetur : Liber vitæ tripliciter sumitur. Primo, pro cognitione quam habet Deus de rebus, in quantum in divina cognitione tanquam in libro cuncta relucent ac præsentantur. Secundo, liber vitæ vocatur quidquid modum bene vivendi annuntiat, ut præsertim Scriptura canonica. Tertio, conscientia, in qua scriptum est qualiter homo vixit : unde et libri conscientiarum aperiendi dicuntur in *Dan.* VII, 10.

die judicii. Hæc itaque quæstio non intelligitur de libro vitæ sumpto secundo aut tertio modo, sed primo. — Itaque advertendum, quod cognitio dupliciter dicitur liber vitæ. Primo, quoniam ipsa actio intellectus est vita et vivere quoddam : sicque divina cognitio dicitur liber vitæ, id est liber qui est vita respectu omnium, *Joann.* I, 3, 4. quoniam omnia quæ sunt facta, erant et sunt vita in ipso. Secundo, divina cognitio dicitur liber vitæ in quantum cognoscit eos quos prædestinavit ad vitam : sicque in libro vitæ non sunt omnes scripti, sed solum prædestinati. Quemadmodum enim rex aut dux exercitus milites fortiores eligit, atque ut eos magis memoriter teneat, conscribi eos facit in libro, scriptosque mittit ad bellum ; sic Deus ante mundi constitutionem elegit quibus misereri volebat, et quoniam eos firmiter tenet et habet in sua cognitione, dicitur eos scripsisse in libro vitæ.

Itaque liber vitæ differt a prædestinatione in quatuor. Primo, quoniam liber vitæ spectat ad intellectum, quum sit cognitio ; prædestinatio autem, quum sit propositum miserendi, voluntatem includit. Secundo, quia secundum ordinem intelligendi, liber vitæ præcedit prædestinationem : quia secundum intellectum Deus eligit prius, et electorum firmam cognitionem habet, ac postmodum sic electos ac firmiter cognitos salvare proponit sive prædestinat. Tertio differunt penes causalitatem : nam liber vitæ non est causa immediata quare aliqui beatitudinem consequantur, sed vel est causa sine qua non, vel causa mediante voluntate ; prædestinatio autem, potissime prout dicit propositum miserendi, est simpliciter causa quod aliqui diriguntur in vitam et salvantur. Quarto differunt, quoniam plures scripti sunt in libro vitæ quam sint prædestinati : quia non solum adepturi gloriam, sed etiam gratiam adepturi, quamvis eam finaliter amissuri. — Hæc Ægidius.

De libro demum vitæ scribit plenissime Alexander, et multas circa hoc movet quæstiones, quæ opportuniori reservandæ sunt loco.

DISTINCTIO XLI

A. *Utrum aliquod sit meritum obdurationis et misericordiæ.*

SI autem quærimus meritum obdurationis et misericordiæ : obdurationis meritum invenimus; misericordiæ autem meritum non invenimus, quia nullum est misericordiæ meritum, ne gratia evacuetur, si non gratis donatur, sed meritis redditur. Miseretur itaque secundum gratiam, quæ gratis datur; obdurat autem secundum judicium, quod meritis redditur. Unde datur intelligi, ut sicut reprobatio Dei est nolle misereri, ita obduratio Dei sit non misereri, ut non ab illo irrogetur aliquid quo sit homo deterior, sed tantum quo sit melior non erogetur. — Ex his aperte ostenditur, quid misericordiam, quid obdurationem intellexerit Apostolus; et quia misericordia nullum advocat meritum, obduratio vero non est sine merito. Et misericordiæ verbo hic accipitur prædestinatio, et præcipue prædestinationis effectus; obdurationis vero, non ipsa Dei æterna reprobatio, quia ejus nullum est meritum, sed gratiæ privatio sive subtractio, quæ quodammodo est reprobationis

Aug. ad Simplician. lib. I, quæst. 2, n. 15.

Rom. IX, 18.

effectus. Accipitur tamen aliquando reprobatio pro obduratione, sicut et prædestinatio pro suo effectu, qui est gratia apposita : gratia enim quæ apponitur, effectus est prædestinationis. Quum ergo gratiæ, quæ apponitur homini ad justificationem, nulla sint merita, multo minus et ipsius prædestinationis, qua ab æterno elegit Deus quos voluit, aliqua possunt exsistere merita : ita nec reprobationis, qua ab
Malach. I, 2, 3. æterno quosdam præscivit futuros malos et damnandos ; sicut elegit Jacob, et reprobavit Esau : quod non fuit pro meritis eorum quæ tunc haberent, quia nulla habebant, quoniam nec ipsi exsistebant ; nec propter futura merita quæ prævideret, vel illum elegit, vel illum reprobavit.

B. *Opinio quorumdam, in qua fuit aliquando Augustinus, sed postea retractavit.*

Opinati sunt tamen quidam, Deum ideo elegisse Jacob, quia talem futurum
Aug. Retract. lib. I, c. 23, n. 2. præscivit qui in eum crederet et ei serviret. Quod aliquando Augustinus se sensisse dicit in libro Retractationum : ubi aperte ostendit, quod si propter futura merita electus esset, jam non ex gratia esset electio : non ergo ideo electus est a Deo, quia talis futurus erat, sed ex tali electione talis est factus ; ita dicens : Disputans ego quid elegerit Deus in nondum nato, cui dixit servitutum esse majorem, et quid in eodem majore similiter nondum nato reprobaverit ; ad hoc perduxi ratiocinationem ut dicerem : Non ergo elegit Deus opera cujusquam in præscientia, quæ ipse daturus est ; sed fidem elegit in præscientia, et quem sibi crediturum esse præscivit, ipsum elegit, cui Spiritum Sanctum daret, ut bona operando etiam æternam vitam consequeretur. — Ecce hic aperte dicit, non propter opera eum elegisse,
* præscivit sed propter fidem qua eum prævidit* crediturum.

Sed quia et in fide meritum est, sicuti et in operibus, hoc retractavit, dicens :
Ibidem. Nondum diligentius quæsiveram nec adhuc inveneram qualis sit electio gratiæ, de
Rom. XI, 5. qua dicit Apostolus : Reliquiæ per electionem gratiæ salvæ fient. Quæ utique non est gratia, si ex meritis procedit, ut jam quod datur non secundum gratiam, sed secundum debitum, reddatur potius meritis, quam donetur. Perinde quod continuo
I *Cor.* XII, 6. dixi : Dicit enim idem Apostolus, Idem Deus qui operatur omnia in omnibus ; nusquam autem dictum est, Deus credit omnia in omnibus ; ac deinde subjunxi : Quod ergo credimus, nostrum est ; quod vero bonum operamur, illius est qui credentibus dat Spiritum Sanctum. Hoc profecto non dicerem, si jam scirem etiam ipsam fidem inter Dei munera reperiri quæ dantur in eodem Spiritu. Utrumque ergo nostrum est propter arbitrium voluntatis, et utrumque datum est per Spiritum fidei
Aug. op. cit. lib. I, c. 23, n. 3. et caritatis. Et quod paulo post dixi, Nostrum enim est credere et velle, illius autem dare credentibus et volentibus facultatem bene operandi per Spiritum Sanctum, per
Rom. V, 5. quem caritas Dei diffunditur in cordibus nostris : verum est quidem ; sed eadem regula, et utrumque ipsius est, quia ipse præparat voluntatem, et utrumque nostrum, quia non fit nisi volentibus nobis. — Ergo et meritum fidei de miseri-

cordia Dei venit. Non ergo propter fidem vel aliqua merita elegit Deus aliquos ab æterno, vel apposuit gratiam justificationis in tempore ; sed gratuita bonitate sua elegit ut boni essent. Unde Augustinus in libro de Prædestinatione Sanctorum : Non quia futuros nos tales esse præscivit, ideo elegit, sed ut essemus tales per ipsam electionem gratiæ suæ, qua gratificavit nos in dilecto Filio suo.

Aug. de Prædestin. Sanct. c. 19, n. 38. *Ephes.* I, 6.

C. *His videtur contrarium quod alibi ait Augustinus.*

His tamen adversari videtur quod dicit Augustinus super Malachiam prophetam, ubi scriptum est : Jacob dilexi, Esau autem odio habui. Cui vult, inquit, miseretur Deus, et quem vult indurat. Sed hæc voluntas Dei injusta esse non potest. Venit enim de occultissimis meritis : quia et ipsi peccatores quum propter generale peccatum unam massam fecerunt, non tamen nulla inter eos est diversitas. Præcedit ergo aliquid in peccatoribus, quo quamvis nondum sint justificati, digni efficiantur justificatione ; et item præcedit in aliis peccatoribus, quo digni sunt obtusione.

Aug. lib. LXXXIII Quæst. q. 68, n. 4. *Malach.* I, 2, 3. *Rom.* IX, 18.

Ecce hic videtur Augustinus dicere, quod et ipsa Dei voluntas qua alios eligit, alios reprobat, ex meritis proveniat, sed occultissimis : id est, quod pro meritis alios voluerit eligere, alios reprobare ; et quod pro meritis aliis apponitur gratia justificationis, aliis non, unde obtunduntur. Sed quid intelligere voluerit, ignoratur : nisi forte hoc dicatur intellexisse, quod supra diximus eum retractasse. Nam ibidem etiam quædam alia continue subdit, quæ in libro Retractationum aperte retractat : quod utrumque legenti patebit. Unde verisimile est, in præmissis hoc etiam retractasse. Quidam tamen ex eo sensu accipiunt fore dictum, non quia aliquis prædestinetur pro meritis, vel justificationis gratiam mereatur ; sed quia aliqui non adeo mali sunt ut mereantur sibi gratiam non impertiri. Nullus enim Dei gratiam mereri potest per quam justificatur ; potest tamen mereri ut non apponatur ut penitus abjiciatur. Et quidem aliqui in tantum profundum iniquitatis devenerunt, ut hoc mereantur, ut hoc digni sint ; alii vero ita vivunt, ut si non mereantur gratiam justificationis, non tamen merentur omnino repelli et gratiam sibi subtrahi : ideoque dixit, in quibusdam peccatoribus præcedere quo digni sint justificatione, et in aliis quo digni sint obtusione. Sed hoc frivolum est.

Aug. Retract. lib. I, c. 26.

D. *Opinio quorumdam falsa, de occultis Dei disserentium carnaliter.*

Multi vero de isto profundo quærentes reddere rationem, atque secundum conjecturas cordis sui inscrutabilem altitudinem judiciorum Dei cogitare conantes, in fabulas vanitatis abierunt, dicentes quod animæ sursum in cœlo peccant, et secundum peccata sua ad corpora pro meritis diriguntur, et dignis sibi quasi carceribus includuntur. Ierunt hi tales post cogitationes suas, et volentes disputare de Dei profundo, versi * sunt in profundum, dicentes animas in cœlo ante conversatas, et ibi aliquid boni vel mali egisse, et pro meritis ad corpora terrena detrusas esse.

Id. Sermo 165, n. 6.

* mersi

Hoc autem respuit catholica fides propter evidentem Apostoli sententiam qua ait : Quum nondum nati essent, aut aliquid boni vel mali egissent, etc. Melior est ergo fidelis ignorantia quam temeraria scientia. Elegit ergo eos quos voluit gratuita misericordia, non quia fideles futuri erant, sed ut fideles essent; eisque gratiam dedit, non quia fideles erant, sed ut fierent. Ait enim Apostolus : Misericordiam consecutus sum, ut fidelis essem. Non ait, Quia fidelis eram. Datur quidem et fideli, sed data est etiam prius ut esset fidelis. Ita etiam reprobavit quos voluit, non propter futura merita quæ prævideret, veritate tamen rectissima, et a nostris sensibus remota.

Rom. IX, 11, 12. — I *Cor.* VII, 25.

E. *Quæstio.*

Sed quæritur, utrum sicut dicitur elegisse quosdam ut boni fierent et fideles, ita etiam concedi debeat reprobasse quosdam ut mali essent et infideles, et obdurare ut peccent. Quod nullatenus concedi oportet. Non enim reprobatio ita est causa mali sicut prædestinatio est causa boni, neque obduratio ita facit hominem malum quemadmodum misericordia facit bonum.

F. *An ea quæ semel scit Deus vel præscit, semper sciat et præsciat, et semper scierit vel præscierit.*

Præterea considerari oportet, utrum ea omnia quæ semel scit vel præscit Deus, semper sciat et scierit, ac præsciat et præscierit; an olim scierit vel præscierit quod modo non scit vel præscit.

De præscientia primo respondemus, dicentes multa eum præscisse quæ modo non præscit. Quum enim ejus præscientia non sit nisi de futuris, ex quo illa quæ futura erant, præsentia fiunt vel prætereunt, sub Dei præscientia esse desinunt, sub scientia vero semper sunt. Præscivit ergo Deus omnia ab æterno quæ futura erant, neque præscire desinit, nisi quum futura esse desinunt. Neque quum præscire desinit aliqua quæ ante præsciebat, minus ea noscit quam ante cognoscebat. Non enim dicitur ex defectu scientiæ Dei, quod aliqua præscierit aliquando quæ modo non præsciat, sed ex ratione verbi quod est præscientia. Præscire enim est ante scire aliquid quam fiat : ideoque non potest dici Deus præscire, nisi ea quæ futura sunt.

G. *Hic de scientia, dicens Deum semper scire quæ semel scit.*

De scientia autem aliter dicimus. Scit enim Deus semper omnia quæ aliquando scit : omnem enim scientiam quam aliquando habet, semper habuit et habet et habebit. Ad hoc autem opponitur ita : Olim scivit hunc hominem nasciturum, qui natus est; modo non scit eum nasciturum : scivit ergo aliquid quod modo non scit. Item, scivit mundum esse creandum; modo non scit eum esse creandum : aliquid ergo scivit quod modo non scit. Et alia hujusmodi infinita dici possunt.

Sed ad hoc dicimus, quod idem de nativitate hujus hominis et mundi creatione nunc etiam scit, quod sciebat antequam fierent, licet tunc et nunc hanc scientiam ejus diversis exprimi verbis oportet. Nam quod tunc futurum erat, nunc præteritum est; ideoque verba commutanda sunt ad ipsum designandum : sicut diversis temporibus loquentes, eamdem diem modo per hoc adverbium *cras* designamus, dum adhuc futura est ; modo per *hodie,* dum præsens est ; modo per *heri,* dum præterita est. Itaque antequam crearetur mundus, sciebat Deus hunc creandum ; postquam creatus est, scit eum creatum. Nec est hoc scire diversa sed omnino idem de creatione mundi : sicut antiqui patres crediderunt Christum nasciturum et moriturum, nos autem credimus eum jam natum et mortuum ; nec tamen diversa credimus nos et illi, sed eadem. Tempora enim, ut ait Augustinus, variata sunt, et ideo verba sunt mutata, non fides. Indubitanter ergo teneamus, Deum semper omnia scire quæ aliquando scit.

Aug. in Joann. tract. 45, n. 9.

SUMMA

DISTINCTIONIS QUADRAGESIMÆ PRIMÆ

HIC Magister primo principaliterque quærit, an merita rationalium creaturarum sint causa meritoria prædestinationis cunctarum, an etiam demerita reproborum sint causa reprobationis eorum : et circa hoc disputative procedit, atque determinat veritatem. Consequenter circa hoc reprobat quorumdam errorem, dicentium animas in alia vita promeruisse quod in hac vita gratiam consequantur aut relinquantur. Deinde ostendit, quod divina reprobatio non ita est causa iniquitatis reproborum sicut prædestinatio causa est gratiæ ac virtutis electorum : et circa hoc tangit quod Deo conveniat quosdam eligere, alios reprobare. Postremo quæstionem intricatam movet in littera, an scilicet Deus semper sciat et sciet ea quæ semel scit et scivit.

QUÆSTIO PRIMA

Circa hæc quæritur primo, **An merita et demerita rationalium creaturarum sint prædestinationis** A **et reprobationis earum causa seu ratio.**

Videtur quod sic. Primo, quia Deus nihil irrationabiliter agit : ergo est aliqua ratio cur potius eligit unum quam alium, et cur potius prædestinavit istum quam illum ; et non videtur alia posse ratio esse, quam præscientia alicujus boni in uno magis quam in alio. — Secundo, sicut ratio comparatur regi, ita voluntas tyranno : si ergo sola voluntas Dei sit ratio hujus, videtur esse tyrannicum. — Tertio, B reprobatio secundum Augustinum, est nolle misereri quibusdam. Hujus autem nolle præscientia demeritorum videtur ratio esse : alioqui esset crudele. — Quarto, unum præ alio eligere et prædestinare, videtur esse ex cognitione aptitudinis, idoneitatis seu dignitatis unius præ alio : talis autem idoneitas non videtur esse nisi meritum creaturæ. — Quinto, non est apud Deum personarum acceptio : ergo sola merita causa sunt discretionis, acceptationis et prædestinationis unius præ alio. — Sexto, C Deus quantum in se est, uno atque eodem modo se habet ad omnes : non ergo decrevit unum salvare magis quam alium nisi propter bonitatem unius præ alio. — Septimo, sicut justitiæ distributivæ est unicuique dare secundum suam dignitatem seu meritum, et æqualibus æqualia ; sic

injustitiæ est et æquitati repugnat, his qui aequaliter dispositi, apti, capaces sunt, non æqualiter nec æqualia, sed inæqualia et inæqualiter dare. Sed ante mundi constitutionem et ante meritorum demeritorumque considerationem, creaturæ rationales æqualiter se habebant ad gratiæ susceptibilitatem. Ergo injustum fuisset proponere uni misereri magis quam alteri, et unum prædestinare ad gloriam magnam magis quam alium, similiter unum reprobare magis quam alterum, absque consideratione meritorum aut demeritorum unius præ alio.

In contrarium sunt quæ ex Scripturis auctoritatibusque Sanctorum in littera allegantur: nempe gratia non esset gratia, si datur propter merita.

Ad hoc respondet Bonaventura: In prædestinatione tria intelliguntur. Primum est æternum propositum dandi, salvandi seu miserendi. Secundum est temporalis gratificatio. Tertium, perpetua glorificatio. Similiter in reprobatione sunt tria, videlicet, æternum propositum non salvandi seu odium æternale, temporalis obduratio, sempiterna damnatio. Quantum ad primum et ultimum, similiter est judicandum: nam duo ultima illa, videlicet pœna et gloria, simpliciter cadunt sub merito; primum vero, puta æternum propositum, eo ipso quod æternum, meritum habere non potest pro causa seu ratione. Quantum autem ad medium, quod est gratificatio et obduratio, differenter est judicandum. Nam obduratio simpliciter cadit sub demerito; gratificatio vero nec simpliciter cadit sub merito, nec simpliciter extra meritum est. Est enim meritum congrui, meritum digni, meritumque condigni. Meritum congrui est, quando peccator facit quod in se est et pro se; meritum digni est, quando justus facit pro alio; meritum condigni, dum justus operatur pro se, quia ad hoc ordinatur gratia ex condigno. Porro gratia alteri promerenda non ordinatur penitus ex condigno, quia peccator omni

A bono indignus est; nec solum ex congruo, quoniam justus dignus est exaudiri. Gratificatio ergo sub merito congrui cadere potest quantum ad gratificandum; sub merito digni, quantum ad alium virum sanctum; sub merito condigni, quantum ad neutrum: et hoc proprie loquendo est meritum. — Itaque prædestinatio et reprobatio, quantum ad principale significatum, quod est æternum propositum, non cadunt sub merito; sed quantum ad connotatum, reprobatio cadit sub merito sim-

B pliciter, prædestinatio secundum quid. Hæc Bonaventura.

Qui insuper circa hæc quærit: Utrum prædestinatio et reprobatio habeant in Deo rationem motivam ex parte ipsius Dei.

Videtur quod sic, quoniam in Genesi Dominus ait: Num celare potero Abraham *Gen.* XVIII,
quæ gesturus sum, quum præcepturus sit 17, 19.
domui suæ ut custodiat pactum meum? Dominus ergo revelavit Abrahæ sua secreta propter opera bona Abrahæ tunc futura. — Item Ambrosius super Epistolam ad

C Romanos, loquens in Dei persona: Dabo, *Rom.* IX, 15.
inquit, gratiam ei quem scio toto corde reversurum ad me post errorem.

In contrarium est quod Dominus ait in Exodo: Miserebor cui voluero, et clemens *Exod.*
ero in quem mihi placuerit. — Insuper, XXXIII, 19.
Christus ait: Confiteor tibi, Pater, quoniam *Matth.* XI,
abscondisti hæc a sapientibus et pruden- 25, 26.
tibus, et revelasti ea parvulis: ita Pater, quia sic placuit ante te. Sicque Filius Dei pro optima ratione discernendi inter electos et reprobos assignat beneplacitum

D Patris. — Rursus, Apostolus ad Romanos super hac quæstione respondet: O homo, *Rom.* IX,
tu quis es qui respondeas Deo? numquid 20, 21.
non habet potestatem figulus de eadem massa facere aliud quidem vas in honorem, aliud in contumeliam? — Augustinus quoque libro de Prædestinatione Sanctorum: Non quia tales nos futuros præscivit, ideo nos elegit, sed ut tales essemus. — Amplius, voluntas Dei est prima causa et causa causarum: ergo in ea est status, nec est quærere aliam causam. Nempe

dum causam quærimus aut rationem, quærimus illam ut distantem seu differentem: quoniam si omnino idem essent causa et id cujus est ratio, viso uno videretur et aliud, nec quæreretur. Sed non est status nisi in summe simplici, in quo nulla est distantia. — Amplius, si Deus prædestinat istum propter prævisionem, aut ergo propter prævisionem suorum malorum, aut indifferentium, aut bonorum. Et constat quod non propter prævisionem indifferentium aut malorum. Sed bona nulla futura sunt in isto nisi quæ Deus sua voluntate in illo facturus est : ergo prævisio est propter voluntatem, non econverso. — Item, si quis quæreret, quum Deus potuerit producere unum alium mundum, quare magis produxit istum quam illum ; nulla esset quæstio : quia hoc solum fuit quoniam voluit. Pari ratione videtur nulla ratio esse quare unum prædestinat, alium reprobat, nisi quia sic vult.

Dicendum, quod dum quæritur, utrum æternum Dei propositum, sive electio seu reprobatio, rationem in Deo habeat, hoc non intelligitur quantum ad voluntatem divinam, vel ejus actum, qui Deus est, sed quantum ad ordinationem voliti ad ejus voluntatem. Et si quæreretur ratio causalis aut meritoria, responderetur quod non habeat rationem. — Si autem quæratur ratio congruitatis aut condecentiæ, respondent quidam, quod ipsa Dei voluntas est sibi ipsi causa seu ratio, nec est alia ratio quare istum elegit, nisi quia sibi placet : et hoc est sufficiens ratio per omnia, quia ipsa est causa causarum et ratio rationum ; et eo ipso quod ei placet, rectum est propter summam rectitudinem ejus, quia non est tantum recta, sed et etiam omnis justitiæ regula. Sed cavendum est ne dum voluntatem Dei commendare volumus, ei potius derogemus. Si enim non esset alia ratio quare Deus istum elegit, non illum, nisi quia ei sic placet, jam non essent occulta judicia, sed manifesta, quum quilibet hanc capiat rationem ; nec dicerentur mirabilia, sed voluntaria magis. Idcirco dicendum, quod propositum illud æternum, sicut loquitur Augustinus et habetur in littera, et voluntas illa rationabilissima est rationemque habet, et sicut ab æterno fuit, ab æterno habuit rationem, non aliam propter essentiam, sed propter connotatum. Quid autem sit illud in electione reprobationeque hominum, nec omnino est notum, nec omnino ignotum.

Hinc advertendum, quod quædam sunt opera quæ a divina exeunt voluntate cum alio ad hoc ordinato ordine necessitatis, sive necessitatem sumamus in causando, sive in merendo vel disponendo : ut pluere et remunerare, sive damnare et salvare. Et respectu talium divina voluntas habet rationem in generali et speciali. Unde si quæratur, quare Deus vult pluere ; respondetur, propter nostram utilitatem. Similiter si quæratur, quare vult quosdam remunerare, respondetur quod propter gloriam suam. Similiter habet rationem in speciali : ut si quæratur, quare vult Deus pluere in hieme, non in æstate ; respondetur, quia vapores aquosi magis abundant in hieme. Similiter si quæratur, quare magis vult salvare Petrum quam Judam ; respondetur, quoniam Petrus habuit opera bona, Judas iniqua. — Quædam autem sunt opera quæ sunt a voluntate divina cum alio ad hoc ordinato ordine congruitatis : sicut est nostra gratificatio seu justificatio, quæ est a divina voluntate cum cooperatione et præparatione liberi arbitrii. Et hoc est quod loquitur Augustinus : Qui creavit te sine te, non justificabit te sine te. Quod dictum est secundum congruentiam : Dei enim adjutores sumus, secundum Apostolum. (I Cor. III, 9.) Veruntamen Deus sine præparatione et justificati cooperatione justificat quosdam : ut patet de sanctificatis in utero, et ut quidam dicunt de Paulo. Et respectu talium operum habet voluntas rationem in generali et speciali; sed in generali certam, in speciali occultam. Si enim quæratur, quare Deus vult justificare ; respondetur, ad misericordiæ suæ ostensionem.

Et si quæratur, quare non vult omnes homines justificare voluntate beneplaciti; dicendum, quod hoc est propter justitiæ suæ ostensionem. Unde Augustinus libro de Civitate Dei : Si remanerent omnes in pœna, non appareret gratia misericorditer redimentis; et si omnes de tenebris transferrentur ad lucem, in nullo appareret districtio ultionis : in qua pœna sunt plures quam in gratia seu gloria quantum ad homines, ut appareat quid omnibus debebatur. Si vero quæratur in speciali, quare magis vult unum justificare quam alium, duobus similibus demonstratis; quia multæ possunt esse congruentiæ rationes, ideo non est certitudo ex parte rei. Quumque cognitio nostra dependeat ex parte rei, nullus potest certam inde invenire rationem, nisi habeat per revelationem illius cui certum est omne ambiguum : et quia non fuit nobis expediens ista cognitio, sed utilior fuit nescientia; ideo ob nostram humiliationem Deus noluit nobis plus revelare. Apostolus quoque non fuit ausus inquirere, sed ostendit defectum in-
Rom. XI, 33. telligentiæ nostræ quum exclamavit : O altitudo divitiarum sapientiæ et scientiæ Dei! quam incomprehensibilia sunt judicia ejus, et investigabiles viæ ejus!

Itaque, quamvis Scriptura rationem prædestinationis et obdurationis assignet beneplacitum Dei, non tamen sequitur quod non sit alia ratio : quia non omnia scripta sunt, sed utilia nobis scripta sunt. Fuit quoque utile nobis illam rationem assignari, ut discamus Deum timere, et nihil meritorum nobis tribuere. Habet autem divina voluntas in his rationem ex qua dicitur congruenter operari; tamen non habet rationem causalem, quum ipsa sit causa causarum, et præsertim respectu voliti, quod est ex mera Dei liberalitate, utpote est gratia justificans impium. Divina ergo voluntas rationabiliter facit et habet rationem congruitatis respectu voliti. Unde in libro Retractationum loquitur Augustinus : Deus proponit, eligit et reprobat veritate certissima, et a nostris sensibus

A remotissima. Ideo nullus debet eam in hac vita inquirere, quia ad eam non possumus pervenire. Idcirco in recognitione humili insufficientiæ intelligentiæ nostræ, claudendus est sermo noster de prædestinatione, ut omne os obstruatur, et subditus fiat *Rom.* III, 19.
omnis mundus Deo, cujus judicia sunt inscrutabilia, non scrutanda, sed formidoloso silentio veneranda. — Hæc Bonaventura.

Porro Alexander his consonat quoad primum, videlicet, an merita prædestina-
B torum aut demerita præscitorum sint causa seu ratio prædestinationis aut reprobationis.

Quærit etiam, an aliena merita sint causa prædestinationis. Videtur quod sic, quoniam meritis Christi et beatissimæ Virginis ac Sanctorum, multis confertur gratia perseverans : imo de plenitudine Christi *Joann.* I, 16.
omnes accepimus, ejusque meritis gratiam consequimur et salutem. — Dicendum, quod in prædestinatione sunt duo, videlicet : præscientia, præparatio seu præor-
C dinatio Dei; aliud est collatio gratiæ et gloriæ. Itaque ad primum horum non est referendum quod prædestinatio adjuvetur meritis precibusve Sanctorum, sed ad secundum. Hæc Alexander.

Insuper quærit, utrum prædestinatio et reprobatio habeant causam seu rationem ex parte Dei, videlicet præscientiam, hoc est, utrum præscientia qua Deus scit istum bene usurum gratia, sit causa prædestinationis suæ; et præscientia qua scit illum male usurum, causa sit suæ repro-
D bationis. Videtur quod sic, quoniam Augustinus fatetur : Voluntas Dei ex ratione est. Damascenus quoque, Voluntas, inquit, rationalis est appetitus : ergo potissime Dei voluntas. Quod enim nobilius est, id semper adscribendum est Deo : sed voluntas agens ex ratione nobilior illa est quæ ex ratione non operatur. Voluntas autem Dei nobilissima est, ergo et rationabilissima.

Quæritur ergo, quæ sit ratio voluntatis divinæ. Videtur quod præscientia. Volun-

tatis namque quæ est ex ratione, scientia præcedens est ratio : quum ergo in prædestinatione intelligatur voluntas præparativa gratiæ, videtur quod ratio ejus sit præscientia. Ad hoc valet illud Apostoli ad Romanos : Quos præscivit, hos et prædestinavit. Denique scientia semper est ratio voluntatis seu volitionis operantis ex ratione. — In contrarium est quod asserit Augustinus : Non quia nos tales futuros esse præscivit, ideo nos elegit. — Præterea, si dicatur quod meritum in præscientia sit causa prædestinationis et reprobationis : aut ergo merita in præscientia sunt idem quod Deus, aut non. Si idem, ergo idem est causa sui ipsius, quia prædestinatio illa activa est ipse Deus. Si autem merita in præscientia vel in causa non sunt idem quod Deus, quum merita in suo esse sint temporalia, ergo temporale est causa æterni.

Rom. VIII, 29.

Dicendum, quod secundum rem idem est in Deo præscientia et prædestinatio quantum ad principale significatum, tamen secundum rationem intelligentiæ differunt : ideo unum potest dici ratio alterius, non causa. Et hoc voluit dicere Augustinus, quum dixit : Voluntas Dei ex ratione est. — Quod ergo objicitur, non ideo elegit nos, etc. : si *ideo* dicit causam, verum est ; si rationem, falsum est, quoniam præscientia meritorum dicit rationem voluntatis : non tamen sequitur quod merita sint ratio aut causa voluntatis divinæ. — Ad secundum dicendum, quod non aliud sunt merita in præscientia, quam præscientia meritorum. Præscientia vero meritorum est idem quod Deus illa præsciens : non est tamen idem penitus ratio sui. Nam etsi quantum ad principale significatum idem sint re præscientia et voluntas, differunt tamen secundum rationem intelligentiæ et quantum ad connotata : nam præscientia meritorum potest esse ratio collationis gratiæ et gloriæ. — Hæc Alexander.

Responsio ista tanti doctoris admirationem et timorem ingerit mihi, eo quod

A apertissime dicat, præscientiam meritorum esse rationem collationis gratiæ et gloriæ; auctoritatemque Augustini prætactam exponit sic, quod præscientia illa qua Deus præscivit nos tales, utpote justos futuros, non est causa sed ratio quod et quare elegit nos. Hæc quippe videntur esse contra intentionem Augustini et Patrum : quia ex his sequi videtur, quod præscientia meritorum sit ratio prædestinationis, non mera et pura bonitas ac liberalitas Dei ; et item, quod gratia non datur pure ac penitus B gratis, sed intuitu meritorum. Nec videtur ista responsio multum differre ab opinione prava ac condemnata dicentium quod gratia datur propter merita saltem futura, et quod merita sint causa prædestinationis. Nempe qui hoc dixerunt, non erant tam rudes et imperiti, quod opinabantur merita temporalia et gesta creaturarum esse causam effectivam aut præcessivam divinæ prædestinationis, quæ est ipsemet Deus, ita quod res creata esset realis causa Dei ; sed hoc intendisse vi- C dentur, quod præscientia, præcognitio seu præintuitio meritorum futurorum fuerit ratio prædestinationis, cur scilicet Deus voluerit atque decreverit seu præparaverit gratiam dare his quos præscivit justos futuros : quod tamen negatur in littera.

Præterea Alexander in forma quæstionis proponit non solum an præscientia meritorum istius, qua Deus scit eum bene usurum gratia, sit causa seu ratio prædestinationis, sed etiam utrum præscientia qua scit illum male usurum, sit causa seu D ratio reprobationis, et tamen non solvit hanc quæstionem nisi pro prima parte ipsius. Videretur autem melius vel saltem minus male sonare, si respondisset, quod præscientia demeritorum sit ratio reprobationis, quam quod præscientia meritorum sit ratio collationis gratiæ et gloriæ, seu prædestinationis, etc. Verum quid de his sentire oporteat, ex sequentibus evidentius mox patebit. Nam et vix tolerari posse videtur ut præscientia demeritorum dicatur ratio reprobationis, quum Magister

dicat in littera, quod Deus reprobavit quos A voluit, non propter futura eorum merita (id est demerita) quæ prævideret, etc. Quod tamen verbum dure videtur sonare. Advertenda sunt ergo sequentia verba doctorum.

Item ad quæstionem hanc, utrum præscientia meritorum sit causa prædestinationis, Thomas respondens : Præscientia (inquit) meritorum seu operum aliquorum nullo modo est causa prædestinationis divinæ. Quod patet, si consideretur totum B quod est in prædestinatione de ejus essentia. Tamen nil prohibet effectum prædestinationis, videlicet gratiam et gloriam, quæ in obliquo ponuntur in ipsius descriptione, habere aliquam causam ex parte operum nostrorum. De essentia namque prædestinationis sunt præscientia Dei et voluntas ejus de aliquorum salute. Præscientia autem de salute illorum non causatur a rebus nec a cognitione operum nostrorum. Voluntas quoque Dei quum sit liberrima, non habet causam nisi finem C sui, qui est bonitas sua, quæ est ipsemet Deus. Hinc quum quæritur, quare Deus hoc vult; convenienter respondetur, propter bonitatem suam, non quia hoc scivit vel quia hoc factum est. Attamen effectus suæ voluntatis, scilicet ipsum volitum ordinatum ad bonitatem suam, potest procedere ex aliqua causa quam Deus ab æterno præscivit; istumque ordinem causæ ad causatum Deus vult, et vult quod effectus sit, quoniam causa est : non sic, quod causalitas referatur ad voluntatem D divinam, sed ad volitum. Et causa hæc voliti, non volendi, vocatur ratio quædam voluntatis ex parte effectus. Verum hæc causa in quibusdam habet rationem causæ completam, interdum vero est dispositio tantum. Ita etiam ad duplicem prædestinationis effectum diversimode habent se opera nostra : quoniam opus meritorium gratia informatum, causa est meritoria gloriæ; sed opus bonum gratiam præcedens, non est causa meritoria ejus, sed dispositio quædam. — Hinc patet quod prædestinatio causam non habet, rationem vero habet ex parte effectus, secundum quem rationabilis appellatur ac justa.

Ad auctoritatem ergo Ambrosii respondendum, quod in ea non designatur quod opus nostrum sit causa voluntatis divinæ, nec etiam quod sit causa collationis gratiæ, sed solum dispositio quædam : ita ut hoc intelligatur non de opere gratiam consequente, quod virtutem merendi habet a gratia, et nec est causa ejus nec dispositio ad ipsam, quoniam sequitur eam; sed de opere præcedente, quod dispositio consistit ad gratiam. Illi namque Deus gratiam proponit infundere quem scit se præparaturum ad gratiam : non tamen propter præparationem, quæ non est sufficiens gratiæ causa nec finis voluntatis divinæ, sed propter suam bonitatem. Vult tamen quod iste habeat gratiam, quia se præparavit, juxta modum loquendi quo dicitur, quod dat gratiam illi quoniam præparavit se ad illam, ita ut conjunctio illa denotet dispositionem, non causam. Tamen respectu actus volendi ipsius Dei, non potest designare dispositionem nec causam : non enim ideo voluit quoniam iste se præparavit, sed solum quoniam bonus est. — Quum ergo arguitur, ad justitiam pertinere ut æqualibus dentur æqualia, etc. : dicendum, quod in homine justo causa eliciens actum volendi, finis est voluntatis; sed ex parte effectus, accipit causam ex opere hominum quod discretionem facit in eis : ut si quæratur a judice justo, Quare vis plus dare huic quam illi? si velit respondere causam voluntatis, dicet, Propter bonum justitiæ quod in opere hoc relucet; si autem voluerit causam operis assignare, dicet, Quoniam iste est dignior. Veruntamen prædestinatio respectu gloriæ habet rationem justitiæ distributivæ, quia secundum exigentiam meritorum eam largitur; sed respectu primi effectus ipsius prædestinationis, videlicet gratiæ, potius habet rationem liberalitatis quam æquitatis, quoniam gratia datur gratis, nec red-

Cf. p. 532 C'.

ditur meritis : unde ex parte recipientis non est assignare causam quare dignus sit gratia, sed solum quamdam dispositionem. — Voluntatem etiam præscientia non disponit ut causa simpliciter, quia voluntas est libera : nam possum non velle quod scio. Etenim causa eliciens actum voluntatis non est nisi finis ipsius. — Hæc Thomas in Scripto.

Insuper in prima parte Summæ, quæ-
art. 5. stione vicesima tertia : Prædestinatio, ait, voluntatem includit. Idcirco sic est inquirenda ratio prædestinationis, sicut inquiritur ratio divinæ voluntatis. Non est autem assignare causam voluntatis divinæ ex parte actus volendi, sed ex parte volitorum, in quantum Deus vult aliquid propter alind. Itaque nemo tantæ fuit insaniæ ut diceret merita esse causam divinæ prædestinationis ex parte actus prædestinationis. Sed hoc sub quæstione vertitur, utrum ex parte effectus prædestinatio aliquam habeat causam : et hoc est quærere, utrum Deus præordinavit se daturum prædestinationis effectum alicui propter merita aliqua.

Quidam ergo dixerunt quod imo, et hoc, propter merita præcedentia in alia vita : ut Origenes, qui dixit, animas rationales simul creatas atque in cœlo peccasse, et secundum diversitatem meritorum operumque suorum diversos sortiri status in mundo hoc. Verumtamen opinionem istam excludit Apostolus ad Romanos, dicendo
Rom. IX, 11-13. de Jacob et Esau : Quum nondum nati essent aut aliquid egissent boni aut mali, non ex operibus, sed ex vocante, dictum est : Quia major serviet minori. — Alii ergo, ut Pelagiani, dixerunt quod merita præexsistentia in hac vita, sunt ratio et causa effectus prædestinationis : dicentes, initium benefaciendi ac promerendi esse ex nobis, consummationem vero ex Deo; sicque quod alicui datur a Deo effectus prædestinationis, inde contingere, quod unus dedit initium se parando, non alius. Sed contra hoc est quod ad Corinthios
II *Cor.* III, 5. scribit Apostolus : Non sumus sufficientes A cogitare aliquid a nobis quasi ex nobis. Nullum autem principium prius esse potest in nobis quam cogitatio. Unde dici non potest, quod aliquod initium in nobis exsistat quod sit ratio effectus prædestinationis. — Unde fuerunt alii qui dixerunt, quod merita sequentia prædestinationis effectum, sunt ratio prædestinationis : ita quod Deus dederit alicui gratiam seu dare præordinaverit, quoniam scivit illum bene usurum gratia, quemadmodum rex dat alicui militi equum, quia scit quod miles B equo bene utetur. Sed hi videntur distinxisse inter id quod est ex gratia, et id quod est ex libero arbitrio, quasi non valeat idem esse ex utroque. Manifestum est autem quod id quod est gratiæ, sit prædestinationis effectus; nec hoc potest poni ut ratio prædestinationis, quum hoc sub prædestinatione concludatur. Si ergo aliquid aliud ex parte nostri sit ratio prædestinationis, hoc erit præter prædestinationis effectum. Sed non est distinctum quod est ex prædestinatione, et quod ex libero C arbitrio, sicut non est distinctum quod est ex causa secunda et causa prima : divina quippe providentia producit effectus per secundarum operationes causarum. Hinc et id quod est per liberum arbitrium ex prædestinatione procedit.

Dicendum ergo, quod prædestinationis effectum possumus considerare dupliciter. Primo, in particulari; sicque nil prohibet unum effectum prædestinationis esse causam et rationem alterius : posteriorem quidem prioris, secundum rationem cau- D sæ finalis; priorem vero posterioris, secundum rationem causæ meritoriæ, quæ reducitur ad dispositionem materiæ : ut si dicamus quod Deus præordinavit alicui se gloriam daturum ex meritis, et quod præordinavit alicui se daturum gratiam ut gloriam mereretur. — Secundo considerari potest prædestinationis effectus in communi : et sic impossibile est quod totus prædestinationis effectus aliquam habeat causam ex parte nostri, quoniam quidquid est in homine ordinans ipsum ad salutem,

totum comprehenditur sub prædestinationis effectu, etiam præparatio ipsa ad gratiam : neque enim hoc fit nisi per divinum auxilium, juxta illud Threnorum, Converte nos, Domine, ad te, et convertemur. (*Thren.* v, 21.) Habet tamen hoc modo prædestinatio ex parte effectus pro ratione bonitatem divinam, ad quam totus prædestinationis effectus ordinatur tanquam in finem, ex qua etiam procedit sicut ex primo movente principio. Itaque usus bonus gratiæ præcognitus, non est ratio collationis gratiæ, nisi secundum rationem causæ finalis. Per quod patet solutio ad illud Apostoli : Quos præscivit, et prædestinavit, etc. (*Rom.* VIII, 29.)

Præterea advertendum, quod ex bonitate divina sumi potest ratio prædestinationis aliquorum reprobationisque aliorum. Sic enim dicitur Deus omnia propter suam bonitatem fecisse, ut in rebus divina bonitas repræsentetur. (*Prov.* XVI, 4.) Necesse est autem ut divina bonitas in se simplex et una, multipliciter repræsentetur in rebus, propter hoc quod res creatæ ad simplicitatem divinam attingere non possunt : et inde est quod ad complexionem universi requiruntur gradus rerum diversi. Atque ut multiplicitas graduum conservetur in rebus, permittit Deus fieri aliqua mala, ne multa bona impediantur. Si ergo consideremus totum genus humanum sicut totam rerum universitatem, voluit Deus in hominibus quos prædestinavit, suam repræsentare bonitatem per modum misericordiæ, parcendo; et quantum ad aliquos quos reprobat, per modum justitiæ, puniendo. Et ista est ratio quare Deus quosdam elegit, et alios reprobavit. Quam rationem assignat Apostolus ad Romanos, dicens : Volens Deus ostendere iram (id est vindictam justitiæ), et notam facere potentiam suam, sustinuit (id est permisit) in multa patientia vasa iræ apta in interitum, ut ostenderet divitias gloriæ suæ in vasa misericordiæ quæ præparavit in gloriam. (*Rom.* IX, 22, 23.) Secunda quoque ad Timotheum : In magna (inquit) domo non solum sunt vasa aurea et argentea, sed et lignea et fictilia; et quædam quidem in honorem, quædam autem in contumeliam. (II *Tim.* II, 20.) — Sed quare hos elegit in gloriam, illosque reprobavit, non habet rationem nisi voluntatem divinam. Propter quod Augustinus ait super Joannem : Quare hunc trahat et illum non trahat, noli velle judicare, si non vis errare. Quemadmodum etiam in rebus naturalibus potest ratio assignari, quum materia prima tota in se sit uniformis, quare una pars ejus est sub forma ignis, alia sub forma terræ a Deo in principio condita : ut scilicet sic sit diversitas specierum in naturalibus rebus. Sed quare hæc pars materiæ est sub hac forma, et illa sub illa, dependet ex simplici Dei voluntate : sicut ex simplici artificis voluntate dependet quod hic lapis sit in ista parte ædificii, et ille in illa, quamvis ratio artis habeat quod aliqui sint in hac parte, alii in alia. Nec tamen ob hoc est iniquitas apud Deum, quia non inæqualibus inæqualia præparat. (*Rom.* IX, 14.) Nempe hoc derogaret justitiæ, si prædestinationis effectus ex debito redderetur et non magis ex gratia. In his vero quæ ex gratia dantur, potest quis ex libito suo dare cui vult plus, et cui vult minus, absque præjudicio justitiæ, dummodo nulli subtrahat debitum. Ideo paterfamilias loquitur : Tolle quod tuum est, et vade : an non licet mihi quod volo facere? (*Matth.* XX, 14, 15.) — Hæc Thomas in Summa.

In cujus doctrinalibus verbis hoc quod ait, quare Deus hos elegit et illos reprobavit, non habet rationem nisi voluntatem divinam, videtur aliqualiter discordare a verbis Bonaventuræ, qui ut in præinducta sua patuit positione, hoc ipsum ex intentione reprobare conspicitur : quia ut ait, et ex ratione ac auctoritate confirmat, voluntas Dei in hujus electione ac prædestinatione et in illius reprobatione irrationabilis esse non potuit nec injusta. Idcirco ex certa et justa ratione sibi nota, nobis prorsus ignota, sic egisse videtur. — Scripta denique Petri scriptis Thomæ satis concordant.

In Summa vero contra gentiles, libro

secundo ac tertio, multa conscribit ad intelligentiam horum accommoda, disputando de causa ordinis universi, et de providentia Dei, et qualiter assignetur ratio voluntatis divinæ, et quomodo Deus agere queat præter ordinem inditum rebus.

Circa hæc Richardus omnino concordat dictis Thomæ, solvendo hanc quæstionem, utrum præscientia meritorum sit ratio prædestinationis salvandorum. — Deinde quærit, utrum in Deo sit aliqua ratio, quæcumque sit illa, quare prædestinavit quosdam et non alios. Et circa hoc refert varias aliorum responsiones quæ ex Thoma et Bonaventura sunt recitatæ; ac contra opinionem dicentium, quod non sola voluntas Dei, sed et ratio aliqua sit in Deo, quare potius prædestinavit ipsum Jacob quam Esau, seu istum quemcumque, quam illum signatum, arguit : Tunc enim rationabilius fuisset prædestinare ipsum Jacob quam Esau; sed inconveniens est Deum facere factum minus rationabile, omisso facto magis rationabili : ergo impossibile fuit quod Deus prædestinasset et ipsum Esau, et reprobasset ipsum Jacob. Necessarium ergo fuit Deum prædestinare Jacob, et non prædestinare Esau. Ait namque Anselmus primo libro Cur Deus homo : Sicut in Deo quodlibet parvum inconveniens sequitur impossibilitas, ita quamlibet parvam rationem si majori non vincitur, concomitatur necessitas. — Hinc Richardus videtur positioni Thomæ potius consentire, quamvis breviter tangat qualiter et aliæ opiniones queant defendi.

Malach. I, 2, 3.

Si autem contra positionem Thomæ objiciatur, quia Anselmus in libro de Veritate testatur, quod omnis voluntas sicut vult aliquid, ita vult propter aliquid : ergo aliqua ratio fuit in Deo ob quam voluit prædestinare ipsum Jacob, non Esau. — Ad hoc Richardus respondet : Dico quod hoc verum est vel in generali, vel in singulari; et dico quod Deus ordinavit ipsum Jacob ad effectum prædestinationis et non Esau, propter manifestationem suæ misericordiæ atque justitiæ, quamvis si voluisset, ita potuisset eam manifestare in Esau ipsum prædestinando, sicut in Jacob. Hinc si in singulari quæras rationem quare ad effectum prædestinationis præordinavit ipsum Jacob magis quam Esau, respondendum est, quia sic voluit; nec alia ratio est reddenda, quia voluntas Dei est prima rectitudo. Hæc Richardus.

Quærit autem Richardus, utrum demerita hominis sint ratio suæ reprobationis. Videtur quod sic, quoniam reprobare, est ad pœnam præordinare : sed injustum est aliquem ordinare ad pœnam damnationis, nisi propter ejus demerita. Hoc ergo non convenit Deo justo. — In contrarium est illud Apostoli : Quum nondum nati fuissent aut aliquid egissent boni aut mali, non ex operibus, sed ex vocante, dictum est, etc.

Rom. IX, 11, 12.

Respondendum, quod demerita hominis non sunt ratio suæ reprobationis nisi quantum ad connotatum, quod est temporalis obduratio et futura damnatio. Obdurationis enim sunt causa effectiva et meritoria. Futuræ vero damnationis sunt meritoria causa. Præordinationis autem ad æternam damnationem, ad quam præordinatus est reprobus, non sunt causa effectiva nec meritoria. — Ad objectum dicendum, quod injustum est aliquem præordinare ad pœnam, ita ut sine culpa damnetur vel deputetur aut detur ad illam; sed præordinare aliquem ad pœnam, ita ut sine suis demeritis non damnetur, et ipsa tamen demerita non sint ratio præordinationis ad pœnam, non est injustum. — Hæc Richardus.

Albertus quoque hic scribit : Dicendum cum Augustino et Magistro, quod prædestinatio et reprobatio non habent aliquam causam : quia nec efficientem, nec materialem, nec formalem, neque finalem. — Veruntamen finis est duplex, videlicet finis intentionis et finis operis. Finem intentionis appello, qui ab efficiente intenditur, ut beatitudo a bene agente. Fi-

nem operis voco id ad quod opus terminatur. Et hoc quandoque est temporale: sicut ire ad Matutinas, terminatur quandoque ad accipere oblationes constitutas; et sacros suscipere ordines, ad habendum præbendam. Et tale quid adjunctum fini principali potest esse ratio operis; non est tamen proprie causa finalis, quoniam causa finalis est quæ quietat intentionem per se et totam. Similiter distinguendum est in prædestinatione. Nam quoddam est ibi æternum, videlicet propositum Dei; et quoddam determinabile ad tempus, ut collatio gratiæ. Et ex parte æterni, nec causam habet finalem, nec proprie rationem: quoniam ratio etiam aliquo modo elicit opus, merita autem futura nullo modo eliciunt propositum Dei. Ex parte vero effectus, in quo determinabilis est prædestinatio et reprobatio ad tempus, habent ipsa prædestinatio et reprobatio rationem, videlicet merita, non tamen causam finalem. — Hæc Albertus, qui alia multa super his scribit, quæ sententialiter sunt inducta.

Udalricus etiam in Summa sua, libro ait secundo: Quia profunda divinæ sapientiæ perscrutari nequimus, secundum quam
Ps. xxxv, 7. judicia Dei sunt abyssus multa; ideo rationem justitiæ in prædestinatione quorumdam præ aliis ignoramus. Apostolus tamen docet quomodo in hac discretione
Rom. ix, 23, 21. discas nil esse injustum, sed ostensionem divitiarum bonitatis Dei, ponens exemplum de figulo luti, qui si omnia vasa lutea ad contumeliosum faceret usum, nihil injuriæ faceret luto immundo, dimittens illud suæ naturæ immundæ; si autem aliqua vasa formaret ex luto tam artificiosa ut dici valeat illud Poetæ,

> Materiam superabat opus,

faciendo vas ad usum honestum, hoc adscribendum esset benevolentiæ atque prudentiæ artificis, non merito luti. Sic quia ex originali peccato in diversa vitia præcipitati, omnes eramus massa immunda perditionis, si omnes nos permisisset perire,

A secundum merita nostra nobis fecisset, nec inique egisset; quumque sola liberalitate bonitatis suæ proposuit ex massa illa facere aliqua vasa gratiæ in honorem, mise- *Jacob.* ii, 13.
ricordia superexaltat judicium. Nec injustum est ex parte eorum quibus miseretur: quia non solum licet, sed etiam decet, suam sic facere bonitatem. Nec est injuria eorum quos non prædestinavit, quia nil meruerunt: imo dicere eis potest, An non *Matth.* xx, 15.
licet mihi quod volo facere? Nec est ibi inæqualitas acceptionis personarum: quia
B etiam dum secundum jura humana fit locus gratificationi seu adoptioni, ubi conditiones personarum æquales sunt, non est ibi acceptio personarum, quum nulli earum ex suis meritis debeatur. Hæc Udalricus.

Porro Durandus satis clare hic recitat aliorum positiones, et pro maxima parte sequitur Thomam, dicens in particulari non posse dari nec esse rationem cur Deus potius prædestinaverit istum quam illum, nisi voluntatem divinam. In aliquo tamen
C nititur aliorum positiones corrigere: quod agendo defecisse videtur, dicendo quod gloria non est de effectibus prædestinationis, quia prædestinatio non est de fine, sed de mediis perveniendi ad finem. — Quod stare non valet: imo juxta præhabita, prædestinatio principaliter est de beatifico fine, et illum directe concernit; de mediis vero est in quantum ad finem hujusmodi requiruntur. Prædestinatio quippe est præordinatio alicujus ad gloriam, imo præordinati ad gloriam tantum: ut hi
D qui ad tempus juste se habent, nec perseverant usque in finem, non sunt prædestinati; et quamvis sint in libro vitæ aliqualiter scripti, nequaquam tamen sunt prædestinati. In descriptione quoque prædestinationis non minus ponitur gloria quam gratia, quum dicitur: prædestinatio est præparatio gratiæ in præsenti et gloriæ in futuro. Rursus, quum prædestinationis ratio in communi sit manifestatio seu repræsentatio divinæ pietatis, perfectionis et gloriæ increatæ, constat quod

potissime sit de fine : non enim in mediis A illis divina pietas, perfectio et beatitudo relucet plenarie, neque tam plene sicut in ipsa prædestinatorum beatificatione et gloria consummata.

Insuper Scotus circa hæc inquisitive procedit, narrans qualiter Augustinus interdum ipsam fidem quam Deus in prædestinatis prævidit, sensit esse causam seu rationem prædestinationis quantum ad gratiæ collationem; sed hoc ipse in libro Retractationum revocavit, eo quod et B fides sit donum Dei, et effectus sub prædestinatione comprehensus ac cadens.

Deinde subjungit : Magister vero in littera sentire videtur, quod omnino nullum sit meritum prædestinationis aut reprobationis, et innititur auctoritatibus Apostoli et Augustini. Quod vero Augustinus alicubi ait, prædestinationem de occultissimis meritis venire, insinuat ab Augustino retractatum in simili. — Contra quod objicit quidam doctor, quia super Epistolam ad Romanos scripsit Augustinus quando C fuit presbyter, nondum episcopus; librum vero LXXXIII Quæstionum, in quo auctoritas illa habetur, fecit jam præsul effectus. Ergo non videtur quod retractato illo verbo libri prioris, retractet aliqua libri posterioris : quoniam retractare dictum prius quando minus sciebat, non est retractare dictum prolatum posterius quando plus scivit. Sed istud argumentum non cogit : quoniam licet prius scripsit unum librum quam alium, simul tamen fecit librum Retractationum; tuncque habuit D ambos libros illos editos, et potuit dicta in uno libro retractare in aliis sive prius sive posterius editis. Unde et primo libro Retractationum, capitulo tertio ait : Nec assidue repetendum est quod semel inde dixi.

Amplius dicitur, quod Deus operatur circa creaturas solo beneplacito voluntatis, ut inde non sit alia ratio aut causa petenda : ita tamen, quod possit ratio assignari cur quosdam elegit et non alios; nulla vero, quare potius istum quam illum. Unde et in cæco nato Christus solam perhibuit rationem cur natus sit cæcus, *Joann.* IX, 2, 3. quatenus opera Dei et gloria ejus manifestarentur in illo. Sicque Deus permittit fieri mala, ne quædam bona impediantur, imo ut eveniant. Nec in his agit Deus contra justitiam, quia nulli absolute est debitor.

Contra istam positionem quidam sic arguit : Nullus defectus culpæ aut pœnæ est per se de perfectione universi, ergo nec per se requiritur ad manifestationem bonitatis divinæ : et ergo non est simile de differentiis rerum in esse naturali et morali. — Item, ad manifestationem divinæ justitiæ sufficeret damnatio dæmonum. — Rursus, non apparet quod Deus ex intentione fieri sinat peccata ut puniat ea : quoniam non videtur quod per intentionem cujusquam sint plus permittenda fieri mala quam facienda, quoniam nullum malum culpæ vel pœnæ potest esse per se intentum in quantum malum. — Nec est simile de materia nuda et de diversis suppositis : quia in materia secundum se non potest esse dispositio varia, sed in hominibus potest ex libertate arbitrii. — Quod vero ait Apostolus, Quam incomprehensibilia sunt *Rom.* XI, 33. judicia Dei! et, An non habet potestatem *Ibid.* IX, 21. figulus? ac consimilia : dicit iste secundum Glossam, hoc non dixisse Apostolum ex inopia rationis reddendæ, sed ad reprimendum inquisitionem culpabilem temeritatis humanæ.

Iste ergo positionem præinductam sic reprobans, dicit aliter, et sic : Actus divinus potest dupliciter considerari : primo, ut est a Deo agente; secundo, prout recipitur in aliquod passum, seu ut terminatur ad aliquod objectum. Primo modo nulla est ratio actionis divinæ, neque ut finis, nisi bonitas sua; neque ut efficiens, nisi voluntas sua. Secundo modo potest ratio assignari, propter quam scilicet illud ens circa quod est actio, ut est ens ad finem, congruit fini. — Et quod aliqua sit ratio talis ex parte entis ad finem, osten-

dit tripliciter. Primo, quia in rebus omnino æqualibus electio nominari non potest : ergo si Deus istum elegit, aliqua est differentia electi a non electo. Secundo, quia in omnibus operibus misericordiæ Dei videtur concurrere justitia : ergo aliqua est convenientia ex parte ejus circa quem misericorditer operatur. Tertio, quia consimiliter videtur non esse vel esse meritum electionis et reprobationis : et licet malitia quæ est ex parte reprobati, non sit causa damnandi ex parte Dei, ita quod sit causa actionis divinæ reprobativæ, quia sic Deus esset passivus, et temporale esset causa æterni; tamen bene conceditur ex parte damnandi ratio motiva propter quam recipiatur in ipso actio ista, et sit circa ipsum. Ergo a simili videtur ex alia parte, quod absque imperfectione Dei in agendo, potest poni aliqua ratio ex parte prædestinati. Et iste innititur auctoritati Augustini, quod prædestinatio seu electio sit ex occultissimis meritis : quam auctoritatem dicit non esse retractatam ab Augustino.

Ulterius in speciali dicit, quod bonus usus liberi arbitrii prævisus a Deo ex parte electi, et malus usus prævisus ex parte reprobati, horum sit ratio. Quod ita declarat : Quamvis gratia principaliter operetur in actibus bonis, tamen liberum arbitrium cooperatur. Quod probat per
Ps LXXVIII, 9. Augustinum, super illud, Adjuva nos, Deus salutaris noster, dicentem : Quum petit nos adjuvari, neque ingratus est gratiæ, nec tollit liberum arbitrium. Quando ergo offertur gratia viatori, si recipiat gratiam sibi oblatam et ei per liberum arbitrium bene cooperetur, meretur habere gratiam secundum gradum ulteriorem, prout doctor ille exemplificat in multis gradibus intermediis a statu peccati mortalis usque ad statum gloriæ : sicque videtur quod totus bonus usus liberi arbitrii pro omnibus statibus prævisus, potest esse ratio electionis æternæ ipsius bene usuri, et ita ex alia parte de malo usu, et male usuri reprobatione. — Et si objiciatur, quia bonus usus liberi arbitrii est per gratiam,
A ergo pertinet ad effectum prædestinationis, et ita non est ratio eligendi; respondet, quod bonus usus quodammodo non includitur in prædestinatione nec sub ejus effectu, licet non sit sine ejus effectu, nec sit distinctum id quod est prædestinationis, ab eo quod liberi est arbitrii. — Et sic secundum ipsum, ista ratio valet assignari in communi; et in singulari de quocumque prædestinato seu reprobato potest assignari ratio ex parte ipsius, et est ratio non propter quam, sed sine qua non : non
B tamen est hominis illam in singulari investigare, quamvis non desit.

Sed contra istud arguitur : primo, quoniam Deus non prævidet istum bene usurum libero arbitrio, nisi quia ipse Deus vult aut præordinat istum bene usurum. Unde si offerantur Deo duo in naturalibus omnino æquales, quæro quare præordinat istum bene usurum libero arbitrio, non illum. Non videtur ratio nisi voluntas Dei, ad quam sequitur unius electio, alterius reprobatio. Ergo in prima distinctione seu
C discretione pertinente ad prædestinationem et reprobationem, sola ratio est divina voluntas. — Præterea, ratio ista quam ponit, non tenet in omnibus, quum quidam prædestinati non habeant in hac vita usum bonum liberi arbitrii, et aliqui reprobati non habeant usum malum, ut patet in parvulis baptizatis et non baptizatis, ante usum rationis. Si dicatur, quod prævideat usum quem habuissent si supervixissent, ideo istum quem prævidit bene usurum fuisse, perduxit ad Bapti-
D smum, non alium, etc. Contra, propter usum ita prævisum non meretur quis, nec acceptatur, nec reprobatur.

Potest aliter dici, quod prædestinationis nulla est ratio, etiam ex parte prædestinati, aliquo modo prior ista prædestinatione; reprobationis tamen est aliqua causa. — Primum probatur, quia volens ordinate finem et ea quæ sunt ad finem, primo vult finem, et propter finem vult alia. Ergo in toto processu quo creatura beatificabilis perducitur ad finem perfectum, qui est

finis ultimus et beatitudo perfecta. Deus volens huic supposito aliquid istius ordinis, primo vult ei beatitudinem istam, deinde media ordinata ad illam, ut sunt fides, virtus, gratia, meritum, bonus liberi arbitrii usus : quæ omnia ad finem beatificum ordinantur. Et prius vult ista electo, quam prævideat ipsum hæc habiturum aut quodcumque istorum : ergo propter nullum istorum vult ei beatitudinem, sed econtra. — Secundum probatur, quia damnatio non est bona nisi quoniam justa. Nempe secundum Augustinum super Genesim, undecimo libro, non prius Deus est ultor, quam aliquis sit peccator : ergo non prius vult Deus aliquem punire, quam videat aliquem esse peccatorem. Non ergo primus actus voluntatis divinæ circa Judam, est velle damnare Judam prout Judas offertur in puris naturalibus : alioqui videretur Deus velle punire sine culpa. Sed videtur quod oporteat Judam offerri primo voluntati divinæ sub ratione peccatoris, antequam velit ipsum damnare. Ergo quum reprobare sit velle damnare, reprobatio habet ex parte objecti rationem, videlicet peccatum finale prævisum.

Expositis istis omnibus opinionibus, ut
Rom. IX. Apostolus disputans ad Romanos, ego in fine disputationis totum tanquam imper-
Ibid. XI, 33. scrutabile derelinquo : O altitudo, inquiens, divitiarum sapientiæ et scientiæ Dei ! quam imperscrutabilia sunt judicia ejus !
Is. XL, 13. etc. Quis enim cognovit sensum Domini ? aut quis consiliarius ejus fuit ? — Hæc Scotus.

At vero doctor contra quem specialiter disputat Scotus, est Henricus, qui in quarto Quodlibeto, quæstione nonadecima, quærit, utrum in singulari prædestinato, hoc vel illo, sit causa suæ prædestinationis. Videtur quod sic : quia finalis perseverantia et prædestinatio in eumdem salutis effectum concurrunt ; perseverantia autem habet causam in perseverante : ergo et prædestinatio.

Dicendum, quod omnia quæ fiunt in
A universo, fiunt a Deo operante immediate aut mediate, vel permittente, sed omnia ordinante, quemadmodum tertio de Trinitate loquitur Augustinus : Nihil nisi per Dei fit voluntatem ; sed quia hoc philosophis non apparet, ideo placuit vanitati philosophorum, ea quæ fiunt causis secundis adscribere. Et paulo post subdit : Illam supernam atque cœlestem a qua peregrinamur patriam, cogitemus. Illic Dei voluntas tanquam in excelsa, sancta et quieta residens sede, inde per cuncta dif-
B fundit se. Nihil enim fit quod non de invisibili aula summi imperatoris jubeatur aut permittatur secundum ineffabilem justitiam præmiorum atque pœnarum, gratiarum et retributionum, in ista amplissima totius creaturæ republica.

Sicque cuncta ad divinam voluntatem relata, rationabilem habent causam, et veluti necessariam, in quantum respiciunt inflexibiles justitiæ regulas quæ sunt in Deo et sunt omnino quod ipse : et ita causa rerum qua vult ipsas fieri aut non
C fieri, secundum quod fieri aut non fieri respicit ipsum, non est nisi ipse, nec omnino accipit causam vel occasionem aliunde super quocumque.

Relata vero ad causas inferiores, quandoque habent causas determinatas naturales ; quandoque vero habent causas indeterminatas et per accidens : sicut quæ fiunt a fortuna et casu. Quorum tamen voluntas divina est causa determinata, et quantum est ex parte sui, certa et necessaria, juxta quod Plato loquitur in Timæo : Nihil fit
D cujus ortum non præcesserit causa legitima. Unde Augustinus primo de Academicis : Nihil aliud in rebus casum et fortunam vocamus, nisi id cujus ratio et causa secreta est.

Quandoque vero habent causas determinatas non necessarias, sed liberas : sicut quæ fiunt circa liberum arbitrium creaturæ intellectualis. Quorum unum est prædestinatio, quæ est operatio æterna voluntatis divinæ, et connotat circa creaturam effectum. Et in quantum divinam respicit

voluntatem, nullam aliam habet causam nisi ipsam, regulasque æternæ justitiæ, quæ sunt ipsa : et quoad hoc, nec in hoc singulari prædestinato, nec in communi de prædestinatis, ulla est causa vel ratio prædestinationis omnino, imo nec alicujus rei quæ fit; nec in hoc est differentia in prædestinatione et in reprobatione, aut in quocumque alio actu. — Propter quod de actu electionis, qui in prædestinatione includitur, loquitur Augustinus super illud
Ps. xxx, 16. Psalmi, In manibus tuis sortes meæ : Sortes (ut æstimo) dicit gratiam qua salvamur. Nam ubi dicitur, Iste facit, iste non facit : ibi merita considerantur ; est electio, non sors. Quando vero Deus nulla merita nostra invenit, sorte voluntatis suæ salvos nos fecit quoniam voluit, non quia fuimus digni. Hæc sors occulta in humano est genere, veniens de occulta Dei volun-
Rom. IX, 14. tate, apud quem non est iniquitas (non
Act. X, 34. enim personas accipit); sed occulta illius justitia sors est. In alio quoque tractatu, super hoc idem disseruit : Neque ullum video meritum quo de universitate generis humani me elegisti; etsi apud te est justus et occultus ordo electionis meæ, ego tamen, quem hoc latet, ad curiam Domini mei sorte perveni. Et super illud ad
Coloss. I, 12. Colossenses, Dignos nos fecit in partem sortis Sanctorum in lumine : Omnia, inquit, per justitiam facit, quamvis occultam.

Si ergo occultam quærimus causam prædestinationis in prædestinato, illam solum quærere debemus circa ipsam creaturam, ut prætactæ innuunt auctoritates, in quantum videlicet prædestinatio respicit creaturam circa quam versatur, connotatque effectum temporalem. Et idem dicendum de aliis quibusque divinis actionibus, ut sunt, electio, præscientia, reprobatio, obduratio, etc. Et dicendum, quod generaliter omnium ratio est non solum ex parte voluntatis divinæ, quæ æterna, necessaria immutabilisque consistit, sed et ex parte ejus quod habet fieri, quamvis necessaria non sit, quoniam potuit non fuisse : ut et secundum illam quæcumque fiunt, juste fiant, quantum est ex parte creaturæ, sive sint mala moris, sive sint mala pœnæ, sive bona; et cum hoc, misericorditer ex parte Dei. Hinc super illud, Diligit *Ps.* XXXII, 5.
misericordiam et judicium, asserit Augustinus : Ne putetis quod ista a se valeant in Deo separari aliquo modo. Neque enim in misericordia amittit judicium, neque in judicio misericordiam.

Sed misericordia aliter poni debet circa impios et damnandos in operibus obstinationis et reprobationis quoad mala culpæ, aliter circa bonos et salvandos in operibus electionis et prædestinationis. Illa enim, ex parte malorum, habent causam condignam propter quam fiunt quantum est ex parte subjecti, sine qua Dei justitia illa fieri non exigeret, quamvis non sit causa ex parte Dei quare ea agat. Illa autem (utpote causa seu justitia) alia est circa bonum primæ gratiæ, et alia circa bonum gratiæ ulterioris usque ad gloriam consummatam. Nam post primam gratiam gratum facientem, quodlibet gratiæ augmentum in præsenti et consummatio ejus in futuro, causam in nobis habet meritoriam de condigno, videlicet opus elicitum ex libero arbitrio in adjutorio gratiæ præcedentis; prima autem gratia gratum faciens non habet in nobis meritoriam causam, quoniam gratis data condonat peccata. Unde super illud, Justum *Ps.* VII, 11.
adjutorium meum a Domino, Augustinus testatur : Duo sunt opera medicinæ, unum quo sanatur infirmitas, alterum quo sanitas custoditur; peccatori datur misericors adjutorium, justo autem auxilium justum.

Veruntamen prima gratia habet in nobis causam congrui, non propter quam, sed sine qua non conferretur uni prima gratia gratum faciens quæ alteri denegatur, quum apud Deum non sit personarum ac- *Act.* X, 34.
ceptio, sed æqualiter omnibus favet, ut super illud, In circuitu ejus tabernaculum *Ps.* XVII, 12.
ejus, Augustinus fatetur. Unde ex parte unius istorum respicitur aliquid sine quo nullo modo esset alteri præferendus, quod

est ratio præferendi ipsum alteri : et hoc, non ex parte Dei, et respectu actus ejus ut est ab ipso et in ipso, sed ex parte subjecti, in nobis, et ex parte actus prout effectus ejus in nobis recipitur. Verumtamen quid aut quale hoc sit, imperscrutabile nobis est. Propter quod opus est exclamare : O altitudo divitiarum ! etc. Hinc super illud Apostoli, Ut possitis comprehendere, Glossa : Quia isti dat et illi non dat, de profundo judiciorum Dei procedit, quod scrutari nequimus. — Exemplum tamen sit nobis circa duos habentes liberum arbitrium. Verbi gratia : sint duo peccatores vel infideles quorum corda uno motu gratiæ prævenientis aliquo modo stimulet Deus, et unus illorum respuat, recalcitret statimque contradicat, alter vero sistat nec contradicat, quamvis nullum motum bonum eliciat. Non est congruum quod ambobus æqualiter fiat : imo unus illorum, videlicet contradicens, forsan mortaliter peccat ; alter vero quamvis non mereatur, quia gratiam gratum facientem nondum accepit, congruum tamen est ut Deus sibi de gratia et salute provideat, quibus alter se fecit indignum : nam ille aliquo modo conversus est, iste nequaquam.

Rom. XI, 33.

Ephes. III, 18.

Itaque dico, quod in isto singulari prædestinato est assignare causam et rationem suæ prædestinationis, non prout prædestinatio actio voluntatis est in prædestinante, sed secundum rationem qua connotat effectum receptum in prædestinato : non dico causam seu rationem meritoriam propter quam sit, sed congruentiæ sine qua non, sicut expositum est. — Hæc Henricus, qui de his in Summa sua diffusius scribit.

Verum ista opinio multis non placet. Unde Ægidius scribit : Quidam dixerunt, gratiam non cadere sub merito quantum ad opera præcedentia, sed posse cadere sub merito quantum ad opera subsequentia : ita quod Deus tribuit uni gratiam, non alteri, quia scit eum bene usurum ea, et non alium, sic quod opera quæ facit habendo gratiam, habent se per modum meriti ad gratiam prius datam ; quemadmodum rex daret alicui militi equum, si sciret militem equo bene usurum, ita quod bonus usus equi post dationem ejus, mereretur equum prius datum. Sed isti decipiuntur ex falsa imaginatione. Quamvis enim non omnis actio militis equum suscipientis, ex equo dependeat, propter quod potest equum mereri post dationem ipsius ; omnis tamen actio nostra bona principaliter procedit ex gratia. Si ergo opera bona post collationem gratiæ, gratiam mererentur, gratia mereretur se ipsam. Hæc Ægidius.

Sed ad hoc respondet Henricus, quod gratia non cadit sub merito condigni aut digni, sed congrui, quantum ad sequentia opera ; nec illud meritum est causa propter quam infunditur gratia, sed causa seu ratio sine qua non : et hoc est meritum, causa et ratio secundum quid, non simpliciter. — Contra quod rursus objici potest, quod opera illa sequentia gratiam jam infusam (seu bonus usus liberi arbitrii), informata, uncta et actuata per gratiam gratum facientem, sunt meritoria, loquendo simpliciter : ergo si merentur gratiam prius datam, merentur eam de condigno et simpliciter. Sed ad hoc forsan quis diceret, quod merentur et causa sunt secundum quid, utpote in quantum procedunt ex libero arbitrio, non prout procedunt tam ex libero arbitrio quam ex gratia.

In hac materia positio Ægidii concordat omnino cum Thoma ; et quantum capere queo, præinducta Henrici responsio concordat cum præhabita Alexandri positione. Quæ quamvis quantum ad aures hominum præsertim simplicium, tolerabilior videatur sonare, non tamen videtur ita consona dictis Apostoli et auctoritatibus Augustini atque præallegatis locis Scripturæ canonicæ, sicut positio S. Thomæ, ut reor satis patere, si quis omnia præallegata rite consideret. Nempe quid differt asserere bonum usum liberi arbitrii es-

se causam seu rationem prædestinationis A quantum ad ejus connotatum, et dicere opera bona esse causam seu rationem prædestinationis quantum ad gratiæ collationem? siquidem bonus usus liberi arbitrii non est nisi bona operatio. Et tamen Apostolus, sicut præallegatum est, protestatur, *Rom.* IX, 12. quia non ex operibus, sed ex vocante, dictum est, etc.; et rursus, quod Christus *Tit.* III, 5. non ex operibus justitiæ quæ fecimus nos, sed secundum misericordiam suam salvos *Ephes.* II, 8-10. nos fecit. Insuper ad Ephesios : Gratia, inquit, salvati estis per fidem : et hoc non B ex vobis, Dei enim donum est; non ex operibus, ne quis glorietur. Ipsius enim sumus factura, creati in operibus bonis, quæ præparavit Deus ut in illis ambulemus. Ecce in verbis his apertissime docet Vas electionis, quod sicut Deus præparavit suis electis gratiam, ita et opera bona, hoc est bonos liberi arbitrii usus : et ita hæc omnia cadunt sub prædestinatione tanquam ejus effectus. Imo et merita nostra, tam merita congrui quam merita digni seu condigni, sunt munera Dei. De quibus C *I Cor.* IV, 7. omnibus ait Apostolus : Quid habes quod non accepisti? Et Isaias loquens Altissi- *Is.* XXVI, 12. mo : Omnia, ait, opera nostra operatus es *Philipp.* II, 13. nobis. Cui alludens Apostolus : Deus est, inquit, qui operatur in vobis et velle et *II Cor.* III, 4, 5. perficere pro bona voluntate; itemque, Fiduciam talem habemus ad Deum, non quod sufficientes simus cogitare aliquid a nobis quasi ex nobis, sed sufficientia nostra ex Deo est. Multa his consimilia scribit Apostolus.

Amplius, circa positionem illam Alexan- D dri et Henrici, multæ et magnæ oriuntur difficultates. Ait quippe Deus ad Ezechie- *Ezech.* III, 4-7. lem prophetam : Fili hominis, ecce mitto te ad filios Israel, qui nolunt audire te, quia nolunt audire me : non enim ad populos profundi sermonis et ignotæ linguæ tu mitteris; et si ad illos mittereris, ipsi audirent te. Ecce quod Deus omnipotens misit Prophetam suum ad eos quos noverat non acquieturos, et non misit eum ad eos quos sciebat acquieturos si Propheta veniret ad eos. Et si illi acquievissent Prophetæ, acquievissent (ut videtur) et inspirationi, infusioni ac motioni gratiæ Spiritus Sancti, qui loquitur intus, si gratia illa allocutioque interna ipsis fuissent infusæ. Quomodo igitur verum est quod Deus gratiam gratum facientem infundit his quos scit ea bene usuros, et quod illos prædestinavit quos scivit gratia infundenda, vel si eis infunderetur, bene usuros? Insuper, Christus in Evangelio exprobrans civitatibus in quibus prædicaverat et miracula multa peregerat absque illarum conversione, inter cetera dixit : Væ tibi, *Matth.* XI, 21. Bethsaida, quia si in Tyro et Sidone factæ fuissent virtutes quæ factæ sunt in te, olim in cilicio et cinere pœnitentiam egissent. Ex hac auctoritate argui potest sicut ex præcedente. — Adhuc autem videmus quam innumerabilia sint millia paganorum et incredulorum : cur animas illorum infudit Deus corpusculis infantulorum filiorum parentum incredulorum, privavitque animas illas Baptismatis gratia? Quis audeat dicere, hoc ideo factum quoniam Deus prævidit quod nulla tot millium animarum, gratia, si ei infunderetur, bene uteretur? præsertim quum et (super illud in Evangelio : Quid hic statis tota die otio- *Ibid.* XX, 6, 7. si? Dixerunt, Quia nemo nos conduxit) dicat Gregorius : Quid est, Nemo nos conduxit, nisi, Nemo nobis vitæ semitas prædicavit? Ubi Gregorius innuit illos fuisse credituros atque salvandos, saltem pro parte, si missus fuisset ad ipsos prædicator verbi cœlestis.

Præterea, positio illa videtur sonare ac si ad meritorie operandum sufficerent habitualis gratia et liberum arbitrium, quum tamen requiratur et actualis motio Spiritus Sancti. Quod si dicatur, illam quoque motionem intelligi et includi nomine gratiæ in præfata opinione; objicitur : Motio illa non confertur æqualiter omnibus, quia quibusdam ita donatur quod tollit omnem obicem gratiæ, ut Augustinus affirmat, et Thomas in Summa contra gentiles allegat; aliis autem non ita confertur, et quæritur

quare. Si dicatur, quia non bene usuri A sunt ea, hoc stare non valet, quum omnem tollat obicem et abusum. — Rursus, constat quod interdum homines quidam vagissimi, vitiis pleni, et sceleratissimæ vitæ, subito præveniuntur, compunguntur, grandemque gratiam sortiuntur; et homines minus mali meliorisque indolis et fortioris synderesis, atque ad omnem profectum gratiæ ac virtutum magis dispositi, deseruntur : de quibus valde probabile est, quod si gratia talis eis concederetur, bene uterentur eadem, et magis quam illi B duriores proficerent. Non ergo præscientia boni usus gratiæ est causa aut ratio prædestinationis : nec, secundum hoc, gratia daretur penitus gratis, neque ex mera et pura liberalitate.

Amplius, Henricus in hac responsione videtur contrarius sibi ipsi in aliis locis. Siquidem respondendo ad quæstionem qua quæritur, an Paulus apostolus poterat ante suam conversionem occidi, inter cetera scribit : Prædestinatio respectu alicujus, non est ipsius solius in se et absolute, sed C cum tota coordinatione omnium aliorum effectuum seu non effectuum qui ordinantur ad illum, hoc est ad ejus salutem. Quum ergo bonus usus gratiæ inter illa contineatur, patet quod ipse quoque sit prædestinationis effectus, non causa aut ratio; et quod prædestinatio quoad totalem suum sumpta effectum, non habeat causam rationemve ex parte creaturæ. Hinc opinio illa non videtur idonea.

Quamvis autem positio Thomæ sit probabilis, attamen, si salva auctoritate Scri- D pturæ dici potest, rationabiliorem puto positionem Bonaventuræ quantum ad hoc quod dicit prædestinationem habere rationem in particulari seu singulari sicut in communi, ita quod non sola Dei voluntas ut voluntas, est ratio cur iste prædestinatur magis quam ille, sed certa atque legitima ratio ob quam voluntas sic agit, præsertim quum voluntas Dei essentialiter sit ipsa infinita sapientia ac justitia ejus : propter quod nec irrationabilis nec injusta consistere potest. Unde ad Ephesios ait Apostolus : Et nos sorte vocati sumus, *Ephes.* 1, 11. prædestinati secundum propositum ejus, qui operatur omnia secundum consilium voluntatis suæ. Quo verbo insinuari censetur, quod voluntas Dei secundum consilium, id est sapientialiter et certa ratione, omnia operetur, et non solum quia sic vult. — Præterea, Deus excelsus et adorandus, sanctus et verus, non solum vult in generali misericordiam suam in electis et justitiam suam in reprobis demonstrare, imo etiam variis modis et secundum gradus diversos vult utrumque peragere. Propter hoc creavit, creat et creabit electos, electiores et electissimos, reprobos quoque, reprobiores et reprobissimos. Et in quolibet ordine isti sunt gradus diversi : quemadmodum et in naturalibus Deus gloriosus et benedictus potentiam et sapientiam ac benevolentiam suam multipliciter in diversis rerum ordinibus, speciebus et gradibus declaravit. Sicque etiam in particulari videtur posse ratio assignari prædestinationis, et cur istum magis elegit Deus quam illum, et illum magis quam alterum. Cur vero in isto voluit misericordiam suam mirificare in tali aut tali gradu potius quam in aliis, quamvis in Deo sit ratio, nos tamen interim latet nisi desuper reveletur, quemadmodum de se ipso loquitur sanctus Apostolus ad Timotheum : Ideo misericordiam consecutus *1 Tim.* 1, 16. sum, ut in me primum ostenderet Christus omnem patientiam, ad informationem eorum qui credituri sunt.

Hæc de prædestinatione, præscientia et reprobatione sine præjudicio et temeraria assertione sint dicta, ut discamus sancta, irreprehensibilia et imperscrutabilia Dei judicia formidare ac venerari, non irreverenter scrutari. Scimus quod ipse sit bonitas pura, mens supersanctissima, et sapientia penitus infinita : ideo ejus judicia quantumlibet mira et incomprehensibilia sint, tamen certissimum est quod justa ac sapientialia in æternum consistant.

QUÆSTIO II

SEcundo quæritur, **An electio conveniat Deo, et utrum electio prædestinationem secundum rationem præcedat.**

Videtur quod non conveniat Deo. Primo, nullus sapiens eligit unum præ alio, nisi propter eminentiam bonitatis aut utilitatis vel delectabilitatis unius præ alio; sed nihil horum convenit creaturæ nisi ex Deo : ergo non invenit nec conspicit in creaturis cur unam præ alia eligat. — Secundo, si elegit unam intellectualem creaturam, hoc maxime esset propter ejus merita atque demerita : quod sicut jam patuit, dici non valet, præsertim quum electio sit æterna, cujus nil temporale est causa aut ratio. — Tertio, Deus eodem modo se habet ad omnes, ut dictum est sæpe : ergo non eligit unum præ alio. — Quarto, Damascenus secundo libro testatur : Electio non est in Deo. Et juxta Philosophum in Ethicis, electio est quasi conclusio consilii. Consilium autem est ignorantis naturæ, quum sit inquisitio de agendis.

In oppositum est Scriptura. Ait enim
Joann. XV, 16. Salvator : Non vos me elegistis, sed ego elegi vos.

Ad hoc respondet Albertus : Electio multis modis accipitur. Primo, ut est actus rationis sequens consilium, inquisitionem et deliberationem de agendis aut evitandis : et ita non convenit Deo, sed hominibus. Secundo, ut est discretio vel segregatio aliquorum, qua pluribus propositis, unum præfertur, præoptatur et acceptatur præ alio : et sic convenit Deo, qui inter
Rom. IX, 22, 23. vasa misericordiæ et vasa iræ discernit. — Duplex quoque in Deo ponitur voluntas, videlicet antecedens et consequens. Voluntas Dei antecedens non habet connotatum in nobis nisi solam rationalem naturam, et hac voluntate omnibus vult salutem et ad A omnes se habet æqualiter. Voluntas Dei consequens dicit respectum præscientiæ Dei ad futura merita atque demerita : sicque est dissimilium, et hæc voluntas unum alteri præacceptat.

Electio quoque prædestinationem præcedit. Non enim in regnum eligitur nisi separatus a massa perditionis : quæ separatio fit per electionem; sicque separatus ordinatur ad gloriam. Dilectio autem simpliciter dicta, præcedit utramque : quia dilectio inclinat ad separandum atque ad B dirigendum in finem salubrem. Rursus, dilectio est boni simpliciter, electio boni finaliter, prædestinatio boni finaliter et directi in finem sapienter : sicque objectum unius addit super objectum alterius, et dilectio prior et simplicior est electione, electio quoque prædestinatione. Hæc Albertus.

Idem Udalricus, hæc ipsa exponens diffusius in Summa sua, libro secundo. Et addit, quod consilium, electio, et consimilia quædam quæ aliquid imperfectionis in- C cludunt, competunt Deo secundum id quod perfectionis in ipsis est, omni imperfectione seclusa; et item, quod sicut dilectionem sequitur electio, ita electionem prædestinatio : quæ præcedentia non est nisi secundum rationem et ordinem intelligendi. Sic prædestinationem sequitur voca- *Rom.* VIII, 30.
tio, vocationem justificatio, justificationem magnificatio : quæ tria sunt temporalia et duratione posteriora. Hæc Udalricus.

Thomas quoque his consonans : Electio, inquit, importat segregationem quorumdam, D aliquam permixtionem convenientiamque habentium. Hinc ejus quod in se determinatum est et discretum, non est electio. Propter quod dicitur tertio Ethicorum : Electio non est ultimi finis, qui est unicuique naturaliter determinatus, sed mediorum ad finem, ad quem per diversa media diversimode potest veniri, quamvis quædam sint aptiora, quæ eliguntur. Porro segregatio ista potest tantum esse in conceptione seu apprehensione alicujus operantis, et etiam potest esse in operis ex-

secutione. — Ex quibus tria constant circa electionem Deo convenientem : primo, quod electio non convenit Deo respectu sui ipsius, quum ipse sit omnium finis; secundo, quod electio fit ex creaturis susceptivis beatitudinis; tertio, quod electio uno modo est æterna, alio modo temporalis : quia prout est in proposito Dei, æterna est, quoniam ab æterno voluit bonos a malis segregare in gloriam; sed prout est in operis exsecutione, est temporalis, ut dum per dona gratiæ discernuntur electi a reprobis, vel a communi statu in prælationis officium promoventur, sicque de aliis quæ divino munere alicui specialiter conferuntur. Proprie tamen electio est per ordinationem et respectum ad gloriam : propter quod pauci dicuntur electi. *Matth.* xx, 16. Hæc Thomas in Scripto.

Qui consequenter ostendit, qualiter electio prædestinatione sit prior : Prædestinatio (inquiens) et electio aliquid addunt super præscientiam, quemadmodum dispositio et providentia. Nam sicut dispositio et providentia habent se respectu universorum communiter, ita electio et prædestinatio respectu hominum. Unde sicut providentia superaddit dispositioni, sic prædestinatio electioni. Dispositio namque divina attenditur in coordinatione partium universi ad invicem et ad finem, secundum quod una natura præfertur alteri ex ordinatione divinæ sapientiæ. Similiter est in electione : ipsa quippe divina ordinatio qua quidam aliis præferuntur ad consequendam beatitudinem, electio dicitur. Providentia vero attenditur in collatione eorum per quæ res finem attingunt, et in applicatione ad finem. Similiter prædestinatio attenditur in hoc, quod electis præparantur bona gratiæ et bona gloriæ, quibus fini ultimo applicantur. Quod patet etiam ex consueto modo loquendi. Sicut etenim dicimus res ipsas disponi, provideri vero tam res ipsas quam ea quæ rebus conferuntur, ordinantia in finem; sic electio proprie est hominum, prædestinatio autem tam hominum quam rerum quæ conferuntur eis ad obtinendam salutem : non enim dicitur quod gratia eligatur homini, dicitur tamen quod gratia homini prædestinatur. — Itaque electio non est actus voluntatis absolute, sed in ordine ad intellectum ordinantem; prædestinatio autem dicit actum voluntatis absolute, qui consequitur ordinem istum. Hæc idem in Scripto.

Præterea in prima parte Summæ, quæstione vicesima tertia : Prædestinatio, ait, art. 4. secundum rationem præsupponit electionem, et electio dilectionem. Cujus ratio est, quia prædestinatio est pars providentiæ. Providentia autem, sicut et prudentia, est ratio in intellectu exsistens, præceptiva ordinationis aliquorum in finem. Non autem præcipitur aliquid ordinari in finem, nisi voluntate finis præexsistente. Unde prædestinatio aliquorum in salutem præsupponit secundum rationem, quod Deus velit illorum salutem : ad quod pertinent electio atque dilectio. Electio tamen et dilectio aliter ordinantur in nobis et in Deo: quia in nobis voluntas diligendo non causat bonum, sed ex bono præexsistente incitamur ad diligendum. Idcirco eligimus quem diligamus : sicque electio præcedit in nobis dilectionem. In Deo autem est econverso. Nam voluntas ejus qua vult bonum alicui diligendo, est causa quod bonum illud insit illi sic electo seu dilecto præ aliis : idcirco in Deo dilectio electionem præcedit. Hæc Thomas in Summa. — Concordat Alexander.

Bonaventura quoque hic loquitur : Electio dupliciter dicitur : uno modo, prout dicit dilectionem cum discretione tantum, et sic convenit Deo; secundo, prout dicit dilectionem cum discretione præcedente et deliberatione ac inquisitione, sicque convenit creaturis.

Quærit quoque Bonaventura, quid sit electio. Et respondet : Electio triplex est : una secundum affectum dilectionis, alia secundum effectum finalis gratificationis, tertia secundum statum prælationis. Prima est æterna et idem quod prædestinatio.

Secunda est infallibile signum primæ. Tertia nec signum est neque effectus primæ electionis, quoniam reprobi fiunt et sunt multi præsidentes, et utinam non sint plures mali quam boni. — Insuper in Deo idem sunt, propositum, prædestinatio et electio secundum rem, differunt tamen secundum rationem. Propositum namque est firma voluntas aliquid faciendi. Electio autem et prædestinatio aliquid superaddunt, sed differenter : quia prædestinatio addit ordinem et directionem in finem, electio vero discretionem et segregationem a suo opposito. — Hæc Bonaventura. Qui interdum videtur sentire quod electio et dilectio realiter idem sint; interdum fatetur quod voluntas Dei consequens exsistat electio. Nec dubium quin in Deo sint idem in re, sed differunt ratione. In nobis vero plus differunt, et sicut Damascenus testatur communiterque tenetur, electio proprie est duobus aut pluribus propositis, alterius præacceptio. In Scripturis vero quandoque quidam vocantur electi ratione præsidentiæ temporalis, aut eminentiæ specialis in donis gratiæ gratis datæ aut naturæ, juxta illud in
Ps. LXXVII, 31. Psalmo : Electos Israel impedivit; et, Non
Ps. CXL, 4. communicabo cum electis eorum.

Solutio objectorum elucescit ex dictis. Electio etenim Dei non causatur ex rerum bonitate, sed causat illam. Deus quoque ex sua bonitate et sapientia eligit unum præ alio.

Quæritur, An in Deo fuisset electio, si intellectualis creatura non corruisset. Videtur quod non, quia sic fuissent omnes electi, nec essent reprobi aliqui.

Ad hoc Bonaventura respondet : Quædam est electio qua separatur bonus a malo, alia qua melior segregatur a minus bono. Secunda fuisset in casu proposito, sed non prima : non quod lapsus aliquid agat ad electionem, sed præscientia lapsus.

Circa hoc scribit Antisiodorensis in Summa sua, primo libro : Quamvis non nisi unus prædestinatus esset, tamen diceretur

A et esset electus. Nam quod electus dicitur quasi ex aliis lectus, etymologia est nominis, non de significatione vocabuli, quemadmodum lapis dicitur quasi pedem lædens. Denique, sicut studium dicitur esse in Deo, ita electio. Unde in Psalmo, An- *Ps.* IX, 12.
nuntiate inter gentes studia ejus, id est opera exquisita, ac si per multum temporis circa hæc studuisset. Sic consilium Dei vocatur voluntas aut determinatio ejus certissima, ac si diu esset deliberata. Electio demum Dei ponit quatuor : primo,
B certam voluntatem; secundo, divinam essentiam, ut causam; tertio, gratiam in præsenti; et quarto, gloriam in futuro. Et tria ultima, prædestinatio quoque significat, sed in primo differt ab electione, quia antecessionem designat. Hæc Antisiodorensis.

QUÆSTIO III

Tertio quæritur hic, **An prædestinatio possit juvari meritis et precibus electorum.**
C

Ad quod doctores concorditer dicunt quod non, loquendo de prædestinatione secundum se, prout est actus Dei prædestinantis : sic enim est æterna, nec causam nec adjutorium habet ex creatura. Sed loquendo de prædestinatione quantum ad ejus effectum et exsecutionem, juvatur precibus meritisque Sanctorum ac devotorum : non quod preces et merita colentium Deum mutent providentiam Dei aut
D ejus propositum, sed quia Deus ita præordinavit, ut per talia aut talia media fiant et obtineantur quæ ipse dare ac adimplere decrevit, sicut ostendit Gregorius, tractans illud in Genesi : Deprecatus est Isaac Do- *Gen.* XXV, 21.
minum pro uxore sua, eo quod esset sterilis; qui exaudivit eum, et dedit conceptum Rebeccæ. Et tamen Dominus præordinavit ipsum electum Jacob nasciturum ex Rebecca, cujus personæ ac posteritati benediceret, atque ex semine ejus faceret Christum nasci. Sic et Christus in Evan-

gelio legitur Deum Patrem orasse pro sui corporis glorificatione, et pro electorum, non pro reproborum, salvatione; quæ tamen certissime noverat ex divina præordinatione implenda : Pater, inquiens, clarifica Filium tuum; et item : Non pro mundo rogo, sed pro his quos dedisti mihi de mundo, quia tui sunt.

Joann. XVII, 1. Ibid. 9.

Circa hanc quæstionem et circa orationis efficaciam quidam philosophi multipliciter erraverunt. Unde et Thomas hoc loco, et in prima parte Summæ suæ, atque in Summa contra gentiles, libro tertio, eleganter declarat, qualiter divinæ providentiæ ac æternæ prædestinationis immobilis certitudo invariabilisque inflexibilitas, utilitatem et efficaciam orationum ac cultus divini nequaquam excludant.

q. XXIII, a. 8.

QUÆSTIO IV

Quarto quæritur, **An quidquid Deus scivit aliquando, hoc sciat et sciet semper.**

Quod non videtur, quia aliquando scivit Christum nasciturum et moriturum, et hoc modo non scit. Nunc quoque scit me scribere ista, et hoc post modicum tempus non sciet. Imo tunc sciet me ista scripsisse : quod modo non scit, quum non sit verum.

In contrarium est, quod scientia Dei æternaliter est perfecta invariabiliterque persistens.

Ad hoc Alexander respondet in quæstione qua quærit, an scientia Dei sit oppositorum. Ad quod respondet : Scientia Dei est oppositorum sine oppositione et falsitate, quoniam non sciuntur opposita a Deo secundum ipsorum enuntiabilium modum, sed magis per modum comprehensionis rerum de quibus sunt enuntiabilia : quæ comprehensio est omnino abstracta a compositione et oppositione enuntiabilium. Et dico rerum enuntiabilium, non per modum A quo sunt in propria natura, sed per modum quo sunt in causa sua. Non est autem similis modus essendi in rerum natura et in Dei scientia. Imo nec similis modus est esse in rerum veritate, et esse in similitudine seu specie intentionali : quia contraria non sunt in eodem subjecto simul in natura, sunt tamen simul secundum species suas in intellectu; imo et in aere et in sensu simul sunt colores contrarii secundum species suas intentionales. Porro Deus in ipso nunc æternitatis omnia B simul uno noscit intuitu : sicque scit enuntiabilia et eorum extrema, et quidquid in eis est, universosque animæ actus. Hæc Alexander.

Circa hoc scribit clarius Bonaventura : Scire, inquiens, dupliciter dicitur. Uno modo, prout reflectitur in se : et sic sensus est : Iste scit hoc, id est, habet cognitionem de hoc. Et sic scire, nihil connotat ex parte sciti actuale, nec veritatem, nec præsentiam. Deus namque de omni enuntiatione habet perfectam cognitionem, utrum C sit enuntiatio perfecta et congrua, et utrum vera vel falsa. Secundo, scire sumitur prout est verbum prohæreticum; et sic transit in actum extra, sicque connotat veritatem in objecto : sicque scire aliquod enuntiabile, est scire ipsum verum esse. Unde, Scio te sedere, hoc est dicere : Non tantum habeo cognitionem de hoc, sed etiam cognitionem ipsum esse verum. Primo modo scire, importat nudum intelligere; secundo modo, intelligere cum assensu. — Si ergo sumatur scire primo modo, sic D dico, quod quidquid est, et omne enuntiabile, et omne quod scivit Deus, adhuc scit et habet cognitionem de illo : quia de omni eo quod est et quod esse potest, habet cognitionem. Nec sequitur, Scit hoc, ergo verum est; imo est ibi consequens.

Porro, si accipiatur scire secundo modo, prout connotat veritatem circa enuntiabile, sic quidam dixerunt, quod Deus desinit aliquod enuntiabile scire, quoniam posuerunt quod enuntiabile quod verum est, potest esse falsum. Alii dixerunt contra-

rium, quia dixerunt, enuntiabile quod semel verum est, semper esse verum, et ita semper scitur.

Ut autem veritas opinionis evidentius pateat, advertendum quod quidam dixerunt, quod verbi gratia, albus, alba, album, quum sint tres voces et tres habeant modos significandi, tamen quia eamdem significationem important, unum sunt nomen. Sicque dixerunt, quod unitas enuntiabilis accipienda est non ex parte vocis aut modi significandi, sed rei significatæ; una autem est res quæ primo est futura, B deinde præsens, tertioque præterita : ergo enuntiare rem hanc primo esse futuram, deinde præsentem, et tertio præteritam, non faciet diversitatem enuntiabilium, sed vocum. — Rursus, quum idem tempus sit primo futurum, deinde præsens, et tertio præteritum (quod tempus est mensura rei quæ significatur per orationem), quamvis esse et fuisse ac fore, consignificent tria tempora, ratione tamen consignificati non diversificant enuntiabile, sed variatur solum ex parte temporis significati. Unde C si dicam semel, Socrates currit hodie; et cras dicam, Socrates cucurrit : quum hoc verbum non det intelligere aliud tempus, et ita nec aliam actionem, enuntiabile non est mutatum, quantumcumque mutata consignificatione : et quia retenta eadem significatione, enuntiabile verum semper est verum, nec est idem nisi quum eadem significatio retinetur; hinc dixerunt, id quod semel est verum, semper esse verum. Quumque Deus nil obliviscatur, dixerunt quod omne enuntiabile quod Deus D scivit, scit. — Quumque objicitur, Deus scivit te nasciturum, ergo adhuc scit te nasciturum; dicunt, quod non debet ita inferri, sed sic : ergo scit te fuisse nasciturum. Aliter est ibi figura dictionis, quia procedit ab identitate modi significationis ad identitatem rei : et hoc modo solvit Magister.

Ista fuit opinio Nominalium : qui dicti sunt nominales, quia positionem suam fundabant supra nominis unitatem. Verum A opinio ista fuit contra Philosophum, in Prædicamentis dicentem, quod eadem oratio primo est vera, et postea falsa. Fuit quoque contra communem positionem.

Fuit etiam contra veritatem, quia nec idoneum habet fundamentum, nec bonam adaptationem. Primo etenim si quæratur, utrum albus, alba, album, sint unum nomen, respondendum est : Aut loqueris grammatice, aut logice. Quumque grammaticus consideret nominis impositionem modumque principalem significandi substantiam cum qualitate, dicendum quod grammatice unum sint nomen. Logicus vero considerat nomen in quantum est vox expressiva : propter quod definit nomen, verbum et orationem per vocem tanquam per genus; et multiplicato superiori, necesse est multiplicari inferius. Hinc logice ista sunt nomina plura. Male ergo sumpserunt nominis unitatem secundum quod congruit ad propositum. Inepta etiam fuit adaptatio : quia enuntiabile non significat rem, sed modum se habendi; quumque per verbum præsentis temporis et futuri res aliter et aliter significatur se habere, patet quod necessario aliud sit enuntiabile, te esse nasciturum, et te esse natum. — Rursus deficiebant in ultimo : quoniam sicut homo non significat hominem istum aut illum, sic verbum præsentis temporis non significat illud aut istud præsens, sed præsens in communi, sive copulet, sive consignificet. Hinc sicut homo non aliud nomen est, nec aliam habet significationem, neque æquivocum est, dum jam supponit pro Petro, jam pro Paulo; sic nec verbum præsentis temporis, sive pronuntietur hodie sive cras, habet aliam significationem : ideo non facit aliud enuntiabile. Propterea quocumque tempore pronuntietur te esse nasciturum, idem est enuntiabile, quod prius fuit verum, et modo est falsum. Itaque secundum quod scire connotat veritatem circa enuntiabile scitum, Deus illud quod scivit, puta te nasciturum, modo non scit te nato, et ita in consimilibus, nulla mutatione

facta in divina scientia, sed solum in connotato. — Concedendum igitur, quod in secunda acceptione non omne quod scit Deus, semper scit. — Hæc Bonaventura.

Consonat Thomas, dicendo : Scientia Dei non tantum est rerum, sed etiam enuntiabilium. Si ergo referatur scientia Dei ad res, nulli est dubium quin omnem rem quam Deus scivit, sciat et jugiter sciet : sicque optime procedit Magistri solutio in littera, quoniam eadem res est quæ diversis temporibus designatur. — Si vero referatur ad enuntiabilia, sic fuit circa hoc duplex opinio, etc. (sicut in Bonaventura). Unde opinio dicens, illud quod semel est verum semper esse verum, est falsa, et contra Philosophum, juxta quem Socrate sedente, ista est vera, Socrates sedet; et eo surgente, propositio illa fit falsa. Præterea, si ab unitate rei enuntiabile haberet unitatem, eadem ratione ex rei diversitate haberet diversitatem : et ita enuntiabile hoc, Socratem currere, diversis prolatum temporibus, non esset unum; nec aliquod nomen significans res diversas unum esset, et periret tam æquivocatio quam univocatio nominum, quarum utraque requirit unitatem nominis quod pluribus convenit. *Cf. p. 555A.* Hinc ab omnibus fere modernis illa refutatur opinio. — Distinguendum est ergo de enuntiabili, quoniam dupliciter accipi potest. Primo quasi materialiter, ut est res rationis : sicque omne enuntiabile quod Deus scivit, scit; quia scit naturam, partes et dispositionem cujuslibet enuntiabilis. Secundo significative, prout per ipsum designatur esse rei cum suis conditionibus quæ dantur intelligi ex consignificantia verbi : sicque non omne enuntiabile quod Deus scivit, scit; quia aliquando scivit hoc enuntiabile, Christus crucifigetur, quod modo non scit. Hæc Thomas in Scripto.

Porro in prima parte Summæ, quæstione quartadecima, *art. 13 ad 3um.* circa hæc scribit : Antiqui Nominales dixerunt, idem esse enuntiabile, Christum nasci, et esse nasciturum, et esse natum, quoniam eadem res significatur per hæc tria, videlicet Christi

A nativitas. Sed ista opinio falsa est : tum quia diversitas partium orationis diversitatem enuntiationum producit; tum etiam quia sequeretur quod propositio quæ semel est vera, esset semper vera : quod est contra Philosophum. Concedendum est ergo, quod Deus non scit omne quod scivit, si ad enuntiabilia referatur. — Ex hoc tamen non sequitur quod scientia Dei variabilis sit. Quemadmodum enim absque variatione divinæ scientiæ est, quod eamdem rem Deus scit quandoque esse, quan- B doque non esse ; sic absque variatione divinæ scientiæ est, quod scit aliquod enuntiabile quandoque esse verum, aliquando falsum. Esset autem scientia Dei variabilis, si enuntiabilia cognosceret per modum enuntiabilium, utpote componendo et dividendo, sicut contingit in nostro intellectu. Unde cognitio nostra mutatur, vel secundum veritatem et falsitatem, ut si re variata, eamdem de ea teneamus opinionem; vel secundum diversas opiniones, ut si primo opinemur quemdam se- C dere, et postea opinemur eumdem non sedere : quorum neutrum potest esse in Deo. Hæc Thomas in Summa.

Concordat Richardus, dicendo : Deum scire quidquid scivit, intelligi potest dupliciter : primo, ut sciat esse verum quidquid scivit esse verum; secundo, quod sciat scientia simplicis intelligentiæ quidquid scivit. Primo modo non scit omne quod scivit, sed secundo modo, quoniam omnes res et omnia enuntiabilia quæ fuerunt, sunt, erunt, et esse possunt, cogni- D tione simplici intuetur. Ita enim scit quid est hoc enuntiabile, Christum nasciturum, nunc Christo nato, sicut ante dum natus non fuit : quoniam ita scit terminos illos et eorum significationem, compositionem et operationem, nunc ut ante. Hæc Richardus.

Insuper Albertus, propter reverentiam Magistri in hac re opinionem Nominalium assecuti, aliqualiter opinionem illam elucidat et colorat; nihilo minus modeste reprobat eam, dicens : Si vellemus parumper sequi opinionem antiquam Nominalium,

diceremus Deum scire quidquid scivit, et (A) quod enuntiabile seu propositio semel vera, semper est vera, sed unum numero enuntiabile non est resumendum nisi respectu ejusdem temporis : ut quum dicimus, Mundum fore est verum, hoc verum est ratione æternitatis antecedentis tempus; si autem modo resumatur, debet resumi respectu ejusdem temporis. Hoc autem non significatur nunc ut futurum vel præsens, sed ut præteritum : ergo significatur per istam, Mundum fuisse est verum; et mundum fore tunc, et fuisse (B) nunc, sunt unum enuntiabile, et ratione ejusdem temporis verum, sed diversis modis significati. Hæc Albertus, qui consequenter reprobat istud, ut supra.

Concordat Udalricus in Summa sua; additque : Fundamentum opinionis illius irrationabile est omnino. Unitas enim cujuslibet totius consistit in unitate partium suarum essentialium. Pars autem essentialis ipsius orationis seu propositionis, non est res significata, quæ est extra eam : imo habent se ad invicem ut signum et (C) signatum. Subjectum vero est materialis pars propositionis, et prædicatum est pars ejus formalis. Consignificatum vero nominis aut verbi diversificat dictiones. Nam facit eas ex diversis litteris constitutas : quamvis grammaticus vocet talia unum nomen propter unitatem principii nominis, in cujus principii variatione magis variatur significatum quam in finis variatione. Ergo etiam enuntiabilia constituta ex eis, diversa sunt. — Demum ut in libro Posteriorum Philosophus docet, scientia (D) tripliciter potest corrumpi : corruptione scientis, corruptione scibilis, et oblivione. Nullo horum modorum scientia Dei mutabilis est, quia in Deo non cadit oblivio neque mutatio, nec ejus scientia dependet a rebus. Hæc Udalricus.

Præterea Ægidius circa hæc multa conscribit, et a præfata responsione Thomæ et aliorum nunc prætactorum videtur aliqualiter dissentire. Verumtamen ea quæ scribit quantum ad hoc, parum important, imo finaliter coincidit cum eisdem. Ponit autem duplicem veritatem esse enuntiationis, secundum quod duplex significatio competit ei. Una est, quum significat id quod significare accepit, id est, ad quod significandum est instituta. Alia est, quum significat id ad quod significandum formatur atque profertur. Prima significatio semper inest propositioni : quoniam ista enuntiatio, Socrates currit, significat cursum inesse Socrati, sive sit currens, sive non; et quoad hoc, semper est vera, et verum signum, quia significat id ad quod instituta est. Secunda significatio dependet a re : ideo falsa est hæc, Socrates currit, quando non currit.

Istud Albertus compendiose hic exprimit : In signis, inquiens, duplex est rectitudo. Una est, facere hoc quod ut faceret a prima veritate accepit. Alia est, facere hoc propter quod accepit illud a prima veritate. Sicut hæc oratio, me sedere, accepit a prima veritate, saltem mediate, ut significet me sedere, sive sedeam, sive non sedeam; sed hoc accepit propter hoc, ut significet me sedere, dum sedeo, et non significet hoc quando non sedeo : quoniam quodlibet signum accepit significare propter hoc, ut significet esse quod est, et non esse quod non est; et non ut significet esse quod non est, aut non esse quod est. Hæc Albertus, qui ad hoc allegat Anselmum in libro de Veritate. — Ægidius vero allegat ad hoc Augustinum in libro de Veritate. Et inde loquitur Thomas in Summa, de Veritate. De hoc quoque supra inducta sunt dicta Antisiodorensis. [Summ. th. 1a part. q. xvi, a. 8 ad 3um.]

Præterea advertere possumus quam vere dixit Philosophus, quod eædem opiniones infinities iterantur. Hi enim qui a Thoma et Antisiodorensi et Alberto ac Bonaventura Nominales, imo et antiqui Nominales vocantur, nunc usque vocantur Terminalistæ : ac nominales dicuntur, quia de terminis et conceptibus potius quam de rebus et rerum naturis loquuntur. Et nunc multi sunt tales : qui et modo appellantur

moderni, quia in brevi cœpit eorum renovari doctrina. Thomas vero in verbis suis præhabitis, per modernos intelligit eos qui nuncupantur Reales, et ab antiquo dicti sunt Realistæ, ut constat ex verbis Antisiodorensis. Nunc quoque vocantur antiqui, quia revera viam antiquorum et verorum Peripateticorum magis sequuntur.

DISTINCTIO XLII

A. *De omnipotentia Dei : ubi prius consideratur, quare dicatur omnipotens.*

NUNC de omnipotentia Dei agendum est : ubi prima consideratio occurrit, quomodo vere Deus dicatur omnipotens, an quia omnia possit, an tantum quia ea possit quæ vult. Quod enim Deus omnia possit, pluribus auctoritatibus comprobatur. Ait enim Augustinus in libro Quæstionum veteris ac novæ legis : Omnia quidem potest Deus, sed non facit nisi quod convenit veritati ejus et justitiæ. Item in eodem : Potuit Deus cuncta facere simul, sed ratio prohibuit (id est voluntas). Rationem nempe ibi voluntatem Dei appellavit, quia Dei voluntas rationabilis est et æquissima. Fatendum est ergo Deum omnia posse.

Aug. Quæst. ex N. T., quæst. 97.
Id. Quæst. ex utroque, quæst. 106.

B. *Quomodo dicatur Deus omnia posse, quum nos multa possimus quæ ipse non potest.*

Sed quæritur, quomodo omnia posse dicatur, quum nos quædam possimus quæ ipse non potest. Non potest enim ambulare, loqui, et hujusmodi : quæ a natura divinitatis sunt penitus aliena, quum horum instrumenta nullatenus habere queat incorporea et simplex substantia. Quibus id respondendum arbitror, quod hujusmodi actiones, ambulatio scilicet et locutio, et hujusmodi, a Dei potentia alienæ non sunt, sed ad ipsam pertinent. Licet enim hujusmodi actiones in se Deus habere non possit (non enim potest ambulare vel loqui, et hujusmodi), eas tamen in creaturis potest operari : facit enim ut homo ambulet et loquatur, et hujusmodi. Non ergo per istas actiones divinæ potentiæ detrahitur aliquid, quia et hoc potest in nobis facere Deus omnipotens.

C. *De aliis objicitur.*

Sed sunt alia quædam quæ Deus nullatenus facere potest, ut peccata : non enim potest mentiri, non potest peccare. Sed non ideo omnipotentiæ Dei in aliquo detrahitur vel derogatur, si peccare non posse dicitur, quia non esset hoc potentiæ, sed infirmitatis. Si enim hoc posset, omnipotens non esset. Non ergo impotentiæ

sed potentiæ imputandum est quod ista non potest. Unde Augustinus in quintodecimo libro de Trinitate : Magna, inquit, Dei potentia est, non posse mentiri. Sunt enim quædam quæ in aliis rebus potentiæ deputanda sunt, in aliis vero minime ; et quæ in aliis laudabilia sunt, in aliis vero reprehensibilia sunt. Non ergo ideo Deus minus potens est, quia peccare non potest, quum omnipotens nullatenus possit esse * qui hoc potest.

Aug. de Trinitate, lib. xv, n. 24.

* sit qui hoc

D. *Item de aliis opponit.*

Sunt etiam et alia quædam quæ Deus non potest, unde videtur non omnia posse. Non enim potest mori vel falli. Unde Augustinus in primo libro de Symbolo : Deus omnipotens non potest mori, non potest falli, non potest miser fieri, non potest vinci. Hæc utique et hujusmodi absit ut possit Omnipotens. Si enim hujusmodi passionibus atque defectibus subjici posset, omnipotens minime foret : et ideo * monstratur omnipotens, quia ei hæc propinquare non valent ; potest tamen hæc in aliis operari.

Id. de Symbolo ad Catech. n. 2.

* inde

E. *Quod omnipotentia Dei secundum duo consideratur.*

Hic ergo diligenter considerantibus, omnipotentia ejus secundum duo apparet, scilicet, quod omnia facit quæ vult, et nihil omnino patitur. Secundum utrumque Deus omnipotens verissime prædicatur : quia nec aliquid est quod ei ad patiendum corruptionem inferre valeat, nec aliquid ad faciendum impedimentum afferre. Manifestum est itaque, Deum omnino nihil posse pati, et omnia facere posse, præter ea sola quibus ejus dignitas læderetur, ejusque excellentiæ derogaretur : in quo tamen non est minus omnipotens. Hoc enim posse, non esset posse, sed non posse. Nemo ergo Deum impotentem in aliquo dicere præsumat, qui omnia potest quæ posse potentiæ est, et inde vere dicitur omnipotens.

F. *Quibusdam auctoritatibus traditur, quod dicitur omnipotens, quia potest quidquid vult.*

Ex quibusdam tamen auctoritatibus traditur, ideo vere dici omnipotens, quia quidquid vult, potest. Unde Augustinus in Enchiridio : Non ob aliud veraciter vocatur omnipotens, nisi quoniam quidquid vult, potest, nec voluntate cujuspiam creaturæ, voluntatis omnipotentis impeditur effectus. Idem in libro de Spiritu et littera : Non potest Deus facere injusta, quia ipse est summa justitia et bonitas. Omnipotens vero est, non quod possit omnia facere, sed quia potest efficere quidquid vult, ita ut nihil valeat ejus voluntati resistere quin compleatur, aut aliquo modo impedire eamdem. Joannes Chrysostomus in homilia quadam de expositione Symboli, ait : Omnipotens dicitur Deus, quia posse illius non potest inveniri non

Id. Enchirid., c. 96.

Id. de Spiritu et litt. n. 66. Sermo 214, n. 4.

Chrysost. in Symbol. Homil. 2.

posse, dicente Propheta : Omnia quæcumque voluit, fecit. Ipse est ergo omnipo- *Ps.* CXIII, 3, sec. Hebr.
tens, ut totum quod vult, possit. Unde Apostolus : Ejus (inquit) voluntati quis *Rom.* IX, 19.
resistit? — His auctoritatibus videtur ostendi, quod Deus ex eo tantum dicatur omnipotens, quod omnia potest quæ vult, non quia omnia possit.

G. *Determinatio præmissarum auctoritatum.*

Sed ad hoc potest dici, quod Augustinus ubi dicit, Omnipotens non dicitur quod omnia possit, etc., tam ample et generaliter accepit *omnia,* ut etiam mala includeret, quæ Deus non potest, nec vult. Non ergo negavit eum posse omnia quæ convenit ei posse. Similiter quum dicit, Non ob aliud veraciter dicitur omnipotens, nisi quoniam quidquid vult, potest : non negat eum posse etiam ea quæ non vult ; sed adversus illos qui dicebant Deum multa velle quæ non poterat, affirmat eum posse quidquid vult, et ex eo vere dici omnipotentem non ob aliud nisi quia potest quidquid vult.

Sed cave quomodo intelligas *potest quidquid vult :* an quidquid vult se posse, an quidquid vult facere, an quidquid vult fieri. Si enim dicas, ideo omnipotentem vocari, quia potest quidquid vult se posse : ergo et Petrus similiter omnipotens nunc dici potest, vel quilibet Sanctorum beatorum, quia potest quidquid vult se posse, et potest facere quidquid vult facere. Non enim vult facere nisi quod facit, nec posse nisi quod potest. Sed non potest facere quidquid vult fieri. Vult enim salvos fieri qui salvandi sunt; verumtamen eos salvare non valet. Deus autem quidquid vult fieri, potest facere. Si enim vult aliquid fieri per se, potest illud facere per se, et per se facit : sicut cœlum et terram per se fecit, quia voluit. Si autem vult fieri per creaturam, et per eam operatur : sicut per homines facit domos et hujusmodi artificialia. Et Deus quidem ex se et per se potest; homo autem vel angelus quantumcumque beatus est, non est potens ex se vel per se.

H. *Oppositio.*

Sed forte dices : Nec Dei Filius potest a se, nec Spiritus Sanctus, sed solus Pater. Ille enim potest a se qui est a se ; Filius autem quia non est a se, sed a Patre, non potest a se, sed a Patre, et Spiritus Sanctus ab utroque. Ad quod dicimus, quia licet Filius non possit a se nec operetur a se, potest tamen et operatur per se : sic et Spiritus Sanctus. Unde Hilarius in libro nono de Trinitate : Naturæ *Hilar.* de Trinitate, lib. IX, n. 48.
(inquit) cui contradicis, hæretice, hæc unitas est, ut ita per se agat Filius, ne a se agat ; et ita non a se agat, ut per se agat. Per se autem dicitur agere et potens esse, quia naturalem habet potentiam eamdem quam et Pater, qua potens est et operatur : sed quia illam habet a Patre, non a se, ideo a Patre, non a se, dicitur posse et agere. Homo autem vel angelus gratuitam habet potentiam qua potens est. Ideo ergo vere ac proprie Deus Trinitas omnipotens dicitur, quia per se, id est naturali

potentia, potest quidquid vult fieri, et quidquid vult se posse. Nihil enim vult fieri, quod non possit facere per se vel per creaturas; et nihil vult se posse, quod non possit. Et omne quod vult fieri, vult se posse; sed non omne quod vult se posse, vult fieri : si enim vellet, et fieret, quia voluntati ejus nihil resistere potest.

SUMMA

DISTINCTIONIS QUADRAGESIMÆ SECUNDÆ

HIC declaratur, qualiter omnipotentia Deo conveniat, et qualiter ac cur ipse dicatur omnipotens, quum dicatur quædam non posse. Et circa hoc introducit erroneas quorumdam opiniones, quas reprobat.

QUÆSTIO PRIMA

HIc quæritur, **An potentia, imo et omnipotentia, Deo vere conveniat.**

Quod non videtur. Primo, quia actus et potentia dividunt ens, ita quod Deus dicitur purus actus, nihil de potentia habens admixtum. — Secundo, quoniam quum sit simplicissimum agens, per essentiam agit : non ergo in eo est potentia, quæ est id per quod quis agit.

De hac autem materia superius dicta dist.vii,q.3. sunt multa : et qualiter Deo conveniat potentia respectu emanationum ad intra et dist.xx,q.1. emanationum ad extra; et quomodo Filius dicatur omnipotens, quum non possit gignere filium sibi æqualem sicut Pater; et qualiter Spiritus Sanctus appelletur omnipotens, quum non producat personam di- p. 313. C vinam sibi æqualem; cur item Patri ap- et s.; 318, B et s. proprietur potentia; et quomodo Filius p. 351 B. nominetur virtus seu potentia Patris. Non est ergo hic immorandum.

Itaque ad hæc Alexander respondet : Quum quædam sint materialia, seu passiva, quædam inordinata, quædam privati- A va; et contra materialia dicantur formalia, sicut contra passiva activa, et contra inordinata ordinata, et contra privativa habitudinalia : notanda est regula ista, quod nullum materiale, nullum passivum, nullum inordinatum, nullum privativum, est Deo per se attribuendum, quia hæc omnia defectum includunt potentiæ : materiale, ut currere, ambulare, comedere; passivum, ut infirmari, mori, affligi; privativum, ut oblivisci; inordinatum, ut peccare, mentiri. Formalia vero, activa, habitudi- B nalia et ordinata competunt ei. Et quamvis quædam illorum non attribuuntur divinæ potentiæ, tamen subjiciuntur eidem, quia non in se ipso, sed in creaturis suis efficit ea, ut materialia et quædam passiva. Privativa quoque et inordinata ei aliquo modo subjiciuntur, quia et potest ea compescere, et punit seu ordinat ea. — Denique Deus omnipotens nuncupatur, quoniam omnia possibilia potest quæ posse potentiæ est, et quia omnino potest : et in hoc notatur perfectio divinæ potentiæ, a qua C longe sunt omnis coactio, impedimentum et indigentia. Omnia ergo potest, quia non potest cogi nec impediri, nec indiget adjutorio instrumenti aut subjectæ potentiæ. Idcirco, secundum Augustinum, omnipotens dicitur, quia quidquid vult, potest : estque omnipotentia proprie sumpta, Deo propria. Hæc Alexander.

Concordat Bonaventura, qui inter cetera quærit hic, utrum divina potentia extendat se ad omne id quod aliis agentibus est impossibile. Et respondet : Nos judicamus D aliquid impossibile quatuor modis. Primo, per limitationem naturalis potentiæ : ut de trunco fieri vitulum, seu virginem parere. Secundo, non propter limitationem potentiæ, sed intelligentiæ nostræ : ut duo corpora esse in eodem loco, aut idem cor-

pus esse in locis diversis, vel majus corpus in loco minori : quæ capere non valemus, quia imaginatio nostra semper dicit contrarium. Unde quum Deus sic faciat in Sacramento altaris, oportet quod ratio super se elevetur ut credat. Tertio, propter privationem omnis exsistentiæ secundum omnem comparationem, scilicet principii et medii ac finis : ut præteritum non esse præteritum. Omnis namque potentia aliquid faciens, respicit ens in ratione principii aut termini, aut utroque modo. Hinc Deus de ente potest facere non ens, et econtra; sed de non ente non potest facere non ens. Quarto, secundum illustrationem veritatis æternæ et ordinem divinæ sapientiæ : ut quod duo opposita insint eidem secundum idem : hoc enim veritas summa dicit impossibile esse. — Itaque impossibile primis duobus modis, est Deo possibile, eo quod nec potentia Dei nec intelligentia ejus sit limitata. Quod vero impossibile est aliis duobus modis, Deus non potest omnino : quia illa posse non est posse, eo quod ratio entis repugnet eis, et sint contra ordinem sapientiæ Dei.

Sed objici potest : Deus facere potest quod præteritum sit præsens ; sed præsens non est præteritum : ergo potest facere quod præteritum non sit præteritum. — Propter hoc et alia quædam similia, fuit opinio Gilberti Porretani, quod Deus potest super impossibile per accidens. Ad auctoritatem vero Hieronymi, asserentis quod Deus non potest facere de corrupta virginem, exponit sic : Non potest, id est, non ostendit se posse, quia hoc nunquam fecit. Similiter verbum Augustini dicentis, Veritatem de præterito non potest facere falsam, exponit sic : Salva re. Hujusmodi autem expositiones extraneæ sunt. Ideo opinio illa non est tenenda : imo contradictionem implicat, præteritum non esse præteritum seu non fuisse, sicut triangulum non esse figuram. — Hæc Bonaventura in Scripto.

Hinc quoque in Breviloquio ait : Primum principium potens est potentia sim-

A pliciter dicta, seu absolute perfecta; ideo distributio addita ei quum dicitur omnipotentia, distribuit pro his quæ posse, est posse simpliciter. Hæc autem sunt quæ egrediuntur a potentia completa et ordinata. Potentiam vero completam dico, quæ non potest deficere neque succumbere nec egere. Porro potentia peccando deficit, patiendo succumbit, et in corporalibus actionibus indigentiam includit. Denique divina potentia quum sit summa et perfectissima, non est de nihilo, neque sub
B aliquo, nec indigens alio : hinc nec culpabilia agit, nec pœnalia sustinet, nec materialia operatur.

Potentiam demum ordinatam contingit tripliciter dici : primo, secundum actum; secundo, penes aptitudinem ex parte creaturæ ; tertio, secundum aptitudinem ex parte solius virtutis divinæ. Quod primo horum modorum possibile est, non solum est possibile, sed etiam actuale. Quod autem possibile est secundo modo dumtaxat, est simpliciter possibile, quamvis
C non actuale. Quod vero possibile est solum tertio modo, possibile est Deo, et impossibile creaturæ. Sed quod nullo horum modorum possibile est, ut id quod directe repugnat naturæ et ordini rerum secundum rationes et causas primordialissimas et æternas, est simpliciter impossibile : ut quod Deus faciat aliquid actu infinitum, vel quod faciat aliquid simul esse et non esse, aut quod faciat illud quod fuit, non fuisse. — Hæc Bonaventura ibi.

D Præinductis concordat Albertus : qui etiam quærit hic, utrum potentia Dei æquatur scientiæ ejus. Videtur quod non : quia scientia est boni et mali, potentia vero est boni tantum. Sed contra : scientia posita ponit potentiam, non econtra : nam sequitur, Iste scit, ergo potest scire. Ergo potentia est in plus et prius quam scientia. — Quæritur quoque, an potentia sequatur voluntatem. Quod sic videtur, quoniam scriptum est in libro Sapientiæ : Subest tibi, quum volueris, posse. Ergo *Sap. XII, 18.*

voluntas in Deo, secundum rationem et ordinem intelligendi, est ante potentiam. Præterea, Anselmus in libro Cur Deus homo : In omnibus, inquit, habentibus voluntatem et potestatem, potestas sequitur voluntatem : ut, possum ambulare, si volo; possum loqui, si volo. Ergo et in Deo sic esse videtur.

Dicendum, quod potentia tribus modis consideratur. Uno modo ut est genus omnium potestatum quocumque modo dictarum : et ita non refertur ad actum, sed in inferendo sequitur ad scientiam ac voluntatem et quamlibet aliam potestatem, sicut genus ad speciem. Sicque potentia præcedit voluntatem atque scientiam, secundum quod ait Richardus : Ex potentia est scientia, et ex potentia ac scientia est dilectio seu voluntas. Alio modo dicitur potentia comparata ad opus indefinite : et ita dicimus, quod Deus multa potest de potentia absoluta, quæ nec facit nec faciet. Tertio dicitur potentia regulata ab arte operativa, et exsequens præconceptum a sapientia et volitum a voluntate : et hæc non est nisi eorum quæ fuerunt vel sunt aut erunt. Similiter scientia dupliciter sumitur : primo, pro scientia speculativa, quæ est boni et mali; secundo, pro scientia approbationis, quæ est boni tantum. Voluntas quoque accipi potest prout est generalis omnium virium et potentiarum motor ad actum : quemadmodum dicimus, Intelligo, quia volo; Ambulo, quia volo. — Itaque potentia primo modo sumpta, voluntatem scientiamque præcedit; non autem secundo et tertio modo accepta. Scientia vero primo modo dicta, præcedit potentiam secundo aut tertio modo dictam. Voluntas demum secundo modo dicitur per respectum ad volitum quod est bonum : et hoc modo dicta, est in æquo cum potentia secundo et tertio modo dicta. Scientia autem secundo modo dicta, est in æquo cum potentia et voluntate ultimo modo sumptis. — Hæc Albertus.

Idem Udalricus, qui in Summa sua, libro secundo, de potentia et omnipotentia Dei A scribit diffuse : ex qua supra allegata sunt multa, et infra quædam tangentur.

Insuper Thomas : Nomen (inquit) potentiæ primo fuit impositum ad designandum hominum potestatem, prout dicimus quosdam homines esse potentes, ut loquitur Avicenna; deinde translatum est ad res naturales. Dicitur autem in hominibus esse potens, qui de aliis facere potest quod vult sine impedimento; et secundum quod impediri potest, sic minuitur ejus potentia. Impeditur vero potentia alicujus naturalis B voluntariive agentis, in quantum pati potest ab aliquo. Unde de ratione potentiæ quantum ad primam sui impositionem, est non posse pati. Hinc et illud quod non potest pati, quum nec agere possit, dicitur potens : nam durum dicimus, quod habet potentiam ut non secetur. — Ex quibus concluditur, Deo convenire potentiam secundum perfectam potentiæ rationem : tum quia omnia agit ut prima causa, quod convenit ei in quantum est primus perfectusque actus et prima activa potentia, ni- C hil etenim agit nisi ut ens in actu; tum quia nil patitur, quod convenit ei in quantum est purus actus sine admixtione totius materialis proprietatis et potentialitatis. Quumque potentia dicat principium actionis, quidquid est actionis principium vocatur potentia, ut calor et frigus. Sic quoque divina essentia secundum quod est principium operationis, vocatur potentia; nec potentia in Deo est aliquid aliud ab essentia.

Præterea, si quis instet, quia secundum D Philosophum quinto Metaphysicæ, omnis potentia vel est activa, aut passiva. Et certum quod Deo non competat passiva potentia; et videtur quod nec activa : quia ut ait ibidem Philosophus, potentia activa est principium transmutationis in aliud in quantum aliud, et ita requirit aliquid in quod agat; Deus autem in agendo non requirit materiam aut subjectum, imo totum simul producere potest. Dicendum, quod activæ potentiæ accidit quod requirat materiam in quam agat, in quantum est im-

perfecta, nec productiva totius substantiæ rei. Potest etiam secundum Avicennam responderi, quod agens aliter dicitur in naturalibus quam in divinis. Agens namque naturale operatur per motum ; et quoniam motus est actus entis exsistentis in potentia, idcirco requiritur materia quæ motui substernatur. Agens autem divinum dat esse non per motum : unde potentia activa in eo est principium operationis in aliud sicut in effectum productum, non sicut in materiam transmutatam. — Sciendum quoque, quod Deus non agit operatione media quæ sit distincta a sua essentia : imo suum esse est suum agere, et suum agere est sua essentia. Nihilo minus sua essentia significatur ut principium essendi, atque eadem ratione sua potentia significatur ut principium operandi et etiam operati. Et sua operatio est ipsa potentia : ideo potentia operationi suæ æternaliter est conjuncta, quamvis inde non sequatur ipsius effectum esse æternum. — Hæc Thomas in Scripto.

Porro circa omnipotentiam Dei inquirit primo, utrum Deus possit quidquid est aliis possibile. Quod non videtur : quia non potest negare se ipsum, ut ait Apostolus ; nec manducare, ambulare, bibere aut dormire, loquendo de ipso secundum deitatis naturam.

Ad hoc respondet : Quidquid perfectionis exsistit in creaturis, totum ex perfectione Creatoris exemplariter est deductum : sic tamen, quod perfectio creaturæ distat ac deficit in infinitum a plena repræsentatione perfectionis divinæ, similiter potentia creaturæ a potentia Creatoris. Idcirco, quod convenit potentiæ rei creatæ secundum quod est in tali aut tali gradu ac ordine participata et constituta, non convenit Creatoris potentiæ ; sed quidquid perfectionis et potestatis in creaturis consistit, convenit Deo per modum infinite eminentiorem. Hinc potentia Dei non est potentia ambulandi vel patiendi, ita quod ipsa sit proximum ambulationis aut passionis principium, et hujusmodi ac- A tio aut passio formaliter seu proprie Deo competat.

Verumtamen advertendum, quod gradus potentiarum creatarum, sicut et naturarum, divina dispositione sunt ordinati : ideo quamvis actus earum non conveniant Deo per modum nunc dictum, tamen reducuntur in ipsum sicut in primam causam, secundum quod egrediuntur actus illi a suis potentiis juxta ordinem divinitus institutum. Ideo quamvis dicamus Deum non ambulare nec pati, attamen B dicimus quod causat ambulationem et passionem. Actus vero egredientes a determinatis potentiis præter et contra ordinem illum, non reducuntur in causalitatem primæ causæ quantum ad hoc quod præter ordinem illum egrediuntur, ut fornicari, furari. Idcirco non dicimus quod Deus possit peccare, aut peccatum in aliis facere.

Si vero objiciatur, quod ait Philosophus quarto Topicorum, Deus, et etiam studiosus, potest facere prava ; dicendum, quod sumit *prava* materialiter, ut sit sensus : C Potest facere ea quæ modo sunt prava, quæ tamen prava non essent, si ipse faceret ea, sed essent bona, quum ipse sit prima et summa totius virtutis rectitudinisque mensura. — Hæc idem in Scripto.

His consonant quæ scribit in prima parte Summæ, quæstione vicesima quinta. Verumtamen de omnipotentia Dei plenius scribit ibi : Omnes, inquiens, communiter art. 3.
confitentur Deum esse omnipotentem ; sed rationem omnipotentiæ assignare, videtur difficile. Nam dubium esse valet quid com- D prehendatur sub ista distributione, quum dicitur, omnipotentia, seu, Deum omnia posse. Sed quum potentia referatur ad possibilia, dum Deus dicitur omnia posse, nil rectius intelligitur quam quod omnia possibilia possit, ideoque omnipotens nuncupetur. Porro possibile, secundum Philosophum quinto Metaphysicæ, dupliciter dicitur. Uno modo, per respectum ad potentiam quamdam : sicut quod subditur humanæ potentiæ, dicitur esse possibile homini. Nec dici potest, quod Deus ideir-

eo omnipotens sit, quoniam potest cuncta A possibilia naturæ creatæ : quia divina potentia se ad plura extendit. Relinquitur ergo quod vocetur omnipotens quoniam potest omnia possibilia absolute : quod est alter modus dicendi possibile. Dicitur autem aliquid possibile vel impossibile absolute, ex habitudine terminorum : possibile quidem, quoniam prædicatum non repugnat subjecto, ut Socratem sedere ; impossibile vero absolute, quia prædicatum subjecto repugnat omnino, ut hominem esse asinum. — Insuper advertendum, B quod quum unumquodque agens agat simile sibi, unicuique activæ potentiæ correspondet possibile ut objectum proprium, secundum rationem illius actus in quo fundatur activa potentia : sicut potentia calefactiva refertur ad omne calefactibile tanquam ad proprium suum objectum. Esse autem divinum, super quod fundatur ratio divinæ potentiæ, est esse infinitum, non limitatum ad aliquod genus entis, sed præhabens in se totius esse perfectionem. Hinc quidquid potest habere C rationem entis, continetur sub possibilibus absolutis quorum respectu Deus nominatur omnipotens. Nihil vero opponitur rationi entis nisi non ens : hoc ergo repugnat rationi possibilis absoluti subditi divinæ potentiæ, quod implicat in se esse et non esse simul. Et hoc omnipotentiæ Dei non subest, non ex imperfectione omnipotentiæ, sed ex infactibilitate, incapacitate impossibilitateque rei quæ non potest habere rationem factibilis neque possibilis. Quæcumque ergo contradictionem non D implicant, Deus potest. Ea vero quæ contradictionem implicant, sub divina omnipotentia non continentur, quia non possunt habere possibilium rationem. Convenientius tamen dicuntur talia contradictionem implicantia non posse fieri, quam quod Deus dicatur ea non facere posse, etc. Hæc Thomas ibi.

Ex quibus patet responsio quæstionis
art. 4. qua quæritur, utrum Deus possit facere quod præterita non fuerint, et virginitatem reparare amissam. Siquidem præterita non fuisse, implicat contradictionem, ut patuit, etc. Hinc contra Faustum loquitur Augustinus : Quisquis dicit, Si Deus omnipotens est, faciat ut quæ facta sunt non fuerint ; non videt hoc se dicere, Si omnipotens est, faciat ut ea quæ vera sunt, eo ipso quod vera sunt, falsa sint. Philosophus quoque sexto Ethicorum : Hoc solo privatur Deus, ingenita (id est non facta) facere quæ sunt facta. Consimiliter omnem corruptionem mentis et corporis potest Deus auferre a muliere corrupta ; sed hoc ab ea removere non potest, quod non fuerit corrupta, sicut nec ab alio transgressore, quod non sit transgressus. Hæc ibidem.

Præterea de ista materia scribit diffuse in Summa contra gentiles, libro secundo, per diversa capitula : Unumquodque, inquit, agit secundum quod est actu ; Deus autem est purus actus : ideo convenit ei omnia agere et movere, non fieri neque moveri. Quumque sit simplicissimus et per essentiam operans, substantialiterque perfectus et independens, constat quod ejus potentia non sit nisi sua essentia. — Amplius, omnis virtus perfecta ad omnia se extendit ad quæ se potest extendere finis per se propriusque effectus : quemadmodum ars ædificativa si sit perfecta, se extendit ad omnia quæ rationem domus seu ædificii queunt habere. Divina autem potentia est per se causa essendi, et esse est proprius ejus effectus. Ideo omnia potest quibus essendi ratio non repugnat : et hoc est esse omnipotentem. — Rursus, omni passivæ potentiæ correspondet activa potentia. In potentia autem passiva entis creabilis seu creati, est omne quod enti creato non repugnat : ergo omnia illa potest Deus efficere.

Verum quum potentia Dei sit pure activa et omnino perfecta, ideo non potest quæ sunt passivæ potentiæ et imperfectionem includunt, ita quod immediate egrediantur ab ipso tales actiones, vel in ipso recipiantur hujusmodi passiones. Et quo-

niam contradictio includitur in contrariis A ac privative oppositis (sequitur enim, Hoc est album et nigrum, ergo est album et non album; et, Hoc est videns et cæcum, ergo est videns et non videns), hinc fieri nequit quod contraria aut privative opposita insint eidem secundum idem, vel quod alicui rei non conveniat id quod est de propria ejus ratione. Hinc Deus non potest facere verum Deum : quia de ratione Dei est quod sit ens independens, et de ratione entis facti est quod sit dependens. Nec facere potest quod aliquid con- B servetur in esse sine ipso. Quumque Deus sit voluntarium agens, non potest facere quæ non potest velle : ideo non potest facere se non esse Deum. Et quoniam immutabilis est, non potest facere contraria his quæ disposuit facere, loquendo de illis formaliter et in sensu composito. — Hæc ibidem.

Concordant per omnia Petrus et Richardus.

Richardus tamen quædam subtilia argumenta inducit ad probandum quod con- C tradictoria simul sint vera : ut si faba sursum projiciatur obvietque saxo molari, videtur quod in eodem instanti aderit et aberit indivisibili aeris in quo superficies fabæ ac saxi illius jungentur : alioqui faceret saxum illud quiescere. Item, si pila impetuosissime projiciatur ad saxum. Et rursus, si Deus creat lapidem in tali situ quod superficies ejus simul sit cum superficie concavi orbis lunæ, et ignis elementaris ejus descensui non resistat, nec quidquam prohibeat ejus descensum; vi- D detur quod in eodem instanti erit lapis in illo loco, et superficies separabitur inde : alioqui corpus quiesceret in loco non naturali absque violentia, quum inter quælibet duo instantia tempus sit medium. Horum solutionem, brevitati studens, relinquo scholasticis : quæ tamen a Richardo solvuntur.

Concordat quoque prædictis Durandus : Contradictoria, inquiens, Deus non potest facere simul esse vera, non ex impotentia sua, sed propter incompossibilitatem terminorum, et quia unius positio, alterius est remotio.

Ægidius demum : Summam, ait, potentiam esse in Deo, quadrupliciter declaratur. Primo ratione unitatis, quoniam quanto quid est magis unitum aut unum, tanto est fortius, sicut in libro de Causis habetur : Omnis virtus unita est fortior quam dispersa. Unde et Proclus ait : Omnis virtus unita magis est infinita quam multiplicata. Quemadmodum ergo in Deo est summa et simplicissima unitas, ita et summa potestas. Secundo, ratione divinæ immobilitatis. Nam quanto agens et movens magis movetur ab eo quod movet, tanto instabilius agit atque debilius est. Quum ergo Deus sit primus motor prorsus immobilis, constat quod maximæ sit virtutis. Tertio, ex parte suæ universalitatis. Quanto enim in aliquo congregantur plures rationes factivæ et vires activæ, tanto potentius est : ut patet de sole, in quo omnes virtutes generativæ omnium inferiorum istorum sunt unitæ. In Deo autem congregantur omnes virtutes activæ et productivæ inferiorum. Propter quod asserit Commentator, quod universæ proportiones et formæ quæ potentialiter sunt in prima materia, sunt actu in primo motore. Quarto, est ex parte formalitatis. Quo etenim aliquid magis formale est et actuale, eo causalius et efficacius perhibetur : propter quod ignis inter elementa maxime est activus. Deus autem est ens formalissimum, in quo nihil est de entitate aut proprietate materiæ, nihil de potentialitate. — Has quatuor rationes breviter tangit S. Dionysius in libro de Divinis nomi- cap. v. nibus, dicens omnia esse in Deo, sicut omnes numeri sunt in unitate, et lineæ in centro, et particularia in universali, corporales quoque virtutes in anima. Hæc Ægidius.

Thomas item de Argentina fatetur : Deus omnino omnipotens est, quoniam omnibus modis omnia potest : quia de non ente facit ens per creationem, et ex incomple-

to completum per propagationem ; unum quoque completum mutat in aliud per transsubstantiationem. Omnipotentiam quoque suam ostendit in mundi creatione, cuncta visibilia et invisibilia producendo ; et indesinenter eam ostendit in universorum conservatione et gubernatione ; atque in fine eam monstrabit in celerrima mortuorum resuscitatione, in omnium festinantissima judicatione et justa remuneratione, atque in mundi innovatione. Sed et in hominibus eam demonstrat, omnem voluntatem humanam ad libitum immutando, flectendo, ac variis modis afficiendo. Hæc ille.

Circa hæc quærit Scotus, An naturali possit ratione probari Deum esse omnipotentem. Quod sic videtur : quoniam naturali ratione probatur Deum esse infinitæ potentiæ, quod probatur octavo Physicorum, et duodecimo Metaphysicæ. Sed potentia infinita est omnipotentia : maxime quum potentia major nequeat cogitari quam infinita ; omni autem potentia quæ non est omnipotentia, major potest excogitari. — Contra, nulli philosophi quantumcumque acuti, concesserunt Deum esse omnipotentem secundum intellectum Catholicorum.

Ad hoc responderi potest distinguendo : quia omnipotens uno modo dici potest agens quod potest in omne possibile mediate vel immediate ; et sic naturaliter potest concludi Deum esse omnipotentem, quia in omnem effectum extendit se per modum causæ proximæ vel remotæ. — Secundo, omnipotens dicitur proprie theologice, prout omnipotens dicitur quod potest in omnem effectum immediate, et in quodcumque possibile, hoc est in quodcumque quod non est ex se necessarium nec contradictionem includit : sic, inquam, immediate, quod sine omni cooperatione cujuslibet causæ agentis. Et hoc modo omnipotentia videtur esse credita de Deo, non demonstrata. Quamvis enim probari valeat naturali ra-

A tione, summam in Deo esse potentiam, respectu cujus omnis aliorum potestas est imperfecta, ita quod hoc est quasi ultimum ad quod poterit ratio naturalis attingere de eo cognoscendum ; ex hoc tamen concludi non potest, omnipotentiam Deo convenire secundo modo jam tacto : quia quamvis sit ita, non tamen est manifestum naturali ratione, quod habens causalitatem eminentiorem causalitate causæ secundæ, possit immediate in effectum immediate correspondentem causali-
B tati causæ secundæ. Ordo quippe causarum inferiorum et superiorum hoc non concludit : nam quamvis sol habeat causalitatem eminentiorem leone, non tamen sequitur quod possit immediate generare leonem, sicut leo hoc potest. Insuper, philosophi posuerunt Deum immediate non producere nisi quid perfectum, nec cognoverunt eum contingenter et libere mundum produxisse, sed quasi naturali quadam necessitate. Hæc Scotus.

Hæc responsio videtur probabiliter posse
C teneri ; certitudinem tamen non habet, nec insolubilem probationem. Nec sequitur, Philosophi non cognoverunt hoc naturali ratione, ergo hoc cognosci non potest ratione naturali. Nam et Aristoteles in Topicis fatetur quæstionem de mundi æternitate esse problema neutrum ; jamque ex auctoritate ejus sexto Ethicorum inductum est, quod ipse testatus est hoc solum excludi a divina potentia, quod ea quæ facta sunt non potest facere facta non esse. Nec implicat, effectum causæ
D secundæ immediate produci a causa prima : imo quod potest in majus, videtur posse in effectum minorem. Algazel quoque philosophus emanationem universorum a Deo comparat emanationi donorum a datore. Sic et Plato in primo Timæi apertissime docet omnia profluxisse a Deo per voluntatem.

Hæc in tantum tetigisse modo sufficiat, quia et supra plenius dictum est inde, et in secundo libro amplius habent locum.

QUÆSTIO II

AMplius quæritur hic, **An Deus possit ea quæ impossibilia sunt naturæ, et omnem rerum naturalem cursum ordinemque transcendunt.**

Sed ad hoc patet ex inductis responsio, utpote quod ea quæ contradictionem non implicant, possit Omnipotens, qui omnipotentiam suam causis naturalibus et creatis non alligavit. Imo qui hoc maximum potuit, scilicet universa creare, naturas rerum et ordinem inter eas instituere, potest de ipsis rebus et in ipsis operari ut libet, supernaturaliter, immediate et imperialiter. Nempe ad cujus imperium de non esse surrexerunt in esse, ad ejus quoque imperium alterantur et operantur supra legem naturæ. — Tamen circa hoc quidam philosophi inveniuntur errasse, quemadmodum Commentator, qui octavo Metaphysicæ ait : Omnis alteratio est ab agente aliquo corporali. Ex quo conatur concludere, quod quum Deus sit agens incorporale, nulla alteratio possit ab eo fieri immediate in creatura inferiori, sed solum mediante influentia cœli, quod est alterans non alteratum, nec super naturam agere potest.

Itaque circa hoc Thomas hic scribit : In hoc Commentator erravit, imo et quidam philosophi sibi in hoc contradicunt, ut Avicenna, qui dicit quod materia magis obedit apprehensioni seu conceptui substantiæ separatæ, quam contrariis agentibus. Tamen quidquid sit de hoc, de Deo firmissime est tenendum, quod ejus conceptioni ac jussioni omnis natura creata obedit. Ipse etenim materiæ primæ, imo et omni naturæ creatæ, duplices indidit rationes, utpote : obedientiales, per quas omnes res natæ sunt Deo obedire, ut fiat ex eis quidquid ei placuerit. Indidit quoque eis rationes seminales, puta activa A principia, per quæ naturales exercentur effectus; et supra has operatur Deus in miraculis variis modis. Nec proprie agit contra, sed potius supra et præter rationes illas seminales : sicut dum corporibus humanis formam glorificationis inducit; similiter quando sine officio naturalium causarum producit effectum quem et natura suo ordine potest producere, ut dum aquam repente convertit in vinum. Et *Joann.* II, 9.
tunc proprie non agit contra naturam aut contra rationes seminales, quia non operatur B ut causa naturalis activa, sed tanquam agens extra et supra omnem causam et ordinem rerum. Hæc Thomas.

De hoc Richardus : Natura, inquit, dupliciter sumitur. Primo, pro vi rebus insita qua explent suos naturales cursus agendo vel patiendo. Sic sumendo naturam, Deus multa facit et plura si vellet faceret et absolute facere potest contra naturam. Secundo, natura vocatur possibilitas quædam rerum ut in eis fieri possit divina virtute quod fieri nequit per C naturam primo modo acceptam : et contra naturam hoc secundo modo sumptam Deus non agit nec agere potest, quia hoc possibilis rationem non habet. Sed quia natura communiter sumitur primo modo, idcirco simpliciter concedendum est, quod Deus potest facere contra naturam. Hæc Richardus.

Hæc responsio ad prætactam Thomæ responsionem faciliter potest reduci et concordari : quia quod Thomas appellat rationem obedientialem, Richardus vocat D naturam secundo modo acceptam. Thomas quoque perhibens supernaturales et miraculosos effectus non fieri contra naturam, sed supra eam, loquitur appropriate et magis subtiliter. Richardus vero affirmans eos fieri contra naturam, extensius sumit hoc quod est esse vel fieri contra naturam. Juxta quem modum loquendi sancti Patres sæpe sunt locuti, ut quum super Lucam ait Ambrosius : Contra naturam est virginem parere. Atque in libro de Mysteriis, testatur quod contra naturam

IV *Reg.* VI, 6. ferrum supernatavit mittente sancto Eliseo lignum in aquam. Unde et super Genesim sexto loquitur Augustinus, disputans de mutatione virgæ in draconem (*Exod.* VII, 10.): Nec ista quum fiunt, contra naturam fiunt, nisi nobis, quibus aliter cursus naturæ innotuit, non Deo, cui hoc est natura quod fecit. Quum enim primum Deus cuncta creavit, ad utrumque modum res habiles sunt creatæ, tam ad istum modum quo usitatissime temporalia currunt, tam ad illum quo rara et mirabilia fiunt prout facere Deo placuerit quod tempori congruat. Unde et nono super Genesim dicit, loquens de partu sterilis locutioneque asinæ (*Num.* XXII, 28.): Dedit Deus naturis quas condidit, ut ex eis hæc fieri possent; neque enim ex eis ipse efficeret quod ex eis fieri posse non ipse præfigeret.

QUÆSTIO III

QUæritur consequenter, Secundum quas causas judicandum sit aliquid esse possibile vel impossibile, an scilicet secundum causas superiores vel inferiores.

Videtur quod secundum causas inferiores: quoniam Deo, qui est causa suprema, nihil est impossibile neque difficile, nec verbum nec factum. — Item, de unaquaque re judicandum est secundum proprias et proximas causas: et illæ sunt causæ inferiores.

Ad hoc Antisiodorensis respondet in Summa sua, libro primo: Circa hoc est triplex opinio. Una, quod solum illud est possibile absolute, quod fieri potest secundum causas inferiores. Unde secundum istos, virginem peperisse est impossibile, quamvis sit verum. Sed contra hoc est quod super illud Apostoli (I *Cor.* I, 20.), Stultam fecit Deus sapientiam hujus mundi, loquitur Augustinus: Sapientia mundi impossibile judicat quod in naturis rerum

A non videt. Hanc sapientiam Deus fecit stultam, faciendo ac declarando id essè possibile quod ipsa judicat impossibile. — Alia ergo opinio est, quod omne et solum illud est simpliciter possibile, quod secundum causas superiores est possibile, ita quod sequitur: Hoc est possibile Deo, ergo est possibile. Sed objicitur, quia secundum hoc, virginem parere esset possibile, quum tamen virgo non habeat potentiam pariendi. Rursus, ex hoc sequi videretur, quod effectus supernaturales non essent miraculosi,

B quum sint absolute simpliciterque possibiles. — Hinc tertia opinio est, quod nec tantum secundum causas superiores, nec tantum secundum causas inferiores, sed interdum secundum illas, quandoque secundum istas, dicatur possibile: quia secundum diversa adjuncta, dictio ista, *possibile,* pro diversis possibilitatibus copulat. Unde quum dicitur, Deum esse est possibile, *possibile* copulat pro possibili secundum causas superiores. Sed quum dicitur, Possibile est cæcum videre, co-

C pulat pro possibili secundum causas inferiores: idcirco est falsa. Et juxta istam opinionem, Deus de impossibili facit possibile duobus modis. Primo modo reparando naturam, sicut in cæco illuminato (*Joann.* IX, 2.): et tunc potentia est miraculosa, sed actio naturalis. Alio modo dando novam potentiam, sicut contulit Virgini ad concipiendum (*Luc.* I, 31.) et pariendum, virginitate manente: tuncque tam potentia quam actio sunt miraculosæ. Verum huic opinioni objicitur, quia sicut nihil est album nisi per

D albedinem, ita nec possibile nisi per aliquam possibilitatem: sed virginem parere, semper fuit possibile, ergo aliqua possibilitate, et non nisi per causas superiores. Quod concedimus, et secundæ opinioni adhæremus, per quam tamen non excluditur id quod possibile est secundum causas inferiores, quum et omne illud sit Deo possibile, quod possibile est inferioribus causis: et ita Deus non facit de impossibili possibile. Verba vero Augustini intelligenda sunt, quod Deus ostendit il-

lud esse possibile, quod antequam fieret, A impossibile putabatur : sicque virginem parere, ante Incarnationem fuit possibile possibilitate increata, sicut et mundum fore, antequam fuit, verum fuit veritate increata. De qua possibilitate nil cognoverunt philosophi. Hæc Antisiodorensis.

Porro Albertus videtur tertiæ opinioni potius adhærere : Possibile, inquiens, semper ponitur circa aliquid ; atque secundum formam et materiam illius circa quod ponitur, de ipso est judicandum. Non enim res omnes sunt eodem modo in po- B tentia : idcirco possibile dictum de ipsis, non dicitur modo eodem. Sed in eo quod fit, est possibilitas in comparatione ad causam efficientem. Quædam autem nominant possibile ipsius materiæ cum dispositione contraria ad illud quod fertur possibile : sicut quum dicitur, Virgo potest parere, cæcus potest videre. Et tales videntur non esse possibiles ante actum, quoniam simul datur eis actus atque potentia. Quædam vero ordinantur sub fiendi potentia, tantum sub ipsa virtute divina, C sicut mundum possibile est fieri, et omne creatum possibile est compleri. In his non supponitur possibilitas nisi obedientiæ ad voluntatem Creatoris, non cum aliquo ad contrarium disponente. Ideo conceduntur illæ esse possibiles potentia efficientis tantum : quamvis minus proprie potentia efficientis dicatur possibilitas, imo magis proprie vocatur completa potestas ; possibilitas vero dicitur potentia materiæ imperfecta ; potentia autem est ad utrumque communis. Itaque mihi apparet quod istæ D sint falsæ, Virgo potest parere, cæcus potest videre : quia virtute nominis circa quod ponitur potentia, significatur dispositio et necessitas ad contrarium ejus quod dicitur posse fieri. Unde talia posita in actu, non inferunt suas potentias ante actum in tempore præterito, quoniam ante actum nullam habuerunt potentiam ad illum actum. — Quidam vero aliter dicunt, utpote possibile et necessarium variari secundum scientias, ita quod in naturali scientia dicatur possibile secundum causas inferiores, in theologia vero secundum causas superiores. Quod non videtur, quia simpliciter possibile, est ubique possibile ; et idem est de necessario et impossibili. Hæc Albertus.

Videtur autem in hac re positio illa Antisiodorensis rationabilior esse, et præinductis verbis Augustini amplius consonare, in quibus jam dictum est : Dedit Deus p. 566 B. naturis quas condidit, ut ex eis hæc fieri possent ; neque enim ipse Deus ex eis efficeret quod ex eis fieri posse non ipse præfigeret. Si autem distinguendo quis dicat, Aliquid esse possibile seu impossibile dupliciter, utpote naturaliter et supernaturaliter ; faciliter pateret responsio.

At vero Thomas respondet : Aliquid dicitur impossibile dupliciter. Primo absolute, ut quæ contradictionem includunt ; et taliter impossibilia, sunt simpliciter impossibilia, et non per respectum ad causas superiores vel inferiores. Secundo aliquid est impossibile, quod quantum in se est, non est impossibile nec rationem impossibilitatis includit, sed in ordine ad aliquid. Et in istis est distinguendum : quia possibile dicitur secundum potentiam activam et passivam, et utroque modo aliquid appellatur possibile et impossibile simpliciter per comparationem ad suam causam proximam activam vel materialem, cujus conditiones sequitur ejus effectus. Verbi gratia, materia remota statuæ est terra et aqua, proxima vero materia, cuprum aut lignum. Et dicimus statuam fieri posse ex cupro, non ex terra : hoc quippe solum dicimus esse in potentia in aliquo absolute, quod potest educi de materia uno motore, ut nono Metaphysicæ dicitur. — Dicendum ergo, quod omnes effectus qui sunt immediate ipsius Dei, non per causam secundam mediam, ut creatio, justificatio, glorificatio, judicandi sunt possibiles vel impossibiles secundum causam superiorem divinam. Nihilo minus aliqui eorum possunt judicari possibiles secundum causas passivas inferiores, qui scilicet in inferioribus ha-

bent causas receptivas : sicut corpus organizatum se habet ad animam, et liberum arbitrium ad gratiam. Illi autem effectus qui nati sunt esse ex causis inferioribus proximis activis et passivis, judicandi sunt possibiles vel impossibiles secundum causas inferiores : sicut in visione cæci resurrectioneque mortui. Vita enim et visio sunt effectus immediati causarum inferiorum, puta formarum corpori unitarum. Hæc Thomas in Scripto.

Insuper responsio Richardi ad istud, videtur plana, Antisiodorensique consona. Ait namque : Illud est possibile simpliciter, quod contradictionem non implicat. Eo etenim ipso quod extrema contradictionis repugnantiam non includunt, nata sunt quantum ex parte ipsorum est, per aliquam conjungi potentiam, nisi ex parte potentiæ sit defectus. Et quia divina potentia nullum prorsus habet defectum, ideo quidquid contradictionem non implicat, subest divinæ potentiæ. Loquendo autem de possibili secundum comparationem ad aliquam potentiam, sic illud est possibile secundum causam inferiorem, super quod potest causa inferior; et possibile secundum causam superiorem, super quod potest causa superior, sive super illud possit causa inferior, sive non. Nam pluviam fore, possibile est secundum causam superiorem, quamvis sit etiam possibile secundum causam inferiorem; animam vero creari, virginem parere, mortuum resurgere, ita sunt possibilia secundum causam superiorem, quod non sunt possibilia secundum causam inferiorem. Sicque omne illud super quod potest causa superior tantum, vel causa superior et inferior simul, est simpliciter et absolute possibile quantum est ex parte sua : aliter super ipsum non posset nec causa superior, nec causa inferior. Hæc Richardus. Cujus responsio vera et plana censetur.

Præterea Doctor irrefragabilis de hac materia exquisitissime scribit, et aliorum opiniones elucidat, atque quid veritatis in eis contineatur ostendit. Ipse vero magis

A videtur consentire positioni quæ in fine responsionis Alberti jam tacta est, utpote aliquid dici possibile vel impossibile secundum scientiam naturalem vel secundum scientiam theologicam. Sic etenim ait : Sicut ascendunt scientiæ, ita et nomina; et quia theologia considerat causam supremam, idcirco in ea possibile perhibetur quod divinæ potestati subjicitur, etc., ut supra.

Bonaventura quoque hinc scribit satis prolixe, sicut Ægidius. Et plura inducere,
B forsan obrueret atque confunderet aciem mentis magis quam illustraret : idcirco pertranseo. Diversitas etiam opinionum magis videtur in diversa nominum acceptione consistere quam in re.

Præterea Henricus in Quodlibetis suis tres movet quæstiones istam materiam concernentes. Undecimo namque Quodlibeto quærit, Utrum Deus posset facere quod non decet, vel quod eum non decet. Terdecimo Quodlibeto sciscitatur, Utrum
C Deus posset facere lapidem seu aliud corpus extra cœlum, ita quod non tangeret cœlum. Quintodecimo Quodlibeto interrogat, An Deus posset facere vacuum esse.

Ad primum respondet : De utili et honesto dubitatio est, an omne utile sit honestum et econverso. De honesto autem determinat Tullius, quod ex quatuor confletur virtutibus cardinalibus : in omnibus enim virtutum operibus consistit honestum. Ideo omne quod utile est ex sua
D natura, simpliciter est honestum, quum virtus consona sit naturæ. Non sic autem est de utili ex tempore, quod commodum appellatur, quod in pravis hominibus pugnat cum honesto. Quod enim est turpe, quamvis sit utile, non tamen est eligendum, quia secundum rationem hoc fieri nequit. Quumque Deus nil agat propter utile quod dicitur commodum, imo omnia secundum rectam efficiat rationem, constat quod in Dei opere idem sint honestum atque expediens. Nullatenus igitur facere

potest quod non est decens aut decorum sive honestum.

Denique factum aliquod dicitur decens sive honestum duplici ratione : primo, ex ordine suo ad facientem ; secundo, ex ordine suo ad aliud factum. Secundum primum ordinem, bonus et sapiens nunquam facit nisi quod suum condecet statum, et honestum sit fieri : sicut rex sapiens tabernam cum ribaldis non intrat. Sic et sapientissimus Deus nec facit nec facere potest quod eum non decet. — Juxta secundum ordinem, adhuc dupliciter dicitur quid decens sive honestum, ut patet ex suo contrario, scilicet indecente et inhonesto : quod uno modo dicitur tale, secundum aliquem ordinem particularem ad causam particularem et ad particularia facta ; alio modo, secundum ordinem universalem ad universalem aliquam causam, et universaliter ad omnia alia. Primo modo inhonestum est aliquod malum pœnæ : ut quod aliquis sit cæcus, sicut is de quo *Joann.* IX, 1. fertur in Joanne. Hoc quippe inhonestum et indecens fuit quoad merita sua, quia *Ibid.* 3. ut legitur ibi, nec ipse nec parentes ejus id meruerunt. Indecens quoque fuit in ordine ad alios sensus : quemadmodum indecens esset quod patibulum statueretur in medio fori civitatis in qua cives non promeruerunt hoc ipsum. Secundo modo nihil est inhonestum nisi malum culpæ. Nullum etenim malum pœnæ contingit in parte, quod non congruat universo habeatque justam et rationabilem causam, quamvis nobis frequenter incognitam : sicque decens et honestum fuit quod ille cæcus nasceretur, quia ex hoc aliquid decens et honestum est consecutum, videlicet glorificatio Dei, ipso illuminato. Secundo modo dico, quod Deus non potest facere quod non deceat facere eum, sicut nec potest peccare. Attamen facere potest indecens primo modo (quod decens est et honestum per oppositionem ad indecens modo secundo) : non tamen sub ratione indecentis, videlicet respiciendo ad causam particularem et ordinem inferiorem ; sed sub ratione decentis, respiciendo ad ordinem universalem et causam superiorem ac generalem, sicque fuit causa cæcitatis in cæco illo.

Itaque absolute dico, quod Deus nullo modo facere potest quod secundum nullum ordinem deceret eum : imo quidquid facit, decet eum facere ; et quidquid facere potest, si faceret, facere eum deceret, et non nisi secundum decentem faceret ordinem. Unde si de potentia absoluta potest Petrum damnare et Judam salvare, hoc non est nisi quia deceret eum hoc agere secundum aliquem justitiæ ordinem, si faceret hoc, nec aliter posset hoc. Sicque nihil potest Deus facere de potentia absoluta, quin illud posset facere de potentia ordinata, quamvis secundum alium ordinem quam sit ordo propter quem dimittit seu omittit hoc facere : ita tamen quod semper facit id quod melius rationabiliusque consistit, adspiciendo ad totius ordinem universi, secundum quem multa non facit quæ facere posset. Hæc Henricus ad primum.

Insuper ad secundum respondet : Deus facere potest corpus quodcumque extra mundum seu extra ultimum cœlum, quemadmodum fecit terram infra cœlum et ultimum cœlum in nihilo, id est in non ente seu non in aliquo : non enim extra illud fuit aut est dimensio separata in qua recipi valeat aut locari. Juxta quem modum scriptum est in libro Job : Deus appendit *Job* XXVI, 7. terram super nihilum, omnino videlicet, quia non super plenum, quod est aliquid per se, ut corpus dimensionatum, nec super vacuum. — Sed objici potest, quia corpus illud non distaret a cœlo, ergo tangeret cœlum. Dicendum, quod aliqua contingit distare dupliciter : primo per se, utpote distantia positiva ; alio modo per accidens, utpote quoniam juxta ea vel inter ea potest esse aliquid dimensionatum per quod possit illorum adverti distantia, et sic inter illa esset distantia. Hæc idem ad secundum.

Quocirca posset inquiri, an lapis extra

mundum sic factus, in nihilo quiesceret, an moveretur; et si moveretur, quo moveretur, an ad centrum mundi, etiam si imaginemur quod sub mundo sit factus, ita quod naturaliter ascenderet.

Circa tertium, scilicet, an Deus posset facere quod vacuum sit, arguit sic : Deus potest nudare materiam a forma substantiali et quantitate, et sic nudatam conservare : potest enim vim suam conservativam abstrahere a forma substantiali et quantitate, et non a materia. Hoc itaque facto, necessarium erit vacuum esse, vel erit motus in instanti : quia spatium quod fuit occupatum quantitate, illa destructa, vacuum remanebit, vel ab aere circumstante replebitur et occupabitur in instanti. — In contrarium est, quia si Deus potest facere vacuum esse, potest facere quod contradictoria simul sint vera, videlicet, quod partes continentis vacuum essent simul et non simul. Essent, inquam, simul, quia ipsarum nihil est medium : nihil enim inter eas est medium nisi vacuum, et vacuum nihil est, secundum Philosophum quarto Physicorum. Item partes illius continentis non essent simul, quia distarent ab invicem, et vacuum esset inter easdem. Materia quoque manens est inter eas, nec ante materiæ denudationem erant simul, nec ex illius denudatione aliquid factum est circa ipsas.

Hæc quæstio (ut puto) ideo mota est, quia nuper quidam posuit, quod materia non potest esse sine forma substantiali et quantitate, et quod Deus non potest hoc facere : cujus oppositum alias determinavi. Et idcirco ille sic posuit, quoniam sequeretur aut vacuum esse, aut motum fieri in instanti. Ad quod dico, quod quamvis alias impossibile esset materiam sic nudari, tamen hoc dicere ex hac ratione, est debile insufficiensque motivum. Simili etenim ratione sequeretur, quod Deus non posset totaliter annihilare aliquod corpus contentum infra cœlum et terram : imo non solum hoc posset, sed etiam integrum aeris elementum, et cum hoc continere ignem elementarem, ne rarefactione descenderet, terram quoque et aquam, ne rarefactione ascenderent. Verumtamen isto admisso, difficultas remanet argumenti, quia in tali casu aut vacuum esset, aut instantaneus motus. Sed non puto, quod aliquis Catholicus potius debeat negare Deum posse præfata corpora annihilare, quam vacuum posse esse, et Deum facere posse quod vacuum sit. — Ad propositam igitur quæstionem respondeo, quod Deus si vellet, posset facere vacuum esse, etiam sic quod perseveraret in esse absque omni spatii separati repletione : quamvis natura facere id non possit, quia nec materiam potest nudare, nec corpus annihilare; sine quibus vacuum fieri nequit, quia non potest habere esse sicut res per se exsistens, nec per se esse productum. Propter quod ponebant philosophi vacuum esse non posse. Et bene probat Philosophus, quod sic esse non valeat; tamen possibile est vacuum esse posse Deo agente, sicut ens quoddam per accidens, per modum jam tactum et alibi plenius declaratum. Nec ex hoc sequitur contradictoria simul esse : nam quamvis in tali casu partes continentis non distent ab invicem per aliquod medium positivum et quod sit ens per se, distant tamen per vacuum, quod est ens per accidens et privativum. — Hæc Henricus. Cujus solutionem recitative induco, quia magni aliqui aliter sentiunt non solum in ista conclusione, sed in hoc quoque quod dicit materiam præfato modo posse nudari.

Similiter objici posset contra id quod in præcedentis quæstionis scribit solutione, exponendo illud beati Job : Deus appendit terram super nihilum, id est super non plenum, etc. *Job* XXVI, 7. Manifestum est namque, quod terra non est posita aut fundata super nihil, quum sit in medio elementorum, nec in regione elementari est tale nihil aut vacuum. Omnes autem partes terræ naturaliter inclinantur et tendunt ad centrum; nec doctor tantus hoc ignoravit, quamvis verba sic sonent, vel forsitan ali-

um intellectum prætendebat in ipsis. Dicitur autem terra fundata seu appensa super nihilum, juxta modum loquendi Scripturæ, quo loquitur juxta æstimationem vulgarium, qui opinantur infra terram nil esse; vel quia id quod sub terra est non eam sustentat ita quod super illud quiescat : quia nec aer nec aqua hoc agere posset; sed quoad hoc, illud se habet ut nihil. Juxta præfatum illum modum
Is. XL, 22. loquendi scriptum est in Isaia : Deus expandit cœlum quasi tabernaculum ad inhabitandum. Ubi Septuaginta pro tabernaculo transtulerunt Cameram, quasi cœlum semicirculus esset; et ita exponit super Isaiam Ambrosius.

Amplius quærit hic Thomas, An in Deo sit tantum una potentia vel plures. Videtur quod plures, quia in eo sunt intellectus et voluntas, potentia quoque generativa et spirativa, item potentia ordinata et abso-
Ps. CV, 2. luta. In Psalmo quoque cantatur, Quis loquetur potentias Domini?

Respondendum, quod quum in simplicissimo Deo sint idem essentia et potentia, in Deo non est realiter nisi una potentia, sicut et una essentia. Nam potentia, sicut et essentia, appellatur id quod est immediatum agendi principium. Hinc sicut divina essentia est una re, pluralitatem quamdam habens rationum secundum distincta attributa quæ ei conveniunt; ita potentia Dei in se una est re, tamen secundum diversas rationes attributorum, pluralitatem accipit rationum. Cuilibet enim attributo convenit potentiæ ratio, secundum quod competit ei esse principium actionis : et quia operatio Dei est sua essentia, idcirco etiam quoad hoc, est una in Deo potentia secundum rem, tamen diversimode significata et nominata, imo et interdum pluraliter dicta, secundum distinctionem attributalium rationum et diversitatem effectuum, qui simpliciter plures sunt. — Per quod patet ad objecta solutio. Intellectus etenim et voluntas non distinguuntur in Deo realiter, similiter nec absoluta et ordinata potentia. Potentia quoque generativa et spirativa quantum ad id quod essentialiter absoluteque dicunt, non distinguuntur realiter, ut supra expressum est plenius. — Hæc Thomas in Scripto. Idem Ægidius. *Cf.* p. 238, D et s.

Præterea Richardus hic quærit, Utrum Deus dicatur omnipotens quoniam omnia potest quæ vult se posse. Videtur quod non, quia omnes Beati possunt omnia quæ volunt se posse, quum habeant omnia quæ se volunt habere, ut tertiodecimo de Trinitate loquitur Augustinus. — Dicendum, quod Deus vere omnipotens est, et potest omnia quæ se vult posse. Sed ipsum posse omnia quæ vult se posse, non est præcisa ratio omnipotentiæ suæ; sed idcirco omnipotens nuncupatur, quoniam potest omnia possibilia absolute, hoc est, omnia quæ contradictionem non implicant. Hæc Richardus.

Postremo sciendum, quod diversi diversum habent modum loquendi de his quæ supernaturaliter miraculoseve fiunt. Unde Alexander et Thomas de Argentina affirmant : Quædam fiunt supra naturam, aliqua præter naturam, nonnulla contra naturam. Supra naturam sunt illa quibus non est simile in natura nec in naturæ potentia, ut virginem parere. Contra naturam sunt, quæ fiunt usu naturæ contrario, attamen terminantur ad conforme naturæ, sicut illuminatio cæci. At præter naturam sunt, quæ fiunt ordine consimili ipsi naturæ, non tamen per naturæ principium, sicut virgæ mutatio in serpentem : quia hoc fieri potuisset ordine et causalitate naturæ per diuturnam putrefactionem, quum ibi rationes fuerint seminales; tamen quoniam ibi non fuit naturæ operatio, miraculum fuit. — Qualiter autem in his alii alium habeant modum loquendi, patuit paulo ante. *Exod.* IV, 3. p. 565, D et s.

DISTINCTIO XLIII

A. *Opinio quorumdam, dicentium Deum nil posse nisi quod facit.*

QUIDAM tamen de suo sensu gloriantes, Dei potentiam sub mensura coarctare conati sunt. Quum enim dicunt, Hucusque potest Deus, et non amplius : quid hoc est aliud quam ejus potentiam, quæ infinita est, concludere et restringere ad mensuram? Aiunt enim : Non potest Deus aliud facere quam facit, nec melius facere id quod facit, nec aliquid prætermittere de his quæ facit. — Istamque pravam suam opinionem verisimilibus argumentis causisque commenticiis necnon et sacrarum auctoritatum testimoniis munire conantur, dicentes : Non potest Deus facere nisi quod bonum et justum est fieri. Non est autem justum et bonum fieri ab eo nisi quod facit. Si enim aliud justum est et bonum eum facere quam facit, non ergo facit omne quod justum est et bonum eum facere : sed quis audeat hoc dicere ?

B. *Secunda ratio.*

Addunt etiam : Non potest facere nisi quod justitia ejus exigit; sed non exigit ejus justitia ut faciat nisi quod facit : non ergo potest facere nisi quod facit. Eademque justitia exigit ut id non faciat quod non facit : non autem potest facere contra justitiam suam. Non ergo potest aliquid eorum facere quæ dimittit.

C. *Responsio ad prius dictum.*

His autem respondemus, duplicem verborum intelligentiam aperientes, et ab eis involuta evolventes, sic : Non potest Deus facere nisi quod bonum est et justum, id est, non potest facere nisi illud quod si faceret, bonum et justum esset; verum est. Sed multa potest facere quæ non bona sunt nec justa : quia nec sunt nec erunt, nec bene fiunt nec fient, quia nunquam fient. — Item quod secundo propositum fuit, Non potest facere nisi quod justitia sua exigit, et non potest id facere quod justitia sua exigit ut non fiat : dicimus, quia exactionis verbum de Deo congrue non dicitur, nec proprie accipitur; et in illis locutionibus duplex est sensus. Si enim intelligas : Non potest facere nisi quod sua justitia exigit, id est, nisi quod voluntas sua justa vult; falsum dicis. Justitia enim Dei, ipsius æquissima voluntas accipitur; qualiter accipit Augustinus, illa verba Domini in Genesi loquentis ad Lot, Non possum quidquam facere donec illo introeas, exponens : Non posse (inquit) se dixit, quod sine dubio poterat per potentiam, sed non poterat per

Aug. contra Gaudentium, lib. I, n. 35.

Gen. XIX, 22.

justitiam, quasi poterat quidem, sed non volebat; et illa voluntas justa erat. Si vero per hæc verba intelligas eum non posse facere nisi illud quod si fieret, justitiæ ejus conveniret; verum dicis. Similiter distingue illud : Non potest facere quod sua justitia exigit ut non faciat, id est, non potest facere id quod ipse, qui est summa justitia, non vult facere; falsum est. Si autem his verbis intelligas eum non posse facere id quod justitiæ ejus convenire non potest, verum dicis.

D. *Tertia illorum ratio.*

Addunt quoque et alia, dicentes : Non potest Deus facere nisi quod debet. Non autem debet facere nisi quod facit : si enim debet alia facere, non ergo facit omne quod debet. Si vero facit omne quod debet, nec potest facere nisi quod debet, non ergo potest facere nisi quod facit. Item, aut debet dimittere quod dimittit, ne faciat, aut non debet. Si non debet, non recte dimittit; si vero debet dimittere, ergo non debet facere; si autem non debet, nec decet nec oportet eum facere; et si non decet nec oportet eum facere, ergo non potest facere. Non ergo potest facere nisi quod facit; nec potest illud dimittere quod facit, quin faciat : quia debet illud facere, et quod debet facere, non potest illud dimittere. — Sed, ut mihi videtur, hoc verbum, debet, venenum habet : multiplicem enim et involutam continet intelligentiam. Nec Deo proprie competit, qui non est debitor nobis, nisi forte ex promisso; nos vero ei debitores sumus ex commisso. Ut autem venenum evacuetur, distingue verbi sensum. Non potest Deus facere nisi quod debet, id est, nisi quod vult; falsum est : sic enim potest ipse dici debere aliquid, quia vult illud. Si autem dicatur, Non potest nisi quod debet, id est, non potest nisi illud quod si faceret, ei bene conveniret; verum est.

Addunt quoque illi, dicentes : Nihil facit aut dimittit nisi optima et rationabili causa, licet nobis occulta sit, secundum quam oportet eum facere aut dimittere quæ facit vel dimittit. Ratio enim penes eum est qua illa facit et illa dimittit : quæ ratio æterna est et semper manens, præter quam non potest aliquid facere vel dimittere. Illa ergo manente, non potest quod facit dimittere, nec quod dimittit facere : et ita non potest facere nisi quod facit. — Et ad hoc respondemus, ambiguitatem locutionis determinantes. Quum enim dicitur, Ratio vel causa optima penes Deum est qua facit cuncta quæ facit, et dimittit ea quæ dimittit; verum quidem est : quia in eo voluntas est æquissima et rectissima, qua facit et dimittit quæ vult; contra quam facere non potest, nec præter eam facere potest. Nec utique contra eam faceret nec præter eam, si ea quæ facit dimitteret, vel quæ dimittit faceret; sed eadem manente ratione et causa, alia potuit facere et ista dimittere. Licet ergo ratio sit penes eum qua alia facit et alia dimittit, potest tamen secundum eamdem rationem et dimittere quæ facit, et facere quæ dimittit.

Ipsi etiam addunt : Ratio est eum facere quæ facit, et non alia, et non potest facere nisi quod ratio est eum facere : et ita non potest facere nisi quod facit.

Item, ratio est eum dimittere quod dimittit, et non potest non dimittere quod ratio est eum dimittere : et ita non potest non dimittere quod dimittit. — Et ad hoc dicimus, locutiones ambiguas esse, et ideo determinandas. Si enim quum dicitur, Non potest facere nisi quod ratio est eum facere, intelligas eum non posse facere nisi ea quæ rationabilia sunt, et ea quæ si fierent, rationabilia essent; verus est sensus. Si autem intelligas eum non posse facere alia rationabilia et bona nisi ea quæ vult et facit; falsus est intellectus.

Item aliud adjungunt, dicentes : Si potest Deus aliud facere quam facit, potest ergo facere quod non præscivit; et si potest facere quod non præscivit, potest sine præscientia operari : quia omne quod facturum se præscivit, facit, nec facit aliquid quod non præscivit. Quod si præter scientiam ejus aliquid fieri impossibile est, omne ergo quod præscitum est, fieri necesse est : ergo aliud fieri quam fit, nulla ratione possibile est. Ergo non potest a Deo fieri nisi quod fit. — Hæc autem quæstio de præscientia, facile determinari potest per ea quæ superius dicta sunt, quum de præscientia ageretur.

E. *Auctoritatibus utuntur in assertionem suæ opinionis.*

Ps. LXIII, 7. His autem illi scrutatores, qui defecerunt scrutantes scrutinia, Sanctorum annectunt testimonia. Dicit enim Augustinus in libro de Symbolo : Hoc solum non potest Deus quod non vult. Per quod videtur non posse facere aliquid nisi quod vult; sed non vult nisi quod facit : et ita videtur non posse nisi quod facit. Illud autem ita intelligendum est : Id solum non potest Deus quod non vult, scilicet se posse. — Idem in septimo libro Confessionum, ad Deum loquens, ait : Nec cogeris invitus ad aliquid : quia voluntas tua non est major quam potentia; esset autem major, si te ipso tu ipse major esses. Ex hoc videtur, quod Deus non possit plura quam vult, sicut non vult plura quam potest. Sicut enim voluntas non est major potentia, ita nec potentia major est voluntate. Ideoque sicut plura non vult quam potest, ita eum non plura posse quam velle dicunt. Sed ad hoc dicimus, quia nec voluntas potentia, nec potentia voluntate major est : quia una et eadem res est potentia et voluntas, scilicet ipse Deus, qui esset major se ipso, si voluntas major esset potentia, vel potentia voluntate. Nec hac auctoritate negatur Deum plura posse quam velle, quia plura sunt subjecta ejus potentiæ quam voluntati. Fateamur itaque, Deum plura posse facere quæ non vult, et posse dimittere quæ facit.

[Aug. de Symbolo ad Catech. n. 2.] [Id. Confession. lib. VII, n. 6.]

Quod ut certius firmiusque teneatur, Scripturæ testimoniis asseramus, Deum plura posse facere quam faciat. Veritas ipsa, secundum Matthæum, ait : An putas quia non possum rogare Patrem meum, et exhibebit mihi modo plus quam duodecim legiones angelorum ? Ex quibus verbis patenter innuitur, quia et Filius poterat rogare quod non rogabat, et Pater exhibere quod non exhibebat. Uterque ergo poterat facere quod non faciebat. Augustinus etiam in Enchiridio ait : Omnipotentis voluntas multa potest facere quæ non vult nec facit. Potuit enim facere

[*Matth.* XXVI, 53.] [Aug. Enchirid. c. 95.]

ut duodecim legiones angelorum pugnarent contra illos qui Christum ceperunt. Item in eodem : Cur apud quosdam non factæ sunt virtutes, quæ si factæ fuissent, egissent illi homines pœnitentiam, et factæ sunt apud eos qui non erant credituri? Tunc non latebit quod nunc latet. Nec utique injuste Deus noluit salvos fieri, quum possent salvi esse si vellent. Tunc in clarissima sapientiæ luce videbitur, quod nunc piorum fides habet antequam manifesta cognitione videatur, quam certa et immutabilis et efficacissima sit voluntas Dei, quæ multa possit et non velit, nihil autem quod non possit velit. Idem in libro de Natura et gratia : Dominus Lazarum suscitavit in corpore. Numquid dicendum est, Non potuit Judam suscitare in mente? Potuit quidem, sed noluit. His auctoritatibus aliisque multis aperte docetur, quod Deus multa possit facere quæ non vult. — Quod etiam ratione probari potest. Non enim vult Deus omnes homines justificare, et tamen quis dubitat eum posse?

Aug. Enchirid. c. 95.

Id. de Natura et grat. n. 8.

Joann. XI, 43.

Potest ergo Deus aliud facere quam facit : et tamen si aliud faceret, alius ipse non esset. Et potest aliud velle quam vult : et tamen ejus voluntas nec alia nec nova nec mutabilis aliquo modo potest esse. Quod etsi possit velle quod nunquam voluit, non tamen noviter nec nova voluntate, sed sempiterna tantum voluntate velle potest. Potest enim velle quod ab æterno potest voluisse : habet enim potentiam volendi et nunc et ab æterno, quod tamen nec modo vult, nec ab æterno voluit.

SUMMA

DISTINCTIONIS QUADRAGESIMÆ TERTIÆ

HIC Magister opinionem narrat quorumdam erroneam, qui dixerunt Deum non posse facere nisi ea quæ facit, nec potuisse fecisse nisi quæ fecit, nec posse facere in futurum nisi quæ facturus est, nec posse omittere ea quæ facit : et sic miseri isti libertati ac dominationi, omnipotentiæ quoque seu potius infinitæ potentiæ supergloriosissimi Dei, multipliciter derogabant. Quorum motiva et persuasiones ponuntur in littera ac solvuntur. Alexander vero plenissime ponit ea, discutit, solvit atque confutat.

QUÆSTIO PRIMA

QUæritur ergo hic primo, **Utrum potentia Dei sit infinita.**

Videtur quod non. Primo, quia perfe- C

A ctio rei dependet a suo fine, vel consistit in fine suo : quum ergo Deus sit perfectus, videtur habere finem et esse finitus. — Secundo, quia tertio Physicorum habetur, quod infinitum est imperfectum, et habet rationem partis atque materiæ : ergo non convenit Deo. — Tertio, Deus plene et perfecte comprehendit se ipsum : ergo est sibi ipsi finitus : quoniam omne comprehensum, infra comprehendentis terminos continetur ac clauditur. — Quarto, finiti et infiniti non consistit proportio :

B sed omnis causa est suo effectui proportionata. Quum ergo divina potentia sit prima omnium causa, videtur suis effectibus proportionata, non infinita.

Ad hoc respondet Albertus : Infinitum multipliciter dicitur. Primo negative, pro non finito : et ita si vis fiat in nomine, Deus dici potest infinitus, id est non finitus. Punctus quoque et quædam causata dicuntur sic infinita : aliter tamen Deus quam illa. Nam Deus dicitur infinitus tri-

C pliciter : quia nec intellectu finitur, nec

loco, nec tempore. Non, inquam, finitur intellectu definiente : cujus est definire, quia circumspicit totam rem per terminos suæ essentiæ; sicque solus Deus definit se, quia nil sui suum latet intellectum : et quantum ad hoc, non dicitur sibi ipsi infinitus, quia cognoscit se tam perfecte sicut ex sua cognoscibilis est natura. Nec loco finitur Deus, sed magis finit et continet. Nec tempore finitur : quia nunc suæ æternitatis excedit tempus ante et post. — Secundo, infinitum sumitur prout tertio Physicorum a Philosopho definitur, dicente : Infinitum est cujus quantitatem accipientibus semper est aliquid extra accipere. Et hoc potest dici dupliciter. Primo, secundum passivam potentiam : et sic est in continuo et discreto. Secundo, penes activam potentiam : sicque soli convenit divinæ potentiæ, quoniam sicut infinitum in continuo consideratur secundum divisionem in partes semper divisibiles ultra, sic infinitum in activa potentia, est non stare aut terminari in quocumque effectu, sed ultra omnem magnitudinem multitudinemque effectuum se posse extendere quantum ex parte ipsius est. Hæc Albertus.

Circa hæc loquitur Thomas : Infinitum dupliciter dicitur, scilicet privative et negative. Privative non convenit Deo, cui proprie loquendo, nil convenit privative, ut dictum est ante; sed negative convenit Deo. *Cf. t. XIX, p. 366 D'.*

Aliqui autem, accipientes finitum et infinitum solum ut sunt passiones seu proprietates quanti, non poterant in Deo invenire infinitatem nisi secundum quod inveniebant in eo rationem quantitatis virtualis : unde dicebant Deum esse infinitum, quoniam virtus ejus est infinita. Hinc quidam negabant Dei essentiam esse infinitam in ratione essentiæ consideratam, et sic eam a Sanctis asserebant videri. Sed illud erroneum est. — Ideo aliter est dicendum, quod scilicet, secundum Philosophum quinto Metaphysicæ, finis seu terminus multipliciter dicitur. Uno modo

A terminus quantitatis, ut punctus lineæ : sicque a positione et a privatione talis finis dicuntur finitum et infinitum prout passiones sunt quantitatis; nec sic sunt in rebus incorporeis. Alio modo dicitur finis quantum ad essentiam rei, sicut ultima differentia constitutiva est ad quam terminatur essentia speciei : unde id quod significat essentiam rei, vocatur definitio vel terminus. Sicque dicitur unumquodque finiri per id quod determinat et contrahit essentiam ejus : quemadmodum natura
B generis, quæ de se est ad multa indifferens, finitur per differentiam; materia quoque prima, quæ ex se indifferens est ad omnes formas, propter quod et quodam modo infinita vocatur, per formam finitur; et similiter forma, quæ quantum in se est, potest perficere diversas materiæ partes, finitur per materiam in qua recipitur. Atque a talis finis negatione, divina essentia dicitur infinita. Omnis etenim forma, si abstracte sumatur, in propria ratione quamdam habet infinitatem : sicut
C in albedine abstracte accepta, ratio albedinis non est finita ad aliquid. Tamen ad certum gradum perfectionis et entitatis determinata est : nam ratio coloris ratioque essendi determinantur in albedine, et ad certam speciem contrahuntur. Hinc illud quod habet esse absolutum et in nullo receptum neque contractum, imo quod est ipsum suum esse, hoc est simpliciter ac perfectionaliter infinitum, ita quod ejus essentia, ejusque bonitas, potentia, et quidquid in eo est, est infinitum. Et hoc ex-
D presse dicitur in libro de Causis, quod ens primum habet virtutem simpliciter infinitam, quoniam ipsum est sua virtus. — Nec obstat quod plene comprehendit se ipsum. De ratione namque comprehensionis sunt duo. Unum est, quod finis rei apprehendatur et contineatur infra comprehendentem : sicque infinitum nullo modo comprehenditur neque a finito neque ab infinito, quoniam finem non habet. Aliud est, quod nihil comprehensi sit extra comprehensorem : et sic infinitum seu

Deus immensus comprehendit se ipsum. — Hæc Thomas in Scripto.

Hinc in prima parte Summæ, quæstione septima (art. 1.) : Antiqui (inquit) philosophi attribuebant infinitatem primo principio, quia videbant cuncta indesinenter ab illo effluere, ut dicitur tertio Physicorum. Et sicut erraverunt circa primum principium, ita et circa infinitatem ipsius. Nam primum principium putaverunt esse materiam : ideo primo principio attribuerunt infinitatem materialem, dicentes aliquod corpus infinitum esse primum rerum principium. — Considerandum est ergo, quod aliquid dicitur infinitum, quia non finitur. Finitur autem materia per formam et econtra, sed differenter, ut dictum est (Cf. p. 576 B'.). Ideo infinitas quæ est ex parte materiæ, habet rationem imperfecti, et actuatur per formam. Infinitas vero ex parte formæ, est perfectionis, videlicet communicativi seu communicabilitatis : quumque Deus sit purus actus, convenit ei talis infinitas, non tanquam formæ, seu actui informanti, sed cuncta formanti. Hæc ibi.

Petrus quoque circa hæc scribit : Quemadmodum quantitas molis penes tria attenditur, scilicet, longitudinem, latitudinem, et profundum; sic quantitas potentiæ seu virtutis, in longitudine durationis, puta æternitatis, in latitudine extensionis, id est incircumscriptibilitatis, et in altitudine seu profunditate vigoris. His tribus modis potentia Dei est infinita : quoniam caret termino durationis, potens ab æterno et usque in æternum. Caret quoque termino extensionis, quoniam potest in infinita tam numero quam specie, id est non in tot quin in plura. Caret et termino vigoris, quoniam intensive est infiniti vigoris : cujus signum est, quod non præsupponit materiam, agitque in instanti dum vult, non exigens moram; nec eget auxilio in causando neque in prohibens removendo.

Quidam vero circa hæc erraverunt, dicentes essentiam Dei esse finitam, sed infinitam esse ejus virtutem. Quod esse non potest, quoniam in essentia finita esse non

A potest virtus immensa. Alii dixerunt, quod nec est finita nec infinita, sed omnium finis. Verum ratio, auctoritas et Scriptura testantur, quod sit infinita. Hinc quidam fuerunt, dicentes quod finita sit quoad se, et infinita quoad nos. Quod rursus stare non valet, quia secundum hoc Deus excelsus et adorandus non esset ens absolute perfectum, nec id quo majus ac perfectius cogitari non potest. — Idcirco tenendum, quod divina essentia est simpliciter infinita, quia non habet finem suæ essentia- B litatis nec virtutis, nec ordinis, quia non ordinatur ad aliud, sed effective terminat omnia, et unicuique determinatam perfectionem largitur, et omnia in ipsam finaliter ordinantur. — Hæc Petrus.

Concordat Richardus : Divina (inquiens) essentia est infinita : quia ob suam omnimodam simplicitatem non est componibilis alteri, idcirco terminari non potest per aliquod receptivum ipsius quo limitetur; nec aliquid est componibile ei, ideo terminari non potest per aliquid quod reci- C piatur in ipsa. Quumque sit simplicissima, est realiter sua potentia. — Hæc quoque infinitas quamvis negative designetur, tamen aliquid positive est in Deo : est enim ipsa divina essentia. Imo quum conveniat Deo ratione suæ essentialitatis et durationis ac potestatis, omnibus modis his ponit aliquid in Deo, videlicet spiritualem magnitudinem incomparabiliter transcendentem omne finitum quod vel est vel esse aut intelligi potest. Sic autem transcendere omne finitum, est quid positivum, cui ta- D men annexa est negatio finis : et quia hoc nomen, infinitum, secundum quod dicitur de Deo, impositum est ad significandam magnitudinem transcendentem omne finitum, atque imponitur a finis negatione; recte dicitur, quod ratione ejus ad quod significandum imponitur, importat nobilissimam positionem, et ratione ejus a quo imponitur, designat finis negationem. Hoc est quod alii dicunt, quod significat rem positivam modo negativo. Hæc Richardus.

Præterea Alexander : Quidam, inquit, A sophismatibus suis decepti, immensitatem divinæ potentiæ limitare conati sunt sex modis, videlicet, actu, voluntate, bonitate, justitia, præscientia et ratione, arguentes sicut continetur in littera. Quibus respondemus, quia ut ait Augustinus in Enchiridio, omnipotens Dei voluntas multa potest quæ nec vult nec facit. — Creabile autem dicitur, non potentia materiæ, sed solum potentia Creatoris. Quæ potentia potest intelligi absolute, et item cum dispositione seu præordinatione : sic et creabile B potest dici, vel quod est in potentia causæ creantis, aut quod est in dispositione sive præordinatione ipsius ut quandoque crectur ab initio mundi usque ad finem. Et si sumatur creabile secundo modo, concedendum est, quod Deus potest creare in quovis instanti sicut disposuit. Ex hoc tamen non sequitur quin possit postea alia creare. — Et si objiciatur, quod Augustinus ait in libro de Symbolo, Illud solum Deus non potest quod non vult; exponendum est, quod illud solum non potest C facere, quod non vult se posse. Alias enim Deus multa et innumerabilia potest quæ facere non vult.

Præterea circa hæc multa possent inquiri. Primo, an Deus non possit nisi quod justum est, hoc est, an aliquid possit de potentia, quod non potest de justitia. Quod non videtur, quia super illud ad Galatas, Si fieri potuisset, oculos vestros eruissetis et dedissetis mihi, loquitur Glossa : Non potest fieri quod non fit juste. (*Galat.* IV, 15.)

Dicendum : Secundum Hugonem in suis D Sententiis, sicut æternitatem Dei non æquat tempus, nec immensitatem locus, nec sapientiam sensus, nec bonitatem virtus; sic nec potentiam opus. Excedit enim in infinitum potentia Dei suum effectum. — Quum itaque dicitur, Deus non potest facere nisi quod bonum et justum est, distinguendum est verbum hoc, est : quia aut dicit præsens indeterminatum et in habitu, aut dicit tempus præsens ut nunc et in actu. Primo modo Deus non potest nisi quod bonum et justum est, quoniam sensus est : Deus non potest nisi quod bonum et justum esset si faceret. Secundo modo falsum est hoc, quum sit sensus : Non potest facere nisi quod bonum et justum est nunc. — Sic quoque est distinguendum, quum dicitur, Deus non potest nisi quod sua justitia exigit : quia si verbum hoc, exigit, dicit congruentiam in habitu, verum est, ut sit sensus : Non potest facere nisi quod justum est, id est, nisi quod justitiæ suæ congrueret si faceret illud. Si vero dicat congruentiam in actu, non est verum. Exigere tamen, quum dicat exactionem, non convenit proprie Deo. — Denique justitia Dei uno modo notat divinæ condecentiam bonitatis : sicque quidquid Deus potest de potentia, potest de justitia. Alio modo notat congruentiam meritorum : et sic non quidquid potest de potentia, potest de justitia, id est secundum nostrorum congruentiam meritorum. In Deo etiam idem est posse de jure et posse de facto, secundum quod jus dicit condecentiam bonitatis.

Dum vero quæritur, an Deus possit Petrum damnare et Judam salvare, dicendum quod potentia duplex dicitur esse in Deo, videlicet absoluta et ordinata : et dicitur ordinata, secundum rationem divinæ præordinationis et justitiæ reddentis unicuique secundum merita sua. De potentia igitur absoluta hoc posset, quia non implicat; non de potentia ordinata. — Hæc Alexander.

Responsio quoque Bonaventuræ in præhabitis virtualiter continetur, et in responsione Petri pene formaliter.

Porro Durandus hic sciscitatur, an rationes doctorum probantium divinam potentiam esse infinitam, sufficienter probent intentum. Et apparet ei aliisque nonnullis, quod quamvis habeant probabilitatem, non tamen necessitatem. Potissima quippe illorum ratio esse videtur, quod divina potentia ideo sit infinita, quoniam non est limitata neque contracta ad genus et speciem, sed omnium specierum ac generum

perfectiones in se includit. Hæc autem ratio non concludit : quia quum genera et species entium sint finitæ perfectione et numero, ex hoc quod divina potentia transcendit omnia illa, non sequitur quod sit infinita, sed quod sit major omnibus illis.

Ad quod dico, quod ratio illa, quam Alexander, Thomas, Albertus, Bonaventura, Henricus, Petrus, Richardus, et alii multi inducunt, sufficienter omnino et necessarie probat propositum, præsertim si integre proponatur et recte intelligatur. Quum enim ultimata constitutiva differentia contrahat atque determinet genus ad certum gradum, ordinem et mensuram perfectionis, id de necessitate infinitæ perfectionis consistit, cujus natura ad nullum gradum, ordinem aut mensuram perfectionis arctatur aut limitatur : quoniam in se separate incommiscibiliterque subsistit, tanquam ens imparticipatum, non receptum, et absolute perfectum. Nec ideo præcise dicitur infinitum, quia excedit includitque omnia illa finita, sed quia supereminenter et incomparabiliter ea transcendit atque includit, tanquam purus et simplicissimus actus : quemadmodum ex hoc quod intelligentia etiam summa aliquid potentialitatis habet admixtum, Deus vero nihil potentialitatis admixtum habet, necessario sequitur quod Deus sit actus purus, et per consequens incomparabiliter interminabiliterque intelligentia illa, imo et omni creatura, perfectior. Unde et quamvis tota creatura sit finita, tamen ex ejus consideratione demonstrative probatur, quod Deus sit perfectionaliter infinitus, et intensive infinite perfectus. — Durandus quoque non recitat rationem istam doctorum : quod scilicet divina potentia quum realiter sit ipsa divina essentia, non est minus infinita quam divina essentia, quæ ratio certissime atque clarissime monstrat intentum; item, quod propria virtute imperialiter universa creare, naturas et ordinem universorum ex fonte propriæ sapientiæ instituere, et super regionem nihili velut imperium plenum habere, vocan-

A do ea quæ non sunt tanquam sint, sit infinitæ potentiæ, quod soli superbenedicto ac superpræstantissimo convenit Deo : unde constat quod infinita sit ejus potentia. *Rom.* IV, 17.

Insuper dicit Durandus, quod Aristoteles octavo Physicorum probat Deum esse infinitæ potentiæ seu virtutis, quoniam tempore infinito movet cœlum, et infinities circumvolvit illud. Et addit Durandus, quod ratio illa nil valet, quum et intelligentia movens orbem inferiorem, etiam infinito tempore moveat illum, secundum

B Philosophum, non tamen ob hoc infinitæ censetur virtutis. Sed summum illum philosophum ita tractare, non videtur bene sonare; nec est verisimile quod tam profundi ingenii philosophus tam simpliciter argumentari intenderit, sed quid altius prætendisse videtur.

Hinc circa hoc scribit Ægidius, verum esse quod ratio illa Philosophi secundum quod superficie tenus sonat, non convincit, quum secundum eumdem philosophum, sol tempore infinito agat, moveat,

C alteret ista inferiora, non tamen est infinitæ virtutis, quia secundum Philosophum, in corpore finito esse non valet potentia infinita. Motor quoque qui in movendo non fatigatur, eadem virtute et æque faciliter movet per diem sicut per horam, et per annum sicut per diem, sicque ascendendo ad tempus quantumlibet. Ideo aliquid plus est subintelligendum ac supplendum, quod et ipse Philosophus alibi, imo et octavo Physicorum, insinuat, utpote quod Deus est motor non motus, quum

D sit motor primus : ideo propria movet virtute, et ceteri motores cœlestes ejus movent virtute, atque ipsius innituntur potentiæ tanquam primæ et independenti virtuti. — Ex quibus patet propositum, rationque Philosophi sic intellecta convincit.

Denique non est certum hoc fuisse de mente Philosophi, quod Deus sit motor cœli tanquam causa immediata effectiva motus cœlestis : imo magni Peripatetici aliter sentiunt, et multi christiani philosophi illis consentiunt, protestantes quod

juxta intentionem Philosophi, Deus sit mo- A tor primus in genere causæ finalis, movens reliquos cunctos motores sicut desideratum movet desiderantem, prout super libris de Causis scribit Albertus.

Insuper Scotus hic quærit, an prima ratio impossibilitatis rei fiendæ sit ex parte Dei, vel ex parte rei. Quocirca arguit satis prolixe, et tandem concludit, quod principiative sit ex parte Dei, formaliter vero ex parte rei, cui fontaliter ex Deo propria convenit ratio, ut quod homo esse non possit leo aut asinus.

At vero Thomas de Argentina : Infinitum (inquit) tripliciter dicitur, utpote : negative, pro non finito, et sic convenit Deo; et privative, pro eo quod natum est finiri, non tamen finitur, et sic perfecto et incommutabili Deo non competit; et contrarie seu disparate, pro eo quod contrariam habet dispositionem ad finiendum passive, sic etiam convenit Deo, cui non convenit ab ullo finiri, sed cuncta finire.

Postremo Antisiodorensis in Summa sua, primo libro, inquirit id de quo et ante C [p. 578 C'.] prætactum est, an scilicet Deus posset Petrum damnare et Judam salvare. Videtur quod sic, quoniam super illud in Genesi, [*Gen.* XIX, 22.] Non potero facere quidquam donec ingrediaris, loquitur Augustinus in Dei persona : Non possum de justitia, sed de potentia. Quo constat quod multa possit Deus de potentia, quæ non potest de justitia. Item, Deus potest utrumque ad vitam hanc revocare, in qua possent mereri ac demereri. — Sed contra, Deus non potest suæ justitiæ derogare, aut suæ misericordiæ D contraire, nec contra suam sententiam aliquid agere, nec suum propositum immu- [II *Tim.* II, 13.] tare, atque ut ait Apostolus, se ipsum negare non potest : quod totum fieret, si justum jam glorificatum damnaret vel ad statum reduceret viatorum, impiumque damnatum salvaret, præsertim quum in [*Gen.* XVIII, 23, 25.] Genesi Abraham dicat ad Dominum : Numquid perdes justum cum impio? Non est hoc tuum qui judicas omnem terram; nequaquam facies hanc rem.

Respondemus, quod aliqui sunt simpliciter condemnati per definitivam sententiam, utpote valde mali, et aliqui sunt absolute salvati, ut valde boni; et hi revocari non possunt : unde nec Petrus revocari potest salva confirmatione ipsius. Alii sunt mediocriter boni aut mali, qui non sunt absolute irrevocabiliterque salvati seu condemnati : ut Trajanus, qui resuscitatus fuit et revocatus ad statum vitæ præsentis S. Gregorii precibus, multique alii qui Sanctorum precibus revocati leguntur. De B talibus dicimus, quod Deus potest taliter bonos damnare, et taliter malos salvare. — Insuper de sua potentia pure absolute considerata potest Petrum damnare, habito respectu ad naturalem Petri potentiam, qua potuit peccare et non peccare. — Hæc Antisiodorensis.

Cujus verba sunt sane intelligenda, sicut quod ait : Alii sunt mediocriter boni aut mediocriter mali, qui non sunt absolute damnati aut salvati. Quod non est intelligendum quasi mediocriter boni et mediocriter mali, communiter regulariterque loquendo, non damnentur absolute neque salventur, nisi forsitan dicere velit, quod ad tempus in purgatorio detineantur. Verum omnis homo in caritate decedens salvatur, sic tamen quasi per ignem, si quid cremabile secum detulerit. Qui vero extra caritatem emigrat, damnatur, regulariter communiterque loquendo. Nihilo minus omnipotens Deus omnium præscius, quorumdam finalem suspendit sententiam ac definitivum judicium, sicut et Trajani : de quo sunt diversæ opiniones qualiter ab inferni pœnis sit liberatus, prout in legenda sancti continetur Gregorii.

QUÆSTIO II

SEcundo hic principaliter quæritur, **An Deus omnipotens possit producere aliquod infinitum magnitudine aut multitudine.**

Quod sic videtur. Primo, quia de ratione quantitatis continuæ est aliquam extensionem habere : ergo quo aliquid grandius est atque extensius, eo plus sibi convenit ratio quantitatis : corpori ergo infinito maxime competit. — Secundo, quidquid contradictionem non implicat, Deo possibile est : sed esse corpus mole infinitum, non implicat.

Similiter quod esse valeat multitudo actu infinita, sic persuadetur : Species rerum, saltem generabilium et corruptibilium, communicabiles sunt individuis infinitis ; continuum quoque divisibile est in partes infinitas. Hujusmodi ergo potentiæ possunt ad actum reduci, et inconveniens nullum sequetur. — Item, infinitæ sunt species figurarum et numerorum. Rursus, secundum Avicennam et Algazelem, in his quæ non sunt essentialiter subordinata, nil prohibet esse multitudinem actualiter infinitam.

Ad hæc duo Bonaventura una responsione respondet : Infinitum actu Deus nec facit nec facere potest, quia nec convenit sibi nec creaturæ. Sibi, inquam, non convenit, quia quum sit summe bonus, non potest facere nisi bonum : ergo non nisi rem ad se ordinatam. Quumque ordo præsupponat numerum, et numerus mensuram, quia non ordinantur ad aliquid nisi numerata, nec numerantur nisi limitata ; *Sap.* XI, 21. ideo necesse fuit omnia fieri in numero, pondere et mensura. Nec etiam convenit creaturæ, de cujus ratione est habere esse participatum, contractatum et limitatum : alias esset purus actus. Et sicut una non potest esse infinita magnitudine aut perfectione, ita nec multæ numero : quia necesse est illas plures ad unam creaturam reduci ; sed infinita ad finitum reduci, est impossibile. Quod autem necessario reducantur ad unum, patet : quia necesse est ponere ordinationem in creaturis non tantum ad Deum, sed etiam ad se invicem. — Si autem objiciatur, quod Deus debeat infinitatem suam demonstrare producendo infinitum effectum : dicendum, quod nec

A decet neque possibile est, effectum Creatori æquari ; manifestat tamen Deus infinitatem prout creatura capere potest. Quum enim divina potentia dicatur infinita, hoc est tripliciter, videlicet, interminabilitate durationis, immensitate vigoris, generalitate et numerositate suorum effectuum. Primum manifestatur per infinitum duratione, quod est finitum actu, infinitum potentia. Secundum manifestatur per creationem ex nihilo, ubi est infinita distantia inter terminum a quo et ad quem, B propter omnimodam improportionem ipsius non esse ad esse. Tertium manifestatur in tot effectuum productione, ita quod semper possit ad innumerabiliter plura. Hæc Bonaventura.

Porro Thomas in Scripto quæstiones istas non movet, sed in prima parte Summæ, septima quæstione. Atque ad primam, art. 3. videlicet, an Deus facere queat infinitum actu secundum magnitudinem, respondet quod aliud est esse infinitum secundum essentiam, et secundum magnitudinem. C Dato enim quod esset aliquod corpus magnitudine infinitum, ut ignis aut aer, tamen essentia ejus esset ad certam speciem determinata, et per consequens ipsum esset secundum essentiam suam finitum. — Concesso itaque quod nulla creatura sit infinita secundum essentiam, adhuc restat inquirere, an aliqua sit aut esse possit secundum magnitudinem infinita. Sciendum ergo quod corpus quod est magnitudo perfecta, dupliciter sumitur, utpote : mathematice, prout in eo quantitas sola attendi- D tur ; et item naturaliter seu physice, prout in eo considerantur forma atque materia. Quod autem corpus naturale nequeat esse magnitudine infinitum, constat ex hoc quod ad formam ejus substantialem sequatur quantitas determinata in majus et in minus, sicut ait Philosophus : Omnium natura constantium certa est mensura et ratio magnitudinis. De corpore vero mathematico est eadem ratio. Quum enim non posset esse nisi sub aliqua forma, forma autem quanti in quantum hujusmodi,

sit figura; oporteret quod aliquam haberet figuram : ergo esset finitum, quia figura est, quæ termino vel terminis clauditur.

art. 4. Ad secundum, videlicet, an possibile sit esse multa infinita secundum actum, respondet : Circa hoc fuit duplex opinio. Avicenna namque et Algazel dixerunt, quod impossibile est multitudinem actu infinitam esse per se, non autem per accidens. Dicitur enim multitudo esse infinita per se, quando infinita multitudo requiritur ad hoc quod aliquid sit : et hoc impossibile est, quoniam oporteret quod productio alicujus dependeret ex infinitis; et sic nunquam compleretur, quoniam infinita non pertranseuntur. Per accidens vero dicitur multitudo infinita, quando non requiritur ad aliquid infinitas multitudinis, sed accidit sic esse. — Hæc autem opinio stare non potest, quoniam omnem multitudinem oportet esse in aliqua multitudinis specie. Species autem multitudinis sunt secundum species numerorum. Sed nulla est species numeri infinita, quoniam quilibet numerus est multitudo mensurata per unum. Præterea, omne creatum est sub aliqua certa intentione creantis, qui non in vanum aliquid operatur : idcirco oportet sub certo numero creata omnia comprehendi. Verumtamen esse multitudinem infinitam in potentia, possibile est. — Hæc Thomas in Summa.

Insuper de his diffuse scribit Richardus, et quamvis in conclusione concordet cum Thoma et Bonaventura, non tamen in mediis, quia apparet ei quod motiva illorum insufficientia sint. Quamvis enim, ut ait, naturam corporis ac formæ substantialis sequatur quantitas determinata, et hoc per naturam; ex hoc tamen non sequitur quin supernaturaliter possit ei indeterminata et infinita quantitas copulari, præsertim quum Deus possit facere dimensiones a substantia separatas, ut in Sacramento patet altaris. Motivum quoque quorumdam sic arguentium, Omne corpus oportet esse aliquid ad superficiem terminatum, insufficiens arbitratur : quoniam Avicenna secundo Metaphysicæ suæ testatur, quod corpus ex eo quod corpus, non est necesse superficiem habere, sed ex eo quod finitum est. — Itaque Richardus propositum probat sic : Essentia creaturæ dicit quid indifferens ad fore aut non fore in effectu : idcirco dum fit, determinate contrahitur ad alteram partem, et ita finitur. Hæc Richardus.

Verum hæc ratio ejus videtur rationibus Thomæ ac Bonaventuræ infirmior esse. Posset enim quis dicere : Verum est quod dum fit, contrahitur ad esse actualis exsistentiæ, non tamen ad quantitatem determinatam, quum esse tam communiter sumptum, minus requirat quantitatem limitatam quam forma substantialis cujuslibet rei compositæ. Imo quum dicat Averroes, Sicut res differunt suis figuris, ita et suis formis specificis; videtur directe repugnare naturæ rei corporeæ habere magnitudinem infinitam.

Durandus quoque hic multa inducit, et opinionem illam Avicennæ et Algazelis de infinito secundum multitudinem, dicit probabilem esse, se quoque interdum esse sic opinatum. Primo, quoniam Deus potest tot animas rationales simul producere, quot successive. Ergo potest simul infinitas creare : quia quacumque finita multitudine animarum assignata, potest Deus successive plures producere, imo et plures produceret, si generatio in perpetuum perduraret, quod Deo possibile est. Item, Deus potest simul tot animas condere quot possunt naturam animæ participare : quæ essent necessario infinitæ; alioqui ultra multitudinem animarum finitam non posset unam aut duas plures creare. — Hæc Durandus prolixe prosequitur. Nihilo minus tandem ab illa resilit opinione, et prætactæ Catholicorum positioni consentit, et argumenta hæc solvit. De infinito autem secundum magnitudinem, an fieri queat, non scribit.

Hæc breviter tetigisse sufficiat, ut vitetur prolixitas, et studiosis detur diligentioris inquisitionis occasio.

QUÆSTIO III

Amplius quæritur, **An Deus agat de necessitate naturæ aut justitiæ.** De qua quæstione jam sparsim introducta sunt multa : estque ostensum, quod Deus gloriosus et adorandus omnia intellectualiter ac libere operatur, atque totius ordinis rerum est causa : idcirco non operatur ad extra de necessitate naturæ.

Cf. t. XIX, pag. 381, C et s.; 383, A' et s., etc.

Unde ad hoc Thomas respondet : Omne quod est ex necessitate naturæ, est intentum et ordinatum ad finem, aut non. Si non est intentum nec taliter ordinatum, tunc est a casu, quum casus sit causa agens præter intentionem. Sic autem Deus non agit : quia sic omnia casualiter fierent, quum tamen videamus quod naturalia regulariter agunt propter finem, quem constat eis ab auctore naturæ præfixum, a quo et inclinatio naturalis ipsis impressa est ad proprios fines. Deus igitur agit non ex necessitate naturæ, sed ex fonte sapientiæ suæ, qua cuncta ordinate et sapienter produxit liberrima voluntate.

Præterea, Deum agere ex necessitate justitiæ, uno modo sic potest intelligi, quod ex sua justitia determinetur ad unum aliquod faciendum, ita quod aliud facere non possit. Et ita non agit ex necessitate justitiæ : quia dum tota determinatio operis est ex parte operantis, in ipso operante est determinare hoc aut illud; quum vero opus ex se determinatum est, non est ultra in operante an illud sit bonum vel malum : quemadmodum in actibus humanis aliquid est indifferens, quod ex parte hominis sic fieri potest ut sit virtuosum aut etiam vitiosum; aliquid vero ex sua ratione seu forma est vitiosum, sicut mentiri, ideo bene fieri nequit. Quidquid autem in rebus creatis bonum aut justum est, totum est ex voluntate Dei sic ordinante et instituente. Idcirco ex necessitate justitiæ non facit hoc ita, quin A et aliud facere posset : quoniam modum ordinis quem circa hoc ponit, etiam circa aliud ponere posset. Nam sicut scientia sua est causa omnis veri creati, sic justa sua voluntas est causa omnis justi creati. Unde si aliud faceret, justum foret, et ipse injustus non esset. — Hinc si quæstio ita intelligatur, quod nihil possit agi aut fieri a Deo quod non esset justum si fieret ab eo; sic verum est quod agit de necessitate justitiæ : quod libertati et voluntati nequaquam repugnat. Unde Deus dicitur non B posse injustitiam facere, non propter contrarietatem suæ justitiæ ad suam potentiam, sed propter incompossibilitatem injustitiæ cum sua voluntate : quia hæc duo incompossibilia sunt, quod Deus aliquid faciat, et quod illud injustum sit. — Interdum quoque justitia Dei vocatur condecentia suæ bonitatis : contra quam nec agere potest. — Hæc Thomas in Scripto.

Hinc ait Albertus, quod Deus non potest aliquid facere contra justitiam nec præter justitiam, quæ est condecentia, nec injuste : C quia hoc poneret indecentiam et inhonestatem in Deo.

Ægidius demum hic scribit : Secundum B. Dionysium quarto de Divinis nominibus, quatuor actus Deo conveniunt, ex quibus probatur quod suæ voluntatis arbitrio agit. Primo, quoniam omnia in esse producit. Secundo, quia cuncta conservat. Tertio, quia sapientialiter cuncta producit. Quarto, quoniam universa ad se ordinate reducit. Agens autem naturale movet motum, et est determinatum ad unum, et D impetu quodam naturæ magis quam ex præcognitione fertur in actum. Deus autem est agens immobile, nec determinatur ad unum, sed causa est omnium, et ex ideali ratione suorum agit effectuum, universa etiam ordinat in se ipsum tanquam in summum et ultimum finem : ideo non movetur a quoquam, nec aliunde ei finis præfigitur. Hinc universorum finem ipse considerat. Hæc Ægidius.

Job XXVIII, 3.

Durandus item hic loquitur : Deum agere ex necessitate naturæ intelligi potest

dupliciter, secundum duo in quibus differt A agens naturale ab agente per artem aut a proposito. Unum est, quod agens per artem, præcognoscit quod agit; agens vero per naturam, non. Aliud est, quod agens per naturam, quantum est de se, non potest non agere; agens autem per artem et a proposito, libere operatur, et potest non agere. Certumque est quod Deus non agit de necessitate naturæ primo modo, quoniam quidquid operatur, prænoscit. Si autem intelligatur quæstio modo secundo, videlicet, an Deus producat res de neces- B sitate naturæ, non quidem absque præcognitione atque volitione, sed quia ex necessitate vult eas producere, nec potest non velle hoc; sic intellexerunt philosophi quidam Deum de necessitate producere alia, ita quod non solum propriam bonitatem, sed et alia velit de necessitate. Hoc autem nec fidei concordat, nec rationi : quoniam bonitas Dei est quasi finis ei. Quum autem finis perfecte et prompte potest haberi sine mediis, tunc media non appetuntur nec expetuntur de necessitate. C Deus autem ad suæ bonitatis plenissimam possessionem et fruitionem, rebus creatis non indiget : idcirco de necessitate eas non vult. Hæc Durandus.

Insuper quæritur hic, An Deus omnipotentiam suam valeat creaturæ alicui communicare.

Ad quod Thomas respondet : Virtus seu potentia essentiam rei semper consequitur. Hinc impossibile est ut finitæ essentiæ insit aut conveniat infinita potentia. Ideo D sicut impossibile est creatam essentiam exsistere infinitam, sic impossibile est ei omnipotentiam convenire. — Et si objiciatur, quod sapientia, bonitas, potentia, et consimilia Dei attributa, creaturis communicantur, ergo et omnipotentia; respondendum, quod perfectiones Dei non sunt communicabiles creaturis secundum eminentiam et plenitudinem qua Creatori conveniunt : ideo omne nomen quod divinam designat perfectionem absolute, specialem modum non concernendo, est communicabile creaturis; quæ autem designant eminentiæ modum quo perfectio est in Deo, creaturis non competunt nec communicabilia sunt, ut esse summum bonum, esse primam veritatem, aut esse omnipotentem. Hæc Thomas in Scripto.

Concordat Petrus : Sicut nulli (inquiens) creaturæ potest communicari divina essentia, ita nec divina omnipotentia, triplici ratione. Primo, quoniam omnipotentia habet causalitatis universalitatem, creatura autem solum habere potest causalitatem particularem : alias posset esse causa sui ipsius, quum contineatur sub objecto omnipotentiæ, quod est ens producibile. Secundo, habet omnipotentia efficaciæ infinitatem, creatura autem necessarie est finita in esse et posse. Tertio, habet sufficientiam, creatura vero semper innititur Creatori et indiget influentiis ejus. Hæc Petrus.

Hinc ait Ægidius : Omnipotentia creaturis repugnat, quoniam virtus ex hoc dicitur infinita sive omnipotens, quoniam in materia non est recepta, neque ad genus differentiamque contracta, et quoniam alteri virtuti non innititur in agendo. Et quamvis primum horum conveniat quibusdam creatis potentiis, secundum tamen et tertium repugnant conditioni et proprietati omnis creaturæ. Hæc Ægidius. — Idem Durandus.

Postremo hic quæritur, An Deus aliquid possit de sua potentia absoluta, quod non potest de potentia ordinata.

Ad hoc respondet Richardus : Si Deus dicatur posse de potentia ordinata quod se facturum proposuit rationabiliterque disposuit, sic aliqua potest de potentia absoluta, quæ non potest de potentia ordinata : quoniam absolute potest quidquid contradictionem non implicat. Si vero dicatur posse de potentia ordinata id quod se facturum proposuit atque disposuit, vel quod se facturum potest velle ac sapienter disponere; sic nihil potest de potentia absoluta, quod non possit de potentia or-

dinata : quia nil facere potest nisi quod potest velle et disponere se facturum. Quidam vero dixerunt Deum id posse de potentia absoluta, quod facere posset si vellet, quamvis non posset velle id facere; sed prima responsio securior mihi videtur. Hæc Richardus.

Albertus autem per potentiam ordinatam intelligit potentiam ad ordinem sapientiæ relatam, sicque dicit, quod Deus non potest damnare Petrum neque salvare Judam, quamvis hoc possit de potentia absoluta. Hanc tamen quæstionem nominat curiosam.

Ad quam Bonaventura respondens : Quidam, inquit, distinguunt hic, dicentes quod Deus potest salvare Judam et damnare Petrum de potentia absoluta, non de potentia ordinata. Verum ista distinctio non videtur sufficiens, quia Deus nil potest nisi quod potest ordinate. Posse enim inordinate, est non posse : sicut posse peccare. Aliqui vero dicunt, quod potest sal-
Ps. CXLIV, 9. vare Judam, quia miseratio Dei est super omnia opera ejus, et hoc esset superabundantis misericordiæ; sed non potest damnare Petrum, quia hoc esset crudelitatis. Quibus objicitur, quod sicut Deus est summe misericors, ita et summe justus : ideo sicut non potest facere contra suam misericordiam, ita nec contra suam justitiam. Hinc alii dicunt, quod Deus nullum illorum potest. Sed quis audeat dicere, quod Deus non possit exhibere uni damnato quod exhibuit alteri, vel non potuerit disponere de uno quod disposuit de altero? — Idcirco dicendum, quod loquendo de Petro et Juda salvis eorum meritis, non
A potest Judam salvare nec Petrum damnare. Utrumque vero potest non salvis meritis eorumdem : quoniam posset Judæ gratiam dare, et sic ejus peccata auferre; sic et Petro gratiam liberaliter datam posset auferre, quo facto peccaret. Hæc Bonaventura.

Hæc autem solutio videtur majori difficultate mentem involvere. Quomodo enim Petro confirmato in bono posset gratiam gloriamque juste et pie collatam, sine ipsius prævia culpa auferre? Rursus, quo-
B modo posset reprobo et præscito, et jam definitive damnato, gratiam et salutem impendere, quum non possit contra id quod decrevit peragere? — Hoc quoque circa illam objectionem Bonaventuræ sciendum, quod doctores potentiam Dei dividentes in potentiam absolutam et ordinatam, per potentiam absolutam non intelligunt potentiam inordinatam, prout illa præsupponit objectio, sed potius potentiam Dei secundum suam infinitam et incoarctabilem potestatem et vigorositatem conside-
C ratam. Et si Deus de tali potentia aliquid operaretur, illud non esset inordinatum : imo eo ipso quo fieret a Deo, esset bonum, decens et ordinatum, dicente Apostolo, Quæ a Deo sunt, ordinata sunt. Ve- *Rom.* XIII, 1.
runtamen non esset ordinatum secundum ordinem justitiæ aut condecentiæ vel sapientiæ a Deo altissimo jam institutum, rebusque inditum et consuetum, sed juxta alium ordinem divinæ et abyssalis sapientiæ increatæ et infinitæ nobis prorsus ignotum, prout hoc in præcedenti distin-
D ctione in verbis Henrici aliqualiter est præctactum. p. 569 A'.

DISTINCTIO XLIV

A. *An Deus possit facere aliquid melius quam facit.*

NUNC illud restat discutiendum, utrum melius aliquid possit facere quam facit. Solent enim illi scrutatores dicere, quod ea quæ facit Deus, non potest meliora facere : quia si posset facere et non faceret, invidus esset, et non summe bonus. Et hoc ex simili adstruere conantur. Ait enim Augustinus in

Aug. lib. LXXXIII Quæst. q. 50.

libro LXXXIII Quæstionum : Deus quem genuit, quoniam meliorem se generare non potuit (nihil enim Deo melius), generare debuit æqualem. Si enim voluit et non potuit, infirmus est; si potuit et noluit, invidus. Ex quo confirmatur, æqualem genuisse Filium. A simili volunt dicere, quod si potest Deus rem meliorem facere quam facit, invidus est. Sed non valet hujus similitudinis inductio, quia Filium genuit de substantia sua : ideoque si posset gignere æqualem et non gigneret, invidus esset. Alia vero, quæ non de substantia sua facit, meliora facere potest.

B. *Quæstio qua illi arctantur.*

Verum hic ab eis responderi deposco, cur dicant rem aliquam, sive etiam rerum universitatem, in qua major consummatio expressa est, non posse esse meliorem quam est : sive ideo quia summe bona est, ita ut nulla omnino boni perfectio ei desit; sive ideo quia majus bonum quod ei deest, capere ipsa non valeat. Sed si ita summe bona dicitur, ut nulla ei perfectio boni desit, jam creatura Creatori æquatur. Si vero ideo non potest melior esse, quia bonum amplius, quod ei deest, capere ipsa non valet, jam hoc ipsum non posse, defectionis est, non consummationis; et potest esse melior, si fiat capax melioris boni, quod ipse potest qui eam fecit. Potest ergo Deus meliorem rem facere quam facit. Unde Augustinus super

Id. de Genesi ad litt. lib. XI, n. 9.

Genesim : Talem potuit Deus hominem fecisse, qui nec peccare posset nec vellet. Et si talem fecisset, quis dubitat eum meliorem fuisse? — Ex prædictis constat, quod potest Deus et alia facere quam facit, et quæ facit, meliora ea facere quam facit.

C. *Utrum alio vel meliori modo possit facere quam facit.*

Post hæc considerandum est, utrum alio modo vel meliori quam facit, possit ea facere quæ facit. Si modus operationis ad sapientiam opificis referatur, nec alius nec melior modus esse potest. Non enim potest facere aliquid aliter vel melius quam facit, id est alia sapientia vel majori sapientia : nihil enim sapientius potest facere quam facit. Si vero referatur modus ad rem ipsam quam facit Deus, dicimus

quia et alius et melior potest esse modus. Et secundum hoc concedi potest, quia ea quæ facit, potest facere melius et aliter quam facit : quia potest quibusdam meliorem modum exsistendi præstare, et quibusdam alium. Unde Augustinus in tertiodecimo libro de Trinitate dicit, quod fuit et alius modus nostræ liberationis possibilis Deo, qui omnia potest; sed nullus alius nostræ miseriæ sanandæ fuit convenientior. — Potest ergo Deus eorum quæ facit, quædam alio modo meliori, quædam alio modo æque bono, quædam etiam minus bono facere quam facit : ut tamen modus referatur ad qualitatem operis, id est creaturæ, non ad sapientiam Creatoris.

Aug. de Trinitate, lib. XIII, n. 13.

D. *Utrum Deus semper possit omne quod olim potuit.*

Præterea quæri solet, utrum Deus semper possit omne quod olim potuit. Quod quibusdam non videtur, dicentibus : Potuit Deus incarnari, et potuit mori et resurgere, et alia hujusmodi, quæ modo non potest. Potuit ergo quæ modo non potest, et ita habuit potentiam quam modo non habet : unde videtur potentia ejus imminuta.

Ad quod dicimus, quia sicut omnia semper scit quæ aliquando scivit, et semper vult quæ aliquando voluit, nec unquam aliquam scientiam amittit vel voluntatem mutat quam habuit; ita omnia semper potest quæ aliquando potuit, nec unquam aliqua potentia sua privatur. Non est ergo privatus potentia incarnandi vel resurgendi, licet non possit modo incarnari vel resurgere. Sicut enim potuit olim incarnari, ita et potest modo incarnatus esse : in quo ejusdem rei potentia monstratur. Ut enim olim scivit se resurrecturum et modo scit se resurrexisse, nec est alia scientia, illud olim scivisse, et hoc modo scire, sed eadem omnino; et sicut voluit olim resurgere et modo resurrexisse, in quo unius rei voluntas exprimitur; ita potuit olim nasci et resurgere, et modo ipse potest natus fuisse et resurrexisse, et est ejusdem rei potentia. Si enim posset modo nasci et resurgere, non esset idem posse. Verba enim diversorum temporum diversis prolata temporibus et diversis adjuncta adverbiis, eumdem faciunt sensum : ut modo loquentes dicimus, Iste potest legere hodie; cras autem dicemus, Iste potest legisse, vel, Potuit legere heri : ubi* unius rei monstratur potentia. Si autem diversis temporibus loquentes, ejusdem temporis verbis et adverbiis utamur, dicentes hodie, Iste potest legere hodie; et dicentes cras, Iste potest hodie legere : non idem sed diversa dicimus eum posse.

* ubique

Fateamur ergo Deum semper posse quidquid semel potuit (id est, habere omnem illam potentiam quam semel habuit, et illius omnis rei potentiam cujus semel habuit), sed non semper posse facere omne illud quod aliquando potuit facere. Potest quidem facere aut fecisse quod aliquando potuit, similiter quidquid voluit et vult (id est, omnem quam habuit voluntatem et modo habet, et cujuscumque rei voluntatem habuit et modo habet); non tamen vult esse vel fieri omne quod aliquando voluit esse vel fieri, sed vult fuisse vel factum esse. Ita et de scientia Dei dicendum est.

SUMMA

DISTINCTIONIS QUADRAGESIMÆ QUARTÆ

In hac distinctione Magister refert et reprobat opinionem limitantium potentiam Omnipotentis quantum ad modum, dicentes quod Deus non posset res facere meliores meliorive modo quam fecit, facit aut faciet eas. Deinde inquirit, an Deus possit nunc quod aliquando potuit. Estque
p. 551 C. quæstio ista similis quæstioni superius motæ, videlicet, an Deus sciat nunc omnia quæ aliquando scivit.

QUÆSTIO PRIMA

Hic quæritur primo, **Utrum Deus possit aut potuerit creaturas facere meliores aut meliori modo quam fecit.**

Quod sic videtur. Primo, quoniam infinita est potentia ejus, et non terminatur ad aliquid : ergo tam in naturalibus quam in gratuitis, in substantialibus et accidentalibus, potuit creata facere meliora, sed et modo meliori; ita quod impossibilia essent. — Rursus, quod creaturæ, præsertim rationales, per studium et laborem successive adipiscuntur, Deus eis potuit concreare, et sic meliores fuissent effectæ. — Tertio, potuit creaturis conferre ut ab exordio generationis essent perfectæ consolidationis ad ambulandum et prolificandum. — Quarto, decor atque perfectio ordinis universi in speciebus et coordinatione earum consistit; potuit autem producere species rerum in ascendendo multo plures quam condidit, et sic universum esset perfectius. — Quinto, mundus secundum certissimam fidei veritatem innovabitur, et tunc meliorabitur valde.

In oppositum est, quia divinus Dionysius
cap. IV. libro de Divinis nominibus : Optimi, inquit, est optima adducere. Et simile est
A quod Plato asserit in primo Timæi : Optimus (inquiens) erat, ab optimo autem invidia longe est relegata. Porro invidentiæ exstitisset, si non contulisset rebus quantum capere poterant : præsertim quum et Scriptura testetur, Dei perfecta sunt opera. Deut. XXXII, 4. Insuper in littera positum et ex verbis Augustini acceptum, videlicet, quod Deus vel potuit creaturas facere meliores et noluit, et sic invidus fuit; vel voluit et non potuit, sicque impotens fuit : hoc, inquam, argumentum videtur procedere, quoniam
B super Genesim loquitur Augustinus : Si facere bona non posset, nulla esset potentia; si posset et nollet, magna esset invidentia.

Ad hoc Alexander respondet : Concedendum est indistincte, quod Deus potuit res facere meliores quam fecit. Sed an res potuerunt fieri meliores quam factæ sunt, distinguendum est : quia res considerari possunt secundum se, et sic quælibet res potuit melior fieri. Secundo, considerari
C possunt per respectum et ordinem ad universum : sicque fieri nequeunt meliores quantum est de potentia rei factæ; sed quantum est de potentia facientis, fieri possent meliores. Hinc Hugo : Omne quod fecit Deus, melius esse potest, si tamen velit Deus; ideo non in se sed in Deo hoc potest. — Quumque inquiritur, an universum potuit melius fieri : dicendum, quod contingit loqui de universitate simpliciter, vel de hac universitate; item contingit loqui de universitate secundum rationem,
D et secundum rem. Loquendo de universitate secundum rationem sive simpliciter, sic non potest intelligi aliquod bonum extra universitatem; sed loquendo secundum rem, seu de hac universitate, potest aliquod bonum extra universitatem intelligi, potestque universitas melior fieri in toto atque in partibus suis.

Si vero quæratur, an res potuerunt modo fieri meliori; dicendum, quod melior modus intelligi potest ex parte facientis, videlicet Dei creantis : et sic non potest

Deus facere meliori modo, id est, meliori A sapientia, meliori bonitate, meliori potentia, quum ipse sit sapientia, bonitas et potentia sua. Si vero modus intelligatur ex parte rei factæ, potest Deus meliori facere modo, hoc est, ut res sit facta in modo meliori, seu melius habens. — Si autem objiciatur, quod Hugo in suis ait Sententiis : Quidquid facit Deus, si melius facere potest quam facit, in hoc ipse non bene facit quod non optime facit quod facit. Facere quippe et nolle melius facere, est facienti male efficere : quod B bona mens de Deo dici non sustinet. Ergo non potest aliquid facere melius, nec modo meliori quam facit. Respondendum, quod verba Hugonis locum habent quando agens operatur ex debito; Deus autem nulli est debitor. Deus quoque optime operatur quantum est ex parte sui, quamvis non ex parte creaturæ. Hæc Alexander.

Porro Antisiodorensis in Summa sua, primo libro, respondet : Nonnulli dicunt, quod si adverbium *melius* determinat verbum *facit* in ordine ad suppositum seu C rem nominativi, non potest Deus aliquid melius facere, quum omnia operetur ratione æterna et exemplari, nec meliori ratione facere potest. Si vero determinet factionem ad rem accusativi, facere potest melius, id est rem meliorem. Unde secundum Augustinum, Deus facere potuit hominem ita, ut homo peccare non posset. — Sed his objici potest, quia si propositio illa est vera prout adverbium hoc, melius, determinat rem nominativi, vel hoc est habendo respectum ad effectum, vel non. D Si non habendo respectum ad effectum, nequaquam determinat verbum hoc, facit. Si ergo ly melius habet respectum ad verbum, sequitur quod Deus optime facit quidquid facit in quantum facit : ergo propositio illa est vera, sive ly melius referatur ad nominativum, puta ad Deum, sive ad accusativum, scilicet ad rem. Quod concedimus. Nec sequitur, Deus potest rem facere meliorem, ergo potest melius facere : sicut non sequitur, Deus potest mutabilia prævidere, ergo potest mutabiliter prævidere. Dicimus ergo, quod homo optime est creatus in statu et ordine in quo est creatus, hoc est in libero arbitrio. Unde loquitur Augustinus, quod Deus judicavit homines meliores, si deliberative ei servirent. Quamvis enim unum solum sit optimum absolute loquendo, tamen comparatis omnibus rebus ad Deum prout ab ipso fiunt et ordinantur, quodlibet optimum est non simpliciter, sed in genere et ordine suo. Propterea scriptum est : Vidit Deus cuncta quæ fecit, et erant valde bona. *Gen.* I, 31. Circa quod asserit Augustinus : Unumquodque per se bonum, sed in universalitate valde sunt bona. — Si præterea objiciatur, Deus non potest facere nisi quod debet; dicendum, quod verbum hoc, debet, non convenit proprie Deo, nec Deus nobis proprie obligatur, quum ejus promissiones non sint nisi suæ bonitatis et liberalitatis declarationes. Hæc Antisiodorensis. Cujus responsio videtur dissentire ab Alexandro.

Albertus vero respondet : Quæstio quærens de bonitate singularum rerum in se, dupliciter potest intelligi : uno modo, de bonitate rerum quæ sunt in se, in propriis naturis generibusque suppositæ; alio modo, de rebus exsistentibus in Creatoris potentia tantum. Si primo modo, adhuc dupliciter potest intelligi : primo, de bonitate pertinente ad esse rei substantiale; secundo, de bonitate accidentali. Primo modo, sic nulla res potuit melior fieri quam est facta : quoniam naturalis capacitas rerum juxta earum essentialia principia determinata est, nec in principiis essentialibus aliquid melius fieri potest in natura et specie quam fit. Si autem intelligatur secundo modo, videlicet de bonitate et entitate accidentali, dico quod potuit melius fieri seu pejus, secundum quod res quotidie in melius deteriusque mutantur. Si vero quæstio intelligatur solum de rebus in potentia Creatoris suppositis, dico quod possint melius et minus bene fieri in utroque esse, videlicet sub-

stantiali et accidentali, juxta Creatoris voluntatem; sicque sumit Magister in littera. — Naturalem demum capacitatem rebus contulit Deus, sed non tribuit maximam quam potuit. Et si quæratur quare, dico quod ex sapientia sua disposuit non dare majorem; et cur hoc, ego ignoro, non Deus.

At vero dum quæritur, an Deus potuit universum facere melius; respondendum, quod universitas potest tripliciter considerari : primo, ut supposita in esse; secundo, ut supposita in potentia Creatoris; tertio, ut in quibusdam supposita in esse, B atque in aliis posita esse in potentia efficientis dumtaxat. Si supponatur in esse, sic apparet mihi, quod in rebus quæ sunt, nunquam poterat melior fieri harmonia naturalis quam facta est quantum ad naturalia dona; sed quoad accidentalia atque gratuita, res poterant fieri meliores. Si vero totus mundus supponatur esse tantum in potentia facientis, videtur mihi, quod meliorem poterat facere mundum ac melius ordinatum. — Si autem tertio modo ponatur, scilicet partim esse in re et partim C in Creatoris potentia, ut si ponamus cœlum esse et motum, et asinos et terram, et cetera non esse nisi in mente divina; sic apparet mihi, quod sine confusione harmoniæ mundi non possunt reliquæ res melius fieri quoad substantiam, quam factæ sunt : quamvis in nullo restringam potentiam Dei, quæ semper facere potest quod vult; sed loquor de fieri. Et hoc ideo dico, quoniam asinus seu alia species duplicem habet bonitatem : unam in se, et aliam in comparatione ad aliam. Nam in D comparatione ad equum, est asinus vilis; in comparatione autem ad hominem, est adhuc vilior. Si ergo omnes res aliæ fierent meliores, efficeretur asinus minus bonus bonitate comparationis, quam esse deberet, et sic disturbaretur harmonia seu consonantia ordinis universitatis. — Hæc Albertus.

Concordat Thomas, dicendo : Unicuique rei Deus conferre plus potuit de bonitate accidentali. Loquendo autem de bonitate A essentiali, facere poterat Deus aliam rem meliorem qualibet re creata. Non tamen potuit hanc rem facere meliorem : quia si bonitati essentiali quid bonitatis essentialis addatur, non manet eadem natura seu species, sicut in numeris species variatur addita aut abstracta unitate. Ideo sicut Deus facere nequit ut ternarius manens ternarius habeat quatuor unitates, quamvis quolibet numero majorem valeat numerum facere; ita nec facere potest quod res creata habeat majorem vel minorem bonitatem essentialem, et maneat eadem.

Verum dum quæritur, an universum melius facere potuit; respondendum, quod bonum universi consistit in duplici ordine, videlicet, in ordine partium inter se, et in ordine totius ad Deum, et in hoc ordine principaliter consistit. — Accipiendo ergo bonum ordinis partium ad invicem, potest considerari vel quantum ad ipsas partes ordinatas, vel quantum ad ordinem partium. Si quantum ad ipsas partes, potest universum intelligi melius fieri, vel per additionem plurium partium, ut scilicet crearentur multæ aliæ species, quæ possunt esse : nam et inter summam creaturam et Deum est infinita distantia. Et sic Deus potuisset et adhuc posset universum facere melius : sed illud universum haberet se ad istud sicut totum ad partem, et sic nec penitus esset idem, nec penitus aliud; hæcque additio bonitatis esset per modum quantitatis discretæ. Potest quoque intelligi melius istud quasi intensive, videlicet mutatis omnibus partibus ejus in melius, quia si aliquæ partes ejus meliorarentur aliis non melioratis, non esset tanta bonitas ordinis : ut patet in cithara, cujus si omnes chordæ meliorantur, fit dulcior melodia; si vero aliquæ chordæ tantum, fit dissonantia. Porro hæc melioratio omnium partium intelligi potest secundum bonitatem accidentalem : et sic fieri potest a Deo, manentibus eisdem partibus et eodem universo. Et etiam potest intelligi secundum bonitatem es-

sentialem : et sic quoque Deo possibilis est, qui innumerabiles alias species condere potest ; sed sic non essent penitus partes eædem, nec prorsus idem universum, ut constat ex dictis. Si autem sumatur partium ordo, sic non potest melior esse per modum quantitatis discretæ nisi fieret additio in partibus universi, quia in universo nihil est inordinatum ; sed intensive posset melior esse quantum ad ordinem qui sequitur bonitatem accidentalem, eisdem manentibus partibus : quoniam quanto aliquid in majus bonum redundat, tanto est melior ordo. At ordo sequens bonitatem essentialem, non posset melior esse nisi fierent aliæ partes et quodammodo aliud universum. — Similiter ordo qui est ad finem potest considerari, vel ex parte finis, et sic melior esse non valet, quum universum ordinetur in Deum, qui finis est optimus ; vel ex parte ordinis, et sic secundum quod cresceret bonitas partium universi et ordo earum ad invicem, posset meliorari ordo in finem, eo quod tanto propinquius se ad finem haberent, quanto similitudinem divinæ bonitatis magis consequerentur, quæ est omnium ultimus finis. — Hæc Thomas in Scripto. Idem in prima parte Summæ,
art. 6. quæstione vicesima quinta.

Consonat Petrus, dicens quod loquendo de universo in generali, non potest melius esse, quoniam extra ipsum nullum bonum relinquitur secundum intellectum ; secus est loquendo de universo in particulari, quia sic melius posset esse, etc., ut supra in verbis Thomæ nunc præinductis.

Richardus vero de his scribit diffuse, tamen responsio ejus in verbis jam habitis totaliter continetur.

At vero Bonaventura circa hæc multa quærit. Primo, utrum Deus potuerit mundum facere meliorem quantum ad substantiam partium integrantium ejus. Et concordat solutio ejus cum præinductis, videlicet, quod istum eumdem mundum non potuit facere meliorem quantum ad essentiales ejus bonitates et perfectiones

A specificas ; sed quoad accidentalia, poterat major et melior fieri : sicut et puerum posset facere magnitudinis giganteæ, et tamen consisteret idem homo. Posset quoque et alium facere mundum isto majorem, et utroque modo meliorem. — Secundo quærit, an mundus potuit fieri melior quoad partium integrantium proprietates. Et respondet, quod si quæstio intelligatur de partibus pertranseuntibus, ut sunt individua corruptibilia, illas potuit et potest hoc modo facere meliores : quia non sunt

B de integritate atque substantia universi. Si vero quæstio intelligatur de partibus mundi quæ sunt de constitutione, integritate et substantia universi, et immediate a Deo creatæ sunt (ut sunt natura intellectualis, rationalis, cœlestis et elementaris), distinguendum : quia loquendo de eis secundum se et absolute, poterat unaquæque in melioribus proprietatibus accidentalibus fieri ; sed loquendo de eis secundum ordinem earum ad invicem et ad Deum, non potuerunt in melioribus proprietati-

C bus effici, sicut expositum est. Propter quod asserit Augustinus : Meliores judicavit Deus homines, si ei libere deservirent. Similiter melius fuit quod corpus animale haberent, atque ex primis prodirent parentibus : et ita secundum exigentiam hominis, oportebat alias creaturas corporales disponi in motu et corruptibilitate et successione. Hæc Bonaventura.

Qui tertio quærit, utrum Deus potuit mundum facere meliorem quantum ad ordinem partium. Et respondet : Est ordo

D partium in toto, qui concernit sapientiam tanquam causam quæ relucet in ordine illo ; et est ordo partium in finem, qui ordo respicit bonitatem. Qui duo ordines ita conjuncti sunt, quod unus alteri conformatur, et ordo partium in toto, est propter ordinem qui est ad finem. Et utroque modo partes mundi principales optime ordinatæ sunt ; quædam tamen aliquando melius erunt ordinatæ atque dispositæ secundum exigentiam status alterius, sicut in mundi innovatione. Unde universum est

A tanquam pulcherrimum carmen decurrens secundum consonantias optimas, aliis præeuntibus et aliis succedentibus, quousque res perfecte ordinentur in finem. Hæc idem.

Concordat Ægidius, de his scribens prolixe : In productione (inquiens) cujuslibet rei est tria considerare, videlicet, producentem, modum producendi, et productum. Itaque rem non posse fieri meliorem, potest ex triplici causa accidere. Primo, ex parte producentis : et hoc dupliciter. Primo, B quoniam agit ex necessitate naturæ : natura enim determinatur ad unum, et agit secundum totum posse suum. Secundo, quoniam tota bonitas producentis relucet in producto. Ex parte quoque modi producendi potest hoc dupliciter evenire : primo, dum agens præsupponit suscipiens præparatum seu materiam dispositam ; secundo, quoniam ipsa materia capax non est formæ nobilioris. Item ex parte producti dupliciter : primo, quia repugnat effectui simpliciter ; secundo, quia repugnat huic effectui. — Quum ergo Deus non C agat ex necessitate naturæ, et omnis creatura a plena suæ bonitatis repræsentatione deficiat infinite, nec in agendo aliquid præsupponat, imo et capacitatem rei valeat ampliare ; constat quod nec ex parte Dei producentis nec ex parte modi suæ productionis sit defectus quin creatura potuerit melior fieri. Idcirco si defectus fuit aut est, ille fuit quia effectui secundum se repugnat, vel quia repugnat huic effectui. Non autem repugnat effectui secundum se, quia effectui secundum se seu D simpliciter non repugnat nisi quod implicat possibilitatemque tollit. Verum huic effectui id repugnat quod est directe contra rationem ipsius, ut essentialem bonitatem habere ultra gradum suæ naturæ. Ideo quantum ad meliorationem, in essentialibus non poterant res fieri meliores, sed bene in accidentalibus, etc. Hæc Ægidius.

Præterea Durandus respondendo ad hoc, an Deus potuit creaturam facere meliorem, consonat introductis.

Ad quæstionem vero qua quæritur, utrum Deus potuit universum facere melius quam fecit, respondens : Universum, ait, accipi potest tripliciter. Primo, prout includit omne ens, tam creatum quam increatum, et quod actu est et quod in potentia : et constat quod universo sic sumpto non potest quid melius esse. Secundo, prout includit omne ens actu, tam increatum quam creatum. Dicuntque aliqui quod universo sic sumpto non potest aliquid melius esse, quia in eo includitur Deus, qui cum mille mundis et cum mundo meliorato, non est melior se solo, quemadmodum linea cum puncto, non est melior quam linea sola. Sed hoc videtur mirabile, utpote quod plura bona non sint saltem extensive aliquid melius quam unum, maxime quando unum non includitur formaliter in alio. Nec est simile de linea et puncto, quoniam punctus non est res quanta, etiam dato quod sit aliquid positivum, aut est sola privatio ulterioris continuationis in linea.

Tertio universum accipitur prout includit omne ens creatum actu exsistens. Sicque quæstio intelligi potest dupliciter. Primo, utrum Deus producere possit universum aliud secundum speciem, quod isto sit melius. Secundo, utrum Deus possit universum quod nunc est, melius facere quam est. — Primo modo intelligendo quæstionem, dicendum quod non : quia quæcumque incidunt in unum ordinem per se, pertinent ad unum et idem universum. Universum quippe dicit unum per aggregationem omnium habentium per se et inter se ordinem. Omnes autem species exsistentes aut possibiles, inter se ordinem habent : quia se habent ut species numerorum. Ex quo patet, quod quamvis Deus possit producere plures mundos solo numero differentes, non tamen specie : quoniam omnes species in unum coincidunt ordinem.

Porro si quæstio intelligatur secundo modo, videlicet, an Deus possit universum quod nunc est, facere melius quam est,

vel aliud, specie simile huic, melius isto (quoniam quæstio eadem est); sic dicendum, quod quum universum sit unum aggregatione plures continens partes habentes ordinem inter se et ad finem, bonitas ejus consistit in tribus, puta, in bonitate partium, et in bono earum ordine inter se, atque in ordine bono earum ad finem. Ordo autem proprie consistit in speciebus. Sed non constat quod universum possit meliorari quantum ad plurium specierum productionem, quoniam species rerum possibiles sunt finitæ, estque incertum an omnes sint productæ vel non : imo videtur probabile quod omnes productæ sint, quum non appareat ratio cur quædam productæ sint, et quædam non ; et tunc non posset universum meliorari per novarum partium productionem. Si vero omnes species illæ non sunt productæ, tunc productione earum posset universum meliorari ; sed melioratum haberet se ad se ipsum, sicut totum ad partem. — Si vero agatur de melioratione per intensionem bonitatis partium nunc exsistentium, sic meliorari non queunt quoad bonitatem substantialem, sed accidentalem, ut dictum est, et per consequens totum : sic tamen ut partes meliorentur proportionabiliter, ut aliqui dicunt ; aliter non maneret harmonia inter partes. Quod non intelligo, nisi grandem latitudinem habeat illa proportio : quia in statu innocentiæ natura humana fuit multo majoris perfectionis quam postea : non tamen ob hoc ceteræ partes universi erant proportionabiliter meliores.

Hinc dico, quod Deus potest meliorare universum, meliorando partes ejus, vel omnes, vel quasdam, vel unam tantum. Nec tamen ob hoc solvitur harmonia universi : quoniam principaliter consistit in gradu et proportione essentialium perfectionum ac bonitatum, quæ manent ; secundario autem consistit quantum ad esse naturæ in cursu ac habitudine quam habent inferiora inter se ex influxu cœlestium corporum. — Hæc Durandus.

In cujus scriptis contenta sunt multa

A a communi doctrina doctorum præcellentium aliena. Et nimis prolixum est singula prosequi : quæ etiam pro majori parte aptiorem alibi habent locum. Breviter autem tangendo, rude videtur quod ait, bonum creatum increato bono conjunctum constituere majus bonum quam sit solum increatum bonum, quum quidquid sit bonitatis in creaturis, totum contineatur in superditissimo et superperfectissimo Deo superessentialiter, idealiter, causaliter, atque per modum infinite eminentiorem, totumque universum sit ut punctum respe-

B ctu illius : imo plus occumbit, distat et deficit a Deo, quam punctum a linea, quum et punctum sit reductive in genere quantitatis, Deus autem omne genus in infinitum transcendit. — Deinde quod dicit, universum uno modo accipi prout includit Deum, est impropriissime dictum, quum Deus supergloriosus sit extra omne genus et ordinem, nec cadat cum creatura in numerum. Unde divinus Dionysius frequenter testatur, quod ipse non est ali- (De Cœlest. hier. c. iii, xiii ; de Divin. nom c. v ; epist. ad Tit.)

C quod entium, sed universis et singulis superessentialiter superlocatus. — Deinde quod ait, Deum non posse producere mundum alium ab isto mundo specie differentem, habet specialem difficultatem, videlicet an Deus posset producere mundum cujus species et genera essent aliarum categoriarum quam species et genera mundi istius : de qua difficultate pertranseo modo. — Amplius, qualiter species creabiles ac possibiles sint finitæ vel infinitæ, dictum est ante. Verumtamen omnes præ- (*Cf.* dist. xxxvi, q. 3 ; xliii, q. 2.)

D allegati doctores fatentur Deum omnipotentem posse producere species multas supra angelum summum. Nec infinita illa potentia potest in tanta, quin posset in innumerabiliter plura. Cur vero non creavit species omnes, sed potius unam quam aliam, respondet Scriptura : quia in numero, pondere et mensura constituit omnia ; et quia in sapientia condidit universa ; et quis cognovit sensum Domini ? etc. (*Sap.* xi, 21. *Ps.* ciii, 24. *Rom.* xi, 34.)

Postremo Scotus hic quærit, utrum Deus possit res facere aliter quam ab ipso est

ordinatum. Quod sic, quia hoc non includit contradictionem. Quod non, quia tunc faceret eas inordinate.

Dicendum, quod in omni agente per intellectum et voluntatem potente conformiter agere legi rectæ, et etiam potente non necessario conformiter agere legi rectæ, est distinguere potentiam ordinatam a potentia absoluta : quia potest conformiter agere legi rectæ, et hoc secundum potentiam ordinatam. Ordinata enim est, in quantum est principium exsequendi conformiter legi rectæ secundum ordinem ab illa lege præfixum. Potest quoque agere præter et contra illam, et in hoc est potentia absoluta, excedens potentiam ordinatam. Idcirco non tantum in Deo, sed et in omni agente libere, quod agere potest secundum rectæ rationis dictamen, et præter seu contra illud, est distinguere absolutam et ordinatam potentiam. Hinc dicunt juristæ, quod aliquis potest hoc facere de facto, id est de absoluta potentia, vel de jure, hoc est de potentia ordinata secundum jura. — Quando autem illa lex recta secundum quam ordinate agendum est, non est in potestate agentis, tunc potentia ejus absoluta non potest excedere potentiam ejus ordinatam circa objecta aliqua, nisi agat circa ea inordinate, quum subjectum sit legi illi. Sed quando in potestate agentis est illa lex et rectitudo ipsius, ita quod non est recta nisi quia statuta ab ipso; tunc potest ex sua libertate aliter agere etiam ordinate, quia potest statuere aliam legem secundum quam agat ordinate. Nec tunc potentia sua absoluta simpliciter excedit potentiam suam ordinatam, quoniam ordinata est secundum illam aliam legem; sed excedit eam præcise secundum priorem legem, contra seu præter quam agere potest.

Hæc ad propositum applicando, dico quod aliquæ sunt leges generales recte dictantes, præfixæ a voluntate divina, et non ab intellectu divino prout actum voluntatis præcedit : quia non invenitur in legibus illis necessitas ex terminis, ut A quod omnis finaliter peccator damnabitur, sed solum ex voluntate divina acceptante, quæ operatur secundum hujusmodi leges quas statuit. (Vel sufficit ad propositum dicere, quod statuitur sic a sapientia Dei). Sed quando intellectus offert voluntati divinæ hujusmodi legem, puta quod omnis glorificandus prius est gratificandus, si placet voluntati divinæ, quæ libera est, recta est lex; et ita de aliis legibus. Deus ergo agere potens secundum has leges rectas ut præfixæ sunt ab eo, B dicitur agere secundum potentiam ordinatam; atque in quantum multa agere potest præter has leges, dicitur agens secundum potentiam absolutam. Quum enim multa alia posse fieri etiam ordinate, ab illis quæ fiunt secundum leges præfixas, non includat contradictionem, talia potest. Nam rectitudo legis secundum quam agit, est in potestate ipsius : imo nulla lex recta est, nisi in quantum a voluntate divina acceptante statuta est. Et tunc potentia Dei absoluta non extendit se nisi ad C id quod ordinate fieret, si fieret ipso volente. — Insuper aliquid est ordinatum dupliciter : primo, secundum legem communem seu ordine generali, ut omnem finaliter peccatorem esse damnandum; secundo, ordine particulari. Et præter utrumque ordinem Deus agere potest potentia absoluta, etiam ordinate. Potentia vero ordinata non dicitur nisi secundum ordinem legis universalis, non autem secundum ordinem legis rectæ de aliquo particulari. Quod apparet ex hoc, quia possibile est D Deum salvare quem non salvat; non autem conceditur posse salvare Judam jam condemnatum : nec tamen hoc est impossibile de potentia absoluta, quia non implicat. — Hæc Scotus : cujus dicta in his concordant dictis Henrici.

Objectionum solutio patet ex dictis. Nam quod quædam fieri nequeunt meliora quantum ad essentialem bonitatem, est ex limitatione et incapacitate earum, non ex impotentia Dei. — Tamen ad quartum no-

tanda est responsio Alberti, qui ait, quod A gradus entium non accipiuntur penes hujusmodi diversitatem specierum ejusdem attributi seu perfectionis, quia sic universum semper imperfectum maneret, sed penes bonitates Dei participabiles : quæ sunt esse, vivere, intelligere, incorruptibile esse, causam esse, præsidere, etc., in quibus impletur universalis ordo mundi, quoniam ea quæ participabilia sunt de attributis Dei, faciunt gradus.

QUÆSTIO II

SEcundo quæritur **De excellentioribus creaturis, an fieri poterant meliores**; et primo, **An Christi humanitas poterat fieri melior.**

Videtur quod sic. Primo, quia in resurrectione et ascensione gloriosior est effecta. — Secundo, quia quum sit pura creatura, distat in infinitum ab excellentia Creatoris : ergo inter Creatorem et ipsam potuit aliquid fieri melius ea. —
Ps. VIII, 6. Tertio, quoniam teste Scriptura, paulo minus minoratus est ab angelis.

Eisdem rationibus comprobatur, quod beatissimam Virginem potuit facere meliorem.

Ad hæc Thomas : Quemadmodum (inquit) omni bono creato, eo quod finitum est, potest aliquid melius esse; sic bono increato, quum sit infinitum, nil melius esse potest. Bonitas igitur creaturæ consideratur dupliciter. Primo, absolute in se, secundum id quod est : sicque qualibet creatura potest aliquid melius esse. Secundo, per comparationem et relationem ad Deum; sicque dignitas creaturæ recipit quamdam infinitatem ex unione cum bono infinito : sicut humana natura in quantum unita est Verbo æterno hypostatica unione, et sacratissima Virgo in quantum est mater vera veri Dei, gratia quoque gratum faciens in quantum conjungit Deo, et universum in quantum ordinatur in Deum. — Veruntamen in comparationibus istis est ordo dupliciter. Primo, quoniam quanto quid nobiliori comparatione et unione in Deum refertur, tanto nobilius est : ideo humanitas Verbo suppositaliter unita, est dignissima; deinde felicissima Virgo, de cujus utero accepta est caro unita Verbo; sicque deinceps. Secundo, quoniam quædam comparationum istarum est tantum secundum respectum : ut comparatio universi ad B Deum sicut ad finem, et comparatio sanctissimæ Virginis ad Deum sicut ad filium. Idcirco ex dignitate comparationis non potest sumi judicium de re absolute, ut dicatur quod gloriosissima Virgine non potest aliquid melius esse; sed secundum quid, ut dicatur quod nulla potest mater exsistere melioris, nec universum potest ad majus bonum consistere ordinatum. Quædam vero comparatio, ut quæ est per hypostaticam unionem, est etiam secundum esse. Hinc judicium de natura illa C unita, est simpliciter secundum bonitatem comparationis, ut dicatur quod Christo homine nil melius esse potest. Judicium autem quod est præter hanc comparationem, est tantum secundum quid : ut quum dicitur, quod humana natura in Christo, in quantum est creata, potest esse aliquid melius; et hoc ideo, quia natura considerata præter esse suum, est secundum rationis acceptionem solummodo. — Denique beatitudo creata quamdam habet infinitatem, seu infinitam quodammodo D dignitatem, eo quod immediate conjungit formaliter bono immenso, et est immediata ac beatifica infiniti boni fruitio.

Si præterea objiciatur, quia ut ait Anselmus, præelectissima Virgo ea resplenduit puritate, qua major sub Deo nequit intelligi : ergo nil purius ea potest creari, imo nec apprehendi aut cogitari. Dicendum, quod puritas intenditur per recessum a contrario : ideo potest creatum aliquod inveniri quo nil purius valeat esse in rebus creatis, si nulla contagione pec-

cati inquinatum sit; talisque fuit puritas excellentissimæ Virginis, quæ a peccato originali et actuali fuit immunis. Bonitas vero intenditur per accessum ad summum infinitumque bonum : ideo quolibet bono creato potest aliquid melius fieri. — Hæc Thomas in Scripto.

In cujus verbis innotescit, quod interdum sensit sacratissimam virginem Mariam ab originali peccato fuisse immunem, quanquam postea aliter sensit.

Concordat Albertus : cujus tamen responsio de sacratissima Virgine amplius placet. Nam ait : Quidquid recipere potest pura creatura capax Dei, hoc totum communicatum est Matri Dei. Attamen non restringitur divina potentia quin facere potuerit capacitatem majorem quam hominis vel angeli, et juxta hoc crescere posset et gratia. — Hæc Albertus. Cujus verbis objici posset, quod anima Christi est pura creatura, et multo major gratia et gloria communicatæ sunt ei quam benedictissimæ Virgini. Verum ad hoc et ad consimilia quædam quæ circa hæc tangi possent, responsum est plenius in opusculo de Laudibus divinissimæ Virginis.

Insuper Alexander circa hæc loquitur : Est esse naturæ, et esse gratiæ. Esse quoque naturæ potest considerari dupliciter, scilicet, secundum se, et in ordine ad aliud. Si ergo Christus quoad humanam naturam consideretur secundum se, potuit melior fieri, utpote impassibilis. Si autem consideretur per comparationem seu in ordine ad nostram redemptionem, non potuit melior fieri : quia ad nostram liberationem plus expediebat quod fuit passibilis et mortalis. — Si autem loquamur de bonitate gratiæ, dicendum quod Christus fuit tam bonus quod nullus fuit melior. Sed si dicatur optimus, ita quod nullus potuit eo melior esse, distinguendum est : quia de potentia passiva recipientis nullus quivit melior esse; nihilo minus de activa potentia operantis, videlicet Dei omnipotentis, potuit melior esse, eo quod omnipotentia Dei sit penitus infinita, quamvis non possit intelligi. Hæc Alexander.

Ægidius vero in præinductis jam responsionibus Thomæ omnino concordat.

Porro Bonaventura in litteræ expositione : Tripliciter, inquit, est loqui de Christo : primo, quantum ad unionem; secundo, quantum ad gratiam singularis personæ; tertio, quantum ad proprietates personæ. Primo modo nec Deus potuit plus dare nec creatura plus recipere : nam unionis gratia ex parte extremi alterius est dignitatis infinitæ, ut quod homo sit Deus, quamvis ex parte humanitatis quidquid ibi est sit finitum. Si autem loquamur de Christo quantum ad gratiam singularis personæ, concedendum est quod Deus plus potuit dare; sed rationalis creatura non potuit amplius recipere, quia capacitas animæ ad gratiam per collationem gratiæ nec minuitur, nec augetur, sed consummatur atque completur : idcirco non est possibilis ad amplius. Si autem loquamur de Christo quantum ad proprietates naturæ humanæ, sic Deus potuit plus dare et illa recipere, videlicet quoad corpus (et inferiorem animæ partem), quemadmodum in glorificatione Christi secundum naturam assumptam peractum est; sed quoad nostram reparandam salutem non potuit melior fieri pro tunc, quia oportuit nos ejus passione salvari. *Matth.* XVII, 2.

Conformiter de præstantissima Virgine est loqui secundum tres conditiones, videlicet, quantum ad gratiam conceptionis qua Deum concepit, quantum ad gratiam justificationis, et quantum ad naturam corporis. Quantum ad primum, habuit tantam bonitatis dignitatem, quod nulla mulier plus capere potest, quia sic facta est Genitrix veri Dei. Propterea, si universæ creaturæ essent congregatæ, quantumcumque in gradibus dignitatis emineant et ascendant, tamen tenerentur omnes reverentiam exhibere Virgini gloriosæ tanquam veræ Matri Creatoris, Dei ac Domini sui. Si vero loquamur quantum ad gratiam justificationis, tantam habuit gra-

A B C D

tiam, quantam pura creatura rationalis quæ facta est, sic recipere potuit. Quantum autem ad naturam, sic optima naturalia habuit, prout fini competens fuit, ut scilicet esset apta parere Salvatorem. Hæc Bonaventura.

QUÆSTIO III

Tertio principaliter quæritur, **An Deus potest quidquid potuit.**

Et de hoc multa hic essent dicenda. Sed difficultas ista per omnia eadem est seu conformis difficultati quæstionis qua supra, distinctione quadragesima prima, quæsitum est, an Deus scit quidquid scivit. Et sicut ibi, ita et hic Magister opinionem Nominalium sequitur, prout Albertus et Bonaventura testantur. Alexander tamen opinionem Magistri hic pie exponit, elucidat atque tuetur. Bonaventuræ vero apparet quod stare non valeat, et sicut in præfata distinctione de scientia, ita hic de potentia Dei dicit, quod aliquid connotat ex parte rei possibilis seu effectus; et ideo quamvis potentia Dei in se invariabilis perseveret, tamen ob hoc connotatum et propter rerum variationem, dicitur non posse quod aliquando potuit, quia res capax non est ejus cujus aliquando capax fuit, quemadmodum quod nunc factum est, non potest non factum esse : ideo dicitur illud non posse, utpote, mundum non esse creatum, et præterita non esse præterita, sicque in consimilibus. Hæc Bonaventura.

quæst. 4.

Idem tenent hic Thomas, Albertus, Ægidius, Udalricus, ac alii multi.

Unde ait Albertus : Magister videtur fu- A isse de opinione Nominalium. Unde solutio ejus stat in hoc, quod una potentia semper significatur, quæ refertur ad idem sub diverso modo significandi importato in verbo vel adverbio pertinente ad tempus quo significatur. Sed verius ac probabilius mihi videtur, quod est potentia absolute considerata, et hæc semper est eadem; alia est potentia actui conjuncta, et ista determinatur secundum modum significandi ad rem quæ refertur ad eam : et hæc potentia secundum rationem non B est eadem cum illa. Hinc secundum istam Deus non potest quidquid potuit. Hæc Albertus.

Thomas vero respondet : Quod quis negetur aliquid posse, ex duobus potest contingere. Primo, ex defectu potentiæ : sicut qui caret visiva potentia non potest videre. Secundo, ex parte objecti quod non habet rationem possibilis : sicut habens visum dicitur non posse videre sonum, quoniam sonus non est visibilis. Primo modo non dicitur Deus aliquid non posse, C quum potentia ejus sit perfectissima. Secundo autem modo dicitur quædam non posse, quæ scilicet implicant. — Simili modo, quod quis non potest quidquid potuit, ex duobus potest contingere. Primo, quia amisit potentiam aliquam quam habebat : quod incommutabili Deo non convenit. Secundo, ex mutatione objecti quod amittit rationem possibilis quam habuit prius : ut quod præsens est actu aut factum est, non potest fieri nec possibile est non fuisse; sicque amittit rationem D possibilis. Propter quod dicitur Deus illud non posse, quamvis sit eadem res, sed diversis enuntiabilibus diversimode significata propter temporum diversitatem. Hæc Thomas in Scripto.

DISTINCTIO XLV

A. *De voluntate Dei, quæ essentia Dei est una et æterna, et de signis ejus.*

JAM de voluntate Dei aliquid pro sensus nostri imbecillitate dicendum est. Sciendum est ergo, quia voluntas sive volens, de Deo secundum essentiam dicitur : non est enim ei aliud velle et aliud esse, sed omnino idem. Et sicut idem est ei esse bonum, quod esse Deum ; ita idem est ei esse volentem, quod esse Deum. Nam voluntas qua semper volens est, non affectus vel motus est, qui in Deum cadere non valet, sed divina οὐσία, qua volens est Deus, et hujusmodi.

B. *Quod licet idem sit Deo velle quod esse, non tamen potest dici Deus esse omnia quæ vult.*

Et licet idem sit Deo velle quod esse, non tamen dicendum est, Deum esse omnia quæ vult. Quod quidam de Dei voluntate non recte sentientes nobis objiciunt, dicentes : Si idem est Deo velle quod esse, ergo quum dicimus Deum velle omnia quæ facit, dicimus eum esse omnia quæ facit : alioqui non ibi illo verbo idem significatur quod significatur hoc verbo *esse,* quum de Deo dicitur. Et si ita est, non semper dicitur de Deo *velle* secundum essentiam. Si vero secundum essentiam non dicitur aliquando, quomodo ergo dicitur de Deo ? Relative enim voluntas nunquam dicitur. — Ad quod dicimus, quia licet idem penitus sit Deo velle quod esse, non tamen potest dici omnia quæ vult : sicut idem est Deo esse quod scire, nec tamen sicut dicitur scire omnia, ita quoque potest dici esse omnia.

C. *Quis sit sensus horum verborum, Deus scit, vel, Deus vult; item, Deus scit omnia, vel, Vult aliquid. Et quid de Deo in his prædicetur.*

Et ubicumque Deus dicitur scire vel sciens, vel velle vel volens, hæc de eo secundum essentiam dicuntur. Quum enim dicitur, Deus scit, vel, Deus vult ; sive, Deus est sciens, vel volens : essentia divina prædicatur, et Deus esse enuntiatur. Quum autem additur *omnia,* vel *aliquid,* vel *aliqua,* et dicitur, Deus scit omnia, vel, Vult aliquid, vel aliqua ; essentia quidem divina prædicatur non simpliciter et absolute, sed ita ut scientiæ, quæ ipse est, omnia subjecta monstrentur, et voluntati, quæ ipsa eadem est, aliquid vel aliqua subjecta esse dicantur, ut talis fiat sensus : Deus scit omnia, id est, Deus est cujus scientiæ, quæ ipsius essentia est, omnia subjecta sunt ; similiter, Deus vult hæc vel illa, id est, Deus est cujus voluntati, quæ

ipse est, hæc sive illa subjecta sunt. Volens ergo sive velle dicitur Deus secundum essentiam, cujus voluntas essentia est sempiterna et immutabilis, licet ea varientur et transeant, quæ ei subjecta sunt : quæ non potest esse injusta vel mala, quia Deus est.

D. *Quod Dei voluntas summe bona, causa est omnium quæ naturaliter sunt : cujus causa non est quærenda, quia nullam habet, quum sit æterna.*

Hæc itaque summe bona voluntas, causa est omnium quæ naturaliter fiunt, vel facta sive futura sunt : quæ nulla præventa est causa, quia æterna est. Ideoque causa ipsius quærenda non est. Qui enim ejus causam quærit, aliquid majus ea quærit, quum nihil ea majus sit. Unde Augustinus in libro LXXXIII Quæstionum : Qui quærit quare voluerit Deus mundum facere, causam quærit voluntatis Dei. Omnis autem causa efficiens major est eo quod efficitur : nihil autem majus est voluntate Dei. Non ergo ejus causa quærenda est. Idem in libro contra Manichæos : Si qui dixerint, Quid placuit Deo facere cœlum et terram? respondendum est eis, qui voluntatem Dei nosse desiderant, causas et voluntatem Dei scire quærunt, quod voluntas Dei omnium quæ sunt, ipsa sit causa. Si enim habet causam voluntas, est aliquid quod antecedat voluntatem Dei : quod nefas est credere. Qui ergo dicit, Quare fecit Deus cœlum et terram? respondendum est illi : Quia voluit. Voluntas enim Dei causa est cœli et terræ, et ideo major est voluntas Dei quam cœlum et terra. Qui autem dicit, Quare voluit facere cœlum et terram? majus aliquid quærit quam est voluntas Dei; nihil autem majus inveniri potest. Compescat se ergo humana temeritas, et id quod non est, non quærat, ne id quod est, non inveniat. — Ecce his auctoritatibus aperte insinuatur, quod voluntatis Dei causa nulla est, et ideo quærenda non est.

Aug. lib. LXXXIII Quæst. q. 28.

Id. de Genesi contra Manich. lib. I, n. 4.

E. *Quod voluntas Dei prima et summa causa est omnium.*

Voluntas ergo Dei, ut ait Augustinus in tertio libro de Trinitate, prima et summa causa est omnium specierum atque motionum. Nihil enim fit quod non de interiori atque intelligibili aula summi imperatoris egrediatur secundum ineffabilem justitiam. Ubi enim non operatur quod vult Dei omnipotentis sapientia, quæ pertingit a fine usque ad finem fortiter, et disponit omnia suaviter? Et non solum facit ea quæ perseverantia consuetudinis admirationem non admittunt, sed etiam ea quæ propter raritatem et insolitum eventum mira videntur, ut sunt defectus luminarium, et terræ motus, et monstruosi animantium partus, et his similia : quorum nihil fit sine voluntate Dei, sed plerisque non apparet. Ideoque placuit vanitati philosophorum, etiam causis aliis ea attribuere, quum omnino videre non possent superiorem ceteris omnibus causam, id est voluntatem Dei. Itaque non

Id. de Trinitate, lib. III, n. 9.

Ibid. n. 6. *Sap.* VIII, 1. Aug. op. cit. lib. III, n. 7.

nisi Dei voluntas causa prima est sanitatis, ægritudinis, præmiorum atque pœnarum, gratiarum et retributionum. Hæc ergo sola est unde ortum est quidquid est; et ipsa non est orta, sed æterna.

F. *Quibus modis accipitur Dei voluntas.*

Hic non est prætereundum nobis, quod sacra Scriptura de voluntate Dei variis modis loqui consuevit; et tamen non est Dei voluntas diversa, sed locutio diversa est de voluntate, quia nomine voluntatis diversa accipit. Nam voluntas Dei vere ac proprie dicitur quæ in ipso est, et ipsius essentia est; et hæc una est, nec multiplicitatem recipit nec mutabilitatem, quæ inexpleta esse non potest. De qua
Ps. CXXXIV, 6. Propheta ait : Omnia quæcunque voluit Dominus fecit. Et Apostolus : Voluntati
Rom. IX, 19. ejus quis resistet? Et alibi : Ut probetis quæ sit voluntas Dei bona et beneplacens
Ibid. XII, 2. et perfecta. Et hæc voluntas recte appellatur beneplacitum Dei sive dispositio.

G. *Quod secundum figuram dicitur voluntas Dei præceptio, prohibitio, consilium, permissio, operatio; et ideo pluraliter dicit Scriptura, voluntates.*

Aliquando vero secundum quamdam figuram dicendi, voluntas Dei vocatur quod secundum proprietatem non est voluntas ejus : ut præceptio, prohibitio, consilium, necnon permissio et operatio. Ideoque pluraliter aliquando Scriptura volun-
Ps. CX, 2. tates Dei pronuntiat. Unde Propheta : Magna opera Domini, exquisita in omnes voluntates ejus. Quum non sit nisi una voluntas Dei, quæ ipse est, pluraliter tamen dicit voluntates, quia voluntas Dei variis modis ac pro diversis accipitur, ut dictum est. Ita etiam idem Propheta, propter multos effectus misericordiæ et justitiæ, plu-
Ps. LXXXVIII, 2. raliter dicit : Misericordias Domini in æternum cantabo; et alibi, Justitiæ Domini
Ps. XVIII, 9. rectæ, lætificantes corda : quum tamen in Deo una sit misericordia, una justitia, et una eademque sit misericordia quæ justitia, scilicet divina οὐσία.

H. *Quare præceptio et prohibitio et consilium dicantur Dei voluntas.*

Ideo autem præceptio et prohibitio atque consilium, quum sint tria, dicitur tamen unumquodque eorum Dei voluntas, quia ista sunt signa divinæ voluntatis : quemadmodum et signa iræ dicuntur ira, et dilectionis signa dilectio appellantur. Et dicitur iratus Deus; et tamen non est ira in eo aliqua, sed signa tantum quæ foris fiunt, quibus iratus ostenditur, ira ipsius nominantur. Et est figura dicendi : secundum quam non est falsum quod dicitur; sed verum quod dicitur, sub tropi nubilo obumbratur. Et secundum hos tropos diversæ voluntates Dei dicuntur, quia diversa sunt illa quæ per tropum voluntas Dei dicuntur.

I. *Ubi voluntas Dei pro præcepto et consilio accipiatur.*

Pro præcepto Dei atque consilio potest accipi voluntas, ut ibi : Fiat voluntas tua sicut in cœlo et in terra; et alibi : Qui facit voluntatem Patris mei qui in cœlis est, ipse frater meus et soror et mater est. Et contra hanc voluntatem multa fiunt. Unde Augustinus in libro de Spiritu et littera : Infideles, inquit, contra voluntatem Dei faciunt, quum ejus Evangelio non credunt.

Matth. VI, 10. *Ibid.* XII, 50. Aug. de Spiritu et litt. n. 58.

K. *Quod Deus non vult ab hominibus fieri omnia quæ præcipit, vel non fieri quæ prohibet.*

Etsi illa tria dicantur Dei voluntas ideo quia signa sunt divinæ voluntatis, non est tamen intelligendum, Deum omne illud fieri velle quod cuicumque præcepit, vel non fieri quod prohibuit. Præcepit enim Abrahæ immolare filium, nec tamen voluit; nec ideo præcepit ut id fieret, sed ut Abrahæ probaretur fides. Et in Evangelio præcepit sanato ne cui diceret; ille autem prædicavit ubique, intelligens Deum non ideo prohibuisse quin vellet opus suum prædicari, sed ut daret formam homini laudem humanam declinandi.

Gen. XXII, 2. *Marc.* I, 44, 45.

L. *De permissione et operatione, ubi dicantur Dei voluntas.*

Permissio quoque Dei et operatio, voluntas Dei appellantur, qualiter accipit Augustinus in Enchiridio, dicens : Non fit aliquid nisi Omnipotens fieri velit, vel sinendo ut fiat, vel ipse faciendo. Nec dubitandum est, Deum facere bene, etiam sinendo fieri quæcumque fiunt male : non enim hæc nisi justo judicio Dei sinit, et profecto bonum est omne quod justum est. — Ecce hic manifeste habemus, Dei voluntatem appellari ipsius operationem vel permissionem, quum dicit, non fieri aliquid nisi Omnipotens fieri velit : ubi includit et bona et mala omnia quæ fiunt. Ideoque aperte distinguit, quomodo Deum velle dixerit, ne eadem ratione intelligeretur velle bona et mala, subdens : « vel sinendo ut fiat », hoc quantum ad mala dicit; « vel ipse faciendo », hoc quantum ad bona. Mala enim sinit fieri, sed non facit; bona vero ipse facit. Ideoque dixit eum velle, quia et volens mala sinit, et volens bona operatur : et ob hoc, permissio et operatio voluntas Dei dicuntur.

Aug. Enchirid. c. 95. Ibid. c. 96.

M. *Quinque supra sunt proposita, quæ dicuntur secundum tropum; et ideo distinguat lector ubique pro quo eorum accipiatur voluntas.*

Quinque ergo supra posita sunt, quæ dicuntur secundum tropum Dei voluntas, quia signa sunt divinæ voluntatis, quæ una est et immutabilis, scilicet Dei beneplacitum. Ideoque diligenter distinguat lector, ubi de voluntate Dei Scriptura commemorat, juxta quem modum accipi oporteat, utrum scilicet pro beneplacito Dei,

an pro aliquo signorum ejus. Magna enim est discretio adhibenda in cognitione divinæ voluntatis, quia et beneplacitum Dei est voluntas ejus, et signum beneplaciti ejus dicitur voluntas ejus. Sed beneplacitum ejus æternum est, signum vero beneplaciti ejus non. Et consonat rerum effectibus beneplacitum ipsius, et ipsi effectus rerum ab illo non discordant : fit enim omne quod beneplacito vult fieri, et omne quod non vult fieri, nequaquam fit. Non ita autem est de signis : quia præcipit Deus multis ea quæ non faciunt, et prohibet quæ non cavent, et consulit quæ non implent.

SUMMA

DISTINCTIONIS QUADRAGESIMÆ QUINTÆ

HIC de voluntate Dei tractatur. Primo ostendit, quod in Deo consistit voluntas, deinde quod essentialiter convenit ei, ita quod idem sit Deo esse et velle, cujus voluntas est sua essentia. Et circa hoc mox removet quorumdam instantiam, qui dicebant : Si idem est Deo esse et velle, ergo quum velit cuncta quæ facit, ipse est omnia illa. Deinde ostendit, quod voluntas Dei sit prima omnium causa, propter quod ipsa causam non habet, prout causa proprie dicitur id ad cujus esse sequitur aliud. Nihilo minus assignatur ratio voluntatis divinæ, quæ ut patuit supra, nec irrationabilis neque injusta consistere potest. Deinceps declarat, voluntatem in Deo dupliciter accipi, utpote : pro voluntate beneplaciti, quæ semper impletur; et pro voluntate signi, quæ aliquando non impletur. Quocirca declarat, quod quinque sunt signa voluntatis divinæ, quæ sunt : jussio, prohibitio, consilium, permissio et operatio.

pag. 533, A' et s.; 543, A' et s.; 547, D et s.

QUÆSTIO PRIMA

HIC quæritur primo, de essentia et objecto voluntatis divinæ, videlicet, **Utrum in Deo sit voluntas, et quid sit divinæ voluntatis objectum.**

A Videtur quod non sit in Deo voluntas, quia voluntas est rationalis appetitus; appetitus vero est imperfecti ac indigentiæ, quum sit boni absentis et nondum adepti : ergo non convenit perfectissimo Deo bonorum nostrorum non indigenti. — Secundo, ei non convenit voluntas cui actus et proprietates non competunt voluntatis. Actus autem voluntatis sunt, desiderare, tendere et ferri in volitum : quæ immobili, tranquillissimo ac prorsus perfecto Deo non congruunt. Ps. xv, 2.

B In oppositum sunt ratio et Scriptura.

Ad hæc Alexander respondet : Voluntas est vis intellectualis, domina sui actus, super bruta, quæ moventur secundum impetum, quia non valent per rationem suos compescere motus et actus. Quumque voluntas sit vis intellectualis ac libera, cujus est imperare, adscribenda est Deo. Est autem duplex voluntas : una, qua volumus; alia, quod volumus, utpote voluntas sumpta pro re volita. Voluntas vero qua
C volumus, tripliciter sumitur, scilicet, pro substantia, pro potentia, pro actione seu motu elicito ex potentia seu virtute, secundum quod in libro de Libero arbitrio legitur : Voluntas est rationalis motus, sensui ac appetitui præsidens. Voluntas autem prout competit Deo, pro substantia sumitur.

Denique quæritur, quid voluntas superaddat essentiæ; et utrum Deus volendo se velit omnia, sicut sciendo se scit omnia; cur etiam Deus potius appelletur om-
D nipotens et omnisciens, quam omnivolens.

Et respondendum, quod divina essentia quandoque significatur ut substantia, ut quum dicitur Deus aut Deitas; quandoque ut potentia, ut quum dicitur virtus; interdum ut habitus, sicut quum dicitur scientia; aliquando ut actus, ut quum vocatur voluntas : quo nomine designatur essentia ut actus liber ab omni coactione in omne quod placet. Hinc quamvis in Deo idem sunt esse et velle, non tamen sequitur, Deus vult illa et illa, ergo est illa : quia est ibi commutatio prædicamenti in ratione dicendi. Nempe quum dico, Deus vult omnia, dico divinam essentiam ut actum; sed quum dico, Deus est omnia, dico divinam essentiam ut substantiam. Item, voluntas Dei dum exprimitur cum respectu ad creaturam, connotat effectum in creatura; non autem essentia Dei prout exprimitur verbo essendi. — Sed circa hoc quæritur, utrum voluntas in Deo dicatur absolute an respective. Dicendum, quod interdum absolute, ut quum dicitur, Deus vult se, vel, Deus vult; aliquando respective, loquendo de relatione secundum rationem, ut quum dicitur, Deus vult omnia.

Insuper, quamvis in Deo sint idem scire et velle, aliter tamen connotatur respectus ad creaturas in scientia quam in voluntate : quia quum dicitur, Deus vult res esse, sequitur ipsas res esse, quia notatur respectus ad res ut actualiter exsistentes. Quum itaque dicitur, Deus vult se, non connotatur respectus rerum exsistentium actu : idcirco volendo se, non vult omnia, quoniam æternaliter vult se, temporaliter autem vult alia esse. Sed quum dicitur, Deus scit res, non sequitur ipsas res esse : quoniam res sciuntur a Deo non secundum esse earum in rerum natura vel actu, sed ut in causa. Idcirco sciendo se scit omnia. — Hinc quoque non dicitur omnivolens, quia non vult omnia secundum quod sunt, hoc est secundum ea quæ habent ex se ipsis. — Hæc Alexander.

Hinc Thomas : In omni (inquit) natura in qua est intellectualis cognitio, invenitur voluntas : quoniam omne quod habet virtutem sic cognoscitivam, potest dijudicare conveniens et repugnans; et quod apprehenditur ut conveniens, fit volitum seu appetitum. Idcirco in nobis secundum duplicem cognitionem sensus et intellectus, est duplex appetitiva : una sequens apprehensionem intellectivam, quæ vocatur voluntas ; alia sequens apprehensionem sensitivam, quæ appetitiva in concupiscibilem irascibilemque dividitur. Quumque in Deo sit intellectualis cognitio, oportet in eo voluntatem consistere : et hoc, omni imperfectione exclusa quæ nostræ voluntati solet esse annexa, ut appetere bonum nondum adeptum, et in illud moveri. Hinc voluntas Dei non dicitur proprie appetitus rei, qui est rei absentis; nec divinæ convenit voluntati tendere aut moveri in finem extra se aut supra se, quum propria bonitas sit ei pro fine.

Præterea, sicut Deus cognoscendo essentiam suam, cognoscit universa quæ sunt ab ipso, in quantum sunt quædam suæ veritatis similitudo; ita volendo et amando essentiam suam, vult omnia quæ sunt ab eo, in quantum habent suæ similitudinem bonitatis. Hinc id quod est primo volitum a Deo, est sua bonitas tantum. Alia vero vult in ordine ad suam propriam bonitatem : non sic ut per ea aliquid bonitatis acquirat, sed ut eis aliquid suæ bonitatis communicet. Et ideo liberalitas est quasi proprium ipsius, secundum Avicennam : quia ex sua operatione proprium commodum non intendit. Divina ergo voluntas est formaliter circa propriam bonitatem ut circa objectum : voluntas enim directe est ipsius finis. Circa alia vero est minus principaliter et quasi materialiter, secundum quod ordinantur in finem supremum. — Hæc Thomas in Scripto.

Porro in prima parte Summæ, quæstione nonadecima : Quemadmodum, ait, res naturalis habet esse in actu per suam formam, ita intellectus est actu intelligens per intelligibilem speciem. Quælibet vero res naturalis ad suam formam habet hanc habitudinem, ut quando non habet eam, art. 1.

tendat in ipsam, quumque eam habuerit, in ea quiescat. Et hæc habitudo in rebus cognitione carentibus vocatur appetitus naturalis. Hinc intellectualis natura ad bonum per speciem intelligibilem apprehensum, similem habitudinem habet, ut scilicet quiescat in ipso jam habito, atque ad ipsum nondum adeptum moveatur ac tendat : quorum utrumque spectat ad voluntatem. Hinc in Deo, qui est perfectissimus intellectus, cui propria bonitas æternaliter præsens est, perfectissima est voluntas, in ipsa sua bonitate semper quiescens. — Quemadmodum etiam naturalia non solum inclinationem sortita sunt ad proprium bonum, sed etiam ad suos effectus, quibus suam bonitatem communicent (nam et unumquodque simile sibi producit, et multæ causæ naturales suos conservant effectus); sic et divina voluntas amat non solum propriam bonitatem, sed et suos effectus, et quibus vult sua diffundere dona. Hæc idem in Summa.

art. 2.

Præterea in Summa contra gentiles, libro primo, per diversa capitula scribit de his magis subtiliter : Bonum (inquiens) intellectum, est proprium voluntatis objectum. Ideo sicut Deus se perfecte intelligit, sic suam bonitatem intellectam amat et vult. — Rursus, omne ens juxta suæ modum naturæ appetit suam perfectionem. Deus ergo, qui summum ens est et perfecte cognoscens, suam bonitatem perfectionemque amat : ideo habet voluntatem. Et quia ejusdem est velle finem, et ea quæ sunt ad finem; ideo Deus non solum vult propriam bonitatem, sed et creata quæ ad ipsam finaliter ordinantur. Uno quoque actu volendi vult Deus se ipsum et alia, quum sua bonitas sit finis et ratio volendi cetera : quemadmodum eodem actu vis visiva videt colorem et lumen quod facit colores actu visibiles. Hæc et multa plura idem ibidem.

Verum in his videtur Thomas ab Alexandro aliqualiter dissentire, quia ut patuit jam, secundum Alexandrum, Deus volendo se, non vult alia. Ad quod forsan quis dicere potest, quod Alexander non intendit negare quin in simplicissimo Deo sit idem numero actus quo Deus vult se et alia, quum actus absoluti non sint in Deo diversi, imo sunt ipsa Dei essentia; sed intendit, quod Deus volendo se, non vult alia voluntate practica actualiter et æternaliter productiva.

Concordat demum præinductis Albertus, dicendo : Voluntati quædam conveniunt per se, quædam per accidens. Per se conveniunt ei quatuor : quorum unum est de natura sua, videlicet quod sit naturæ rationalis, et etiam in ratione : sicut ait Philosophus, quod omnis voluntas est in ratione. Damascenus quoque testatur : Omnis voluntas rationalis est; et si non est rationalis, non est voluntas. Secundum est, quod sit quid liberrimum in intellectuali natura : et hæc est proprietas ejus. A duobus etenim habet libertatem, videlicet : a natura spiritus intellectualis in quo est : qui non est corporis actus ut organo corporali affixus, et ideo non est obligatus materiæ aut appendiciis ejus. Secundo habet libertatem a se, secundum quod est vis potens acceptare et non acceptare objectum, quia spontanee operatur. Tertium est comparatio ejus ad bonum : quia voluntas semper est boni, veri vel apparentis, et præcipue summi boni. Quartum est, quod voluntas est causa omnium quæ ab artifice fiunt, quemadmodum septimo Primæ philosophiæ ait Philosophus : Omnium artificialium principium est voluntas. Deus autem operatur per modum artificis, non per modum necessitatis naturæ. Hæc Albertus.

At vero in commentario suo super librum de Causis, disseruit : Multi Peripateticorum, ut Aristoteles, Theophrastus, Averroes, Avicenna, Porphyrius, negabant voluntatem esse in Deo, quinque rationes ad hoc inducentes. Prima est, quia omnis voluntas appetitus est; omnis autem appetitus est non habiti ac boni deficientis. Secunda, quoniam appetitus non est nisi imperfecti. Tertia, quoniam omnia bona

nobilissimo modo sunt in Deo : idcirco A non habet appetitum. Quarta, quia voluntas diversificatur secundum volita. Quinta, quoniam omne volens est duo. Non enim est volens, nisi nuntium ei fiat de volito : nuntians autem et volens sunt duo.

Sed contra istud objicitur, quia quod habet in se liberum suæ actionis principium, volens est : natura quippe non habet in se liberum operationis suæ principium. Deus autem habet in se liberum operationis suæ principium. — Rursus, se- B cundum Philosophum, voluntarium est, cujus principium est in se ipso conscientе singula in quibus est actus. Et hoc maxime convenit Deo : quia universorum distinctam habet scientiam. Omnium quoque quæ facit, in ipso est principium : non enim aliunde inducitur ad agendum, nec ante se causam habet. — Amplius, quæ voluntate non fiunt, laudabilia non sunt, quoniam libere non aguntur. Si ergo Deus per voluntatem non operaretur, operationes ejus non essent laudabiles. C

Sed ad hæc respondere, istaque concordare, est facile : quoniam Peripatetici illi non intenderunt removere a Deo voluntatem immobilis complacentiæ in bonis habitis et possessis, nec etiam voluntatem quæ est liber animi motor, de qua dicere soliti sumus : Si volo, ambulo; si volo hoc, facio. Voluntatem vero quæ est appetitus boni non habiti, quo volens perficiatur, removerunt a Deo : et hoc rationabiliter, sicut prætactæ eorum rationes prætendunt. — Hæc idem ibidem. D

His verbis Alberti objici potest, quod Porphyrium vocat Peripateticum, quem Augustinus in libro de Civitate Dei et alibi sæpe, dicit fuisse Platonicum. Dicendum, quod partim Peripateticus fuit. Unde et in exordio Prædicabilium suorum, Aristotelis meminit, ob cujus doctrinam clarius capiendam, se librum Prædicabilium compilare fatetur.

Insuper circa hæc scribit in Summa suà, libro secundo, Udalricus : Amor est actus voluntatis. Ideo sicut in Deo est amor, ita et voluntas. Estque voluntas Deo conveniens non ratione generis sui, quod est appetitus, sed ex propria ratione : quia ex propria ratione dicit id quod est perfectionis in intellectuali natura. Quum enim omnis natura habeat proprium bonum, quod amat atque desiderat desiderio competenti suæ naturæ, intellectualis natura ceteris omnibus imperfectior esset, si vel bonum aliquod suæ naturæ conveniens non haberet, vel illud amore intellectuali, qui amor est voluntatis, non amaret. Item, ex hoc patet quod Deus libere ac voluntarie operatur, quia angelicam naturam instituit, omnium rerum generibus providentem per motus cœlestes, et specialiter hominum directivam. — Denique quum Dei voluntas non sit quid distinctum ab ejus essentia, constat quod ei non convenit quod secundum Philosophum, convenit omni voluntati creatæ, ut scilicet moveat mota ab appetibili : quoniam ipsa substantialiter est summum bonum, et certum quod nihil moveat se ipsum secundum idem, etc. Dicitur tamen moveri a bonitate et amore ad causandum res : quemadmodum S. Dionysius protestatur, quod divinus amor non reliquit Deum sine germine esse. Quod verum est in quantum unumquodque istorum habet in Deo propriam rationem. Sic enim bonitas voluntatis sua benevolentia movet et excitat ad communicandum aliis propriam bonitatem. Amor quoque quo suam diligit bonitatem, movet voluntatem ad ejusdem bonitatis multiplicationem. Similiter amor quo diligit creaturas in ipso ab æterno idealiter exsistentes, movet voluntatem ad earum productionem et provisionem. Hæc Udalricus.

De Divin. nom. cap IV.

Cujus verba partim aliter recitavi quam ipse ponit. Nempe pro eo quod dixi, Sic enim bonitas voluntatis sua benevolentia movet et excitat ad communicandum aliis propriam bonitatem; ipse sic scribit : Sic enim bonitas voluntatis æque non potest esse sine beneficentia, per quam commu-

nicat bonitatem suam omni modo quo A communicari potest : aliter enim esset in eo invidia, quum non diffunderet et communicaret bonum quod possit sine sui detrimento multiplicari. Hæc verba Udalrici non bene sonare videntur, quia hæc dicit de communicatione bonitatis divinæ ad extra, quæ libera fuit et est, et potuit Deus esse sine ea. Nec illa communicatione ad extra communicat Deus bonitatem suam omni modo quo potest communica-
quæst. I. ri : quia ut præcedenti patuit distinctione, Deus potuisset et posset adhuc res B facere meliores quam fecit, in accidentalibus saltem; atque innumerabiles species intellectualium substantiarum condere poterat, quas non condidit nec creabit. Ipsumque universum aliquo modo melius
p. 590 A, B. facere quivit quam fecit, ut etiam ex verbis Alberti ostensum est. Imo adhuc plura universa facere posset, suamque bonitatem præclarius ac multiplicius communicare ac multiplicare in rebus. Nec tamen invidiæ potest adscribi quod ita non facit, sicut nec invidiæ fuit quod res ab æterno C non produxit : imo si nihil creasset, non posset adscribi invidiæ, quum ipse nulli sit debitor, nec naturali emanatione creator. Imo sicut ex rationabilibus motivis mundum creavit, nec aliqua necessitate, sed liberrima voluntate; sic ex rationabilibus motivis poterat eum non creare, prout præcedenti distinctione est declaratum.

Præterea Bonaventura : Voluntatem, inquit, in Deo esse ponendam, ostendunt quatuor rationes. Prima, quia voluntas est D illud penes quod inter creata residet summa potestas, atque in regno animæ omnibus præsidet, nec ei aliqua potest vis imperare. Hinc constat quod omnipotenti universorum principio, cujus est cunctis præcipere, potissime competat. Secunda, quia voluntas est in qua consistit præcipua et summa voluptas sive felicitas : unde beatus censetur qui habet omne quod vult; nec aliquid delectatur, nisi habens voluntatem aut aliquid simile voluntati.

In Deo autem est summa felicitas atque jucunditas, ergo voluntas. Tertia, voluntas est penes quam maxime residet justitia et æquitas, quia justitia non aliud est quam rectitudo voluntatis : propter quod non habentia voluntatem, non sunt capacia justitiæ. Deus autem justissimus est : ergo habet voluntatem. Quarta, voluntas est vis penes quam præsertim attenditur liberalitas summa : liberalitas namque oritur ex amore, qui actus est voluntatis. In Deo autem est ponere summam liberalitatem, quia dat omnibus affluenter, ne- *Jacob.* I, 5.
que improperat : ergo et amorem ac voluntatem. — Imo voluntas propriissime convenit Deo. In nobis quidem est per differentiam a substantia et ab actu, per distantiam quoque a fine; in Deo autem per omnimodam indifferentiam horum, videlicet substantiæ, virtutis, actus ac finis. Idcirco in Deo est una et invariabilis. Hæc Bonaventura.

Insuper, ad id quod superius tactum est, scilicet, an Deus sit omnivolens, sicut est omnipotens atque omnisciens, ita respondet : Quæstio ista dupliciter potest intelligi, quia ly *omne* potest facere distributionem simpliciter, et ut nunc. Si facit distributionem simpliciter quantum ad actum et habitum, sic vocatur omnivolens, quia vult omne volibile. Si autem distribuit ut nunc, tunc dicitur omnivolens, quia vult omne volitum. Et in utroque sensu habet falsitatem; sed in scientia ac potentia habet in utroque sensu veritatem. Idcirco simpliciter conceditur quod sit omnipotens et omnisciens, simpliciter vero negatur quod sit omnivolens.

Cujus ratio est, quia divina voluntas importat causam actualem, potentia vero abstrahit a ratione actualitatis et ponit rationem habitualem causæ, scientia autem abstrahit a ratione utriusque. Quumque Deus non sit actualis causa omnium quæ facere potest ac velle, ideo sicut non facit omne volibile, ita nec vult omne volibile. Et quia potentia abstrahit a ratione actualitatis, ideo dicitur non solum respectu

faciendorum in actu, sed etiam possibilium fieri a Deo. Et quia scientia a ratione abstrahit utriusque, ideo est non solum respectu faciendorum, sed etiam respectu possibilium, non tantum Deo, sed et aliis, utpote possibilium malorum. Hinc scientia Dei est omnium scibilium, et potentia ejus est omnium possibilium, sed voluntas ejus non omnium volibilium. Unde Deus non potest plura scire aut posse, sed potest plura velle. — Similiter si accipiamus *omne* ut nunc respectu rei præscitæ et respectu rei factæ ac volitæ, scientia est respectu omnis rei in qua ratio scientiæ salvatur, potentia quoque respectu omnis rei in qua ratio salvatur potentiæ; sed voluntas non est respectu omnis rei in qua ratio voluntatis salvatur. Scientia namque est respectu omnium futurorum, præsentium ac præteritorum, tam bonorum quam malorum : quia in malis salvatur ratio nobilitasque scientiæ, quoniam scire malum, est bonum ac nobile. Similiter potentia est respectu omnium bonorum, in quibus dumtaxat salvatur potentiæ ratio : quia posse mala, non est posse; sicut posse deficere, non est posse. Ideo Deus omnia bona solummodo potens, appellatur omnipotens. Porro voluntas Dei est respectu bonorum tantum, non respectu malorum. Sed quamvis in volendo malum, non salvetur dignitas voluntatis, salvatur tamen ratio volendi, quoniam velle malum, est velle. Hinc Deus non vocatur omnivolens, quia non vult malum.

Et si quæratur, quare ratio potentiæ non salvatur respectu mali culpæ, sicut ratio voluntatis; dicendum, quod potentia hoc ipsum quod dicit, dicit per modum habitus et positionis, loquendo de activa potentia. Hinc quum dicitur respectu privationis, non est potentia, sed defectus potentiæ. Voluntas vero hoc quod dicit, designat per modum cujusdam adhærentiæ et complacentiæ : et quia in malo salvatur ratio complacentiæ et consensus, ideo velle malum, est velle.

Ex his patet responsio quæstionis qua quæritur, utrum Dei voluntas, scientia et potentia sint æquales. Dicendum est enim quod non, quoad objectum seu connotatum, sed bene quoad actum interiorem, et item quantum ad effectum, quoniam nihil efficit Deus nisi per sapientiam, potentiam et voluntatem.

Si rursus objicias, quia melior est voluntas quæ se extendit ad plura bona, ergo quum voluntas Dei sit optima, extendit se ad omnia infinitaque bona : ergo Deus potest dici omnivolens. Dicendum, quod major illa est vera de voluntate quæ aliquid boni sortitur a volito : quod voluntati Dei non convenit. Ideo non est melior volendo tria bona quam unum, et mille quam tria. — Potest etiam responderi, quod voluntas est actus rationalis : ideo melior perhibetur, non quia ad plura simpliciter, sed quia ad plura rationabiliter. Et quoniam ratio recta dictat creaturas fieri debere in numero certo atque finito, quoniam numerus infinitus non convenit rebus; hinc optima perfectissimaque voluntas Dei voluit omnia fieri in numero, *Sap.* XI, 21.
pondere et mensura, juxta censuram sapientiæ increatæ. — Hæc Bonaventura in Scripto.

Amplius, in Breviloquio suo compendiose scribit de voluntate divina : Divina (inquiens) voluntas sic recta est, ut nullo modo valeat obliquari; sic efficax, ut nullatenus possit impediri; sic simplex et una, ut tamen multipliciter designetur. Est autem rectissima, quum sit idem quod veritas; et efficacissima, quum sit ipsa Dei virtus et omnipotentia. Alia ibi contenta infra tangentur.

Præinductis concordat Richardus. Tamen sicut Bonaventura sequitur Alexandrum, negando quod Deus volendo se, velit alia et omnia bona, sicut cognoscendo et intelligendo se, cognoscit et intelligit alia et omnia vera ; sic Richardus sequitur Thomam concedentem et asserentem hoc ipsum : quod qualiter valeat concordari, tactum est supra. p. 601 A'.

Ægidius demum hic loquitur : Secun-

dum Damascenum libro tertio, aliter dicitur liberum arbitrium seu voluntas in Deo, in angelis atque hominibus. Ad voluntatem namque potissime pertinent delectatio et libertas. Deo autem potissime convenit delectari ac libere agere; aliis, per quamdam participationem et imitationem. Ut enim septimo Ethicorum ait Philosophus, delectatio in quadam immobilitate et quietatione magis quam in motu consistit. Quumque Deo primo et per se ac principalissime conveniat esse immobilem, ei potissime convenit delectari. Propter quod dicitur ibi, quod Deus semper una simplici delectatione gaudet. Duodecimo quoque Metaphysicæ dicitur, quod intelligere Dei est valde voluptuosum. — Rursus Deo convenit libere agere. Libertas namque sequitur cognitionem universalem et abstractam. Propter quod bruta, quæ non apprehendunt nisi particulare objectum, habere nequeunt actus sui dominium nec libere agere. Hinc quanto quis per abstractiorem et universaliorem intelligit speciem, tanto liberius operatur. Quumque omnis creatura sit aliquo modo particulata, et ad genus speciemque contracta; ideo nullum creatum per unicam intelligibilem formam universa cognoscit: unde nec omnifarie seu per omnem modum libere agit. Solus vero Deus ad nullum genus entium limitatus, et per unicam formam, id est per suam essentiam, cuncta intelligens, per omnem modum operatur liberrime.

Amplius, sicut intellectus primo et per se fertur in cognitionem principiorum, et quasi ex consequenti tendit in cognitionem conclusionum (propter quod cognitio principiorum nomen induit intellectivæ potentiæ, et dicitur intellectus; notitia vero conclusionum non appellatur intellectus, sed scientia : non quia conclusiones non intelliguntur, sed quia non intelliguntur primo et per se); conformiter voluntas primo et per se fertur in finem tanquam in principale objectum, secundario vero in ea quæ sunt ad finem : et ipse actus quo

A fertur in finem, nomen induit volitivæ potentiæ, et nuncupatur voluntas; actus vero quo vult ea quæ sunt ad finem, non voluntas, sed electio vocatur. Hinc dicitur, quod voluntas est ipsius finis, electio autem, eorum quæ sunt ad finem; sicut intellectus est principiorum, scientia conclusionum. — Hæc Ægidius.

Postremo, prout circa litteram scribit Bonaventura, quum dicitur, Deus volendo suam bonitatem, vult alia : verbum hoc, vult, potest dicere causalitatem, et sic non

B est vera; vel complacentiam, et ita verificatur, quoniam bonitas sua est ratio quod alia placent ei in quantum bona et prout ab ipso atque ad ipsum finaliter ordinantur. Per quod possunt concordari hæc circa quæ præallegati doctores dissentire videntur.

Hoc quoque quod Magister ex Augustino allegat, Placuit vanitati philosophorum is- p. 599 E.
ta creata attribuere aliis causis, secundum Antisiodorensem et alios, intelligendum est de philosophis qui effectus istos infe-

C riores attribuerunt causis secundis vel solum vel principaliter; non autem redarguit Augustinus, quod inquirantur causæ secundæ simul cum causa prima.

QUÆSTIO II

SEcundo principaliter quæritur, **An voluntas Dei sit effectiva et proxima causa rerum.**

D Videtur quod non. Primo, quia ut probant philosophi, Deus est agens per essentiam, ita quod per suam essentiam immediate est operans, non ergo per voluntatem. — Secundo, potentia est immediatum et proximum operationis principium : ergo potius causat res per potentiam quam per voluntatem. — Tertio præhabitum est, quod scientia Dei causa est rerum. — Quarto, quia Scriptura ait : Omnia *Ps. ciii, 24.*
in sapientia fecisti; et rursus, Ipse dixit *Ps. xxxii, 9.*
et facta sunt. Dicere autem actus est in-

tellectus : ergo intelligendo creavit. Unde A et philosophi protestantur, quod Deus est intellectus universaliter agens.

In contrarium sunt quæ habentur in littera.

Ad hæc Thomas respondet : Opus determinatum non egreditur nisi a determinato agente. Ideo quod est tantum in potentia, non agit, quia se habet indeterminate ad multa; sed forma, quæ est actus potentiam determinans, principium dicitur actionis. Idcirco in omnibus quorum B activa potentia determinata est ad unum effectum, nihil requiritur ex parte agentis ad agendum supra completam potentiam, dummodo non sit ex parte recipientis impedimentum ad hoc quod sequatur effectus : ut patet in cunctis agentibus ex necessitate naturæ. Potentia vero Dei quum sit infinita, non magis determinatur ad hoc quam ad illud, nec ex parte operis sui determinationem accipere potest, quum etiam formam et materiam seu receptivum ipse producat. Hinc supra rationem C potentiæ oportet aliquid esse per quod ad opus determinetur : et hoc est per scientiam, quæ propriam rei agendæ rationem cognoscit. Sed quia scientia se habet ad opposita, quoniam est bonorum atque malorum; idcirco oportet adhuc secundum rationem aliquid addere in quo compleatur ratio causæ : et hoc est voluntas, quia determinate unum accipit ex duobus quæ scit vel potest. Hinc perfecta ratio causalitatis in his quæ non agunt ex necessitate naturæ, primo in voluntate consistit, sicut D undecimo Metaphysicæ dixit Philosophus : et hoc convenit voluntati in quantum objectum ejus est finis, qui est causa causarum, et a quo sumitur determinatio operis. Ideo voluntati divinæ adscribitur causalitas rerum. Nam et voluntas est principium operationis ut primum imperans opus, potentia vero ut exsequens; atque in hoc consistit potentiæ ratio, ut sit proximum principium operis, et non primum : sicque voluntas Dei dicitur potius rerum causa quam potentia. — Et si quæratur, quum voluntas sit causa contingens, utpote se ad utrumlibet habens, quomodo possit esse ab ea necessarius effectus; dicendum, quod voluntas Dei etiam habet immutabilitatem, ita quod immobiliter adhæret ei quod vult : quam immobilitatem imitantur ea quæ necessaria sunt in rebus. Hæc Thomas in Scripto.

Insuper in prima parte Summæ, quæstione nonadecima, scribit, Deum per vo- art. 4.
luntatem, non ex necessitate naturæ, agere. Primo patet ex ordine causarum agentium. Quum enim natura non cognoscens finem, agat propter finem, ut in secundo dicitur Physicorum, oportet ut ei finis prædeterminetur et de mediis pertingendi ad finem provideatur a causa superiori per intellectum et voluntatem agente. Secundo, quia omnia præexsistunt in Deo intellectualiter et idealiter, idcirco sapientialiter et libere emanant ab ipso. Tertio, quia natura determinatur ad unum; Deus autem est esse incontractum, omnem in se perfectionem essendi simplicissime comprehendens : non ergo instar naturæ limitatur ad unum, sed modo nobilissimo, utpote intellectualiter, sponte ac libere, operatur. — Verumtamen quum sit causa summa et universalis, omnibus influens singulisque juxta eorum capacitatem dona ac lumina sua communicans, S. Dionysius quarto de Divinis nominibus capitulo contestatur : Quemadmodum sol non ratiocinans neque præeligens, ex sua plenitudine cunctis capacibus radios suos infundit; sic bonum divinum per suam naturam omnibus radios suæ bonitatis immittit. Hæc in Summa. — Qui et in Summa contra gentiles, libro secundo, de his plenius scribit.

Præterea Richardus hic loquitur : Deus est omnium bonorum causatorum causa prima per suam sapientiam dirigentem, et per voluntatem imperantem, et per potentiam exsequentem, secundum quod primo libro de Sacramentis asserit Hugo : Quum sint tria in Deo, sapientia, potentia,

et voluntas, causæ primordiales a voluntate divina tanquam proficiscuntur, per sapientiam diriguntur, per potentiam producuntur. Voluntas etenim movet, sapientia disponit, potentia explicat. Hæc sunt fundamenta omnium causarum æterna. Attamen quia scientia atque potentia se habent indeterminate ad multa, et voluntas determinat hoc vel illud; hinc actualis productio creaturæ magis adscribitur voluntati.

Deinde ad quæstionem hanc, an voluntas Dei sit immediata et proxima causa rerum, respondet : Voluntas Dei est bonorum causatorum causa immediata; et quorumdam est immediata causa tantum, puta eorum quæ sunt a Deo non mediante causa secunda. Effectuum autem bonorum quæ sunt a causa secunda, Deus est causa mediata, in quantum causa illa secunda ab ipso est. Est quoque illorum causa immediata. Verumtamen qualiter hoc sit, diversæ sunt opiniones. Nam aliqui dicunt, quod sunt a causa secunda ut eliciente, et etiam immediate a Deo ut a causa imperante, non eliciente, sine cujus imperio causa secunda non posset effectum producere. — Aliis vero non videtur istud sufficere, quia voluntas per suum imperium nil extra se producit nisi per potentiam aliquam exsequentem : sicque causa secunda dummodo permaneret in esse, ita posset effectum suum producere sine primæ causæ imperio sicut cum illo. Ideo dicunt hi, quod idem effectus qui secundum se totum est et elicitur a causa secunda, etiam elicitur secundum se totum a prima causa immediate, tamen sub alia ratione : quia a Deo, quum sit generalissima causa, est sub ratione generalis intentionis, seu in quantum est ens; a causa vero secunda est sub ratione qua est hoc signatum ens. Et quoniam ens et hoc ens sunt idem in isto effectu, ideo effectus iste immediate est a causa prima et a causa secunda elicitive secundum se totum. — Verum et ista opinio non complacet aliis. Nam quamvis consideratio in- A tellectus distinguat inter ens et hoc ens, tamen potentia productiva elicitiveque exsequens, non discernit inter ea, nec Deus posset creare ens nisi creando hoc ens, nec econtra. Ideo dicunt, quod effectus talis, tam a prima causa quam a causa secunda secundum se totum immediate elicitur, tamen secundum alium et alium modum : quia a causa prima secundum superiorem modum, et a causa secunda per modum inferiorem. Cui positioni videtur concordare commentarium super primam B propositionem libri de Causis, dicens: Causa prima adjuvat causam secundam super operationem suam, quoniam omnem operationem quam facit causa secunda, efficit etiam causa prima, verumtamen per modum sublimiorem. Dicunt ergo, quod quamvis sit impossibile eumdem effectum secundum se totum immediate esse a prima causa et a causa secunda univoce agentibus, non tamen loquendo de causis quarum actiones non univocantur in aliquo, sicut sunt actio causæ primæ et actio C causæ secundæ. Hæc Richardus.

Porro de hoc Thomas scribit in Summa contra gentiles, tertio libro, ubi capitulo sexagesimo nono disputat contra eos qui rebus naturalibus subtrahunt proprias operationes seu actiones, dicentes quod res naturales materiales non exercent actiones quæ fieri videntur ab eis, sed virtus substantiæ spiritualis penetrans ipsas res materiales, sicut Avicebron in libro Fontis vitæ conatur defendere.

Deinde sequente ibi capitulo, docet qua- D liter idem effectus sit a Deo et a naturali agente : Quibusdam, inquiens, difficile videtur ad intelligendum, quod iidem effectus naturales attribuantur Deo ac naturali agenti. Nam eadem actio a duobus agentibus non videtur progredi posse : si ergo actio per quam naturalis effectus producitur, procedit a corpore naturali, non procedit a Deo. Iterum, superfluum est fieri per plura, quod sufficienter fit per unum. Item, si totum naturalem effectum Deus producit, nihil relinquitur

naturali agenti ad producendum de ipso A effectu. — Pro horum ergo solutione pensandum, quod in quolibet agente possunt duo considerari, videlicet, ipsa res agens, et virtus qua agit, sicut ignis calefacit per calorem. Virtus autem inferioris agentis dependet a virtute agentis superioris, in quantum agens superius dat ipsam virtutem inferiori agenti, vel conservat seu applicat eam ad agendum. Actio ergo inferioris agentis non solum ab eo est propria sua virtute, sed et per virtutem omnium superiorum agentium B in quorum agit virtute. Et sicut agens infimum invenitur immediate activum, sic virtus primi agentis invenitur immediata ad producendum effectum. Virtus quippe infimi agentis non habet ex se quod producat effectum hunc, sed ex virtute superioris : sicque virtus supremi est ex se productiva effectus, tanquam causa immediata; quemadmodum in demonstrationum principiis patet, quorum primum est immediatum. Sicut ergo non est inconveniens quod una actio producatur ex ali- C quo agente et ejus virtute, ita non est inconveniens quod idem effectus producatur ab inferiori agente et Deo, quamvis alio et alio modo. Nec in hoc superfluitas est, quod Deus causalitatem suam causis secundis communicat. — Hæc Thomas. — Et de hoc Albertus super primam propositionem libri de Causis scribit diffuse. Nam ex prima illa propositione patet veritas horum. Hæc etenim est : Omnis causa primaria plus influit super suum causatum quam secundaria causa, etc. D

Concordat et his quod hic scribit Albertus : Sine præjudicio (inquiens) dico cum
Joann. v, 17. Domino Salvatore in Evangelio : Pater meus usque modo operatur, et ego operor. Idcirco quæcumque faciunt natura et voluntas, magis facit Deus in natura et voluntate, et ipse operatur ut causa immediata et universalis. Et hoc est mirum, quod una causa simul est immediata unicuique, et tamen universalis est omnibus; et si quid operantur causæ aliæ, hoc accipiunt a voluntate Dei operante, continente moventeque eas, non tamen movent secundum proprietates divinas, quoniam illas attingere nequeunt, sed secundum proprietates, formas qualitatesque proprias. Et illas inquirere philosophis licuit. Augustinus vero illos redarguit qui voluntatem Dei a naturæ operibus excluserunt, dicentes Deum non posse movere nisi mobile primum, quodcumque sit illud, alia vero moveri diversimode secundum distantiam ab illo. Et tales abierunt post vanitatem, et obscuratum est insipiens cor eorum : *Rom.* I, 21.
quemadmodum Tullius, qui negat providentiam et præscientiam Dei, ut stabiliat casum atque fortunam, et regat rem publicam; Commentator quoque super Physicam et Metaphysicam, negans Deum immediate operari in quolibet, ut stabiliat unicuique propriam actionem secundum suam naturam. Hæc Albertus.

Hinc in Summa sua, libro secundo, scribit Udalricus : Causa omnium est voluntas divina. Verumtamen Peripatetici dicunt Deum per essentiam suam agere et causare, ita quod essentialis actus ejus est ejus operatio, sicut lucis lucere. Utrumque est verum. Si enim loquamur de Deo secundum realem ejus simplicitatem, oportet fateri quod causet per suam essentiam, quia per nihil superadditum ei. Et quamvis voluntas Dei sit sua essentia, tamen hoc modo potius dicitur per essentiam operari, ut insinuetur modus suæ operationis, qui non est per potentiam mediam inter essentiam et operationem : imo nec operatio Dei est media inter essentiam et effectum. Si autem loquamur secundum rationem proprietatis uniuscujusque perfectionis divinæ, sic differunt in Deo operatio generationis, et causalitas operationis : quoniam illa est naturæ, hæc artis, cujus principium non est natura artificis, sed ars, atque voluntas ejus operans per libertatem et ordinem rationis. Sicque magis proprie causa rerum vocatur voluntas quam essentia Dei. Et quamvis ad artificiosam operationem tria concurrant

ut causa, videlicet, scientia, potentia et voluntas; specialiter tamen adscribitur voluntati productio rerum, quia etsi scientia moveat voluntatem per apprehensionem finis, voluntas tamen est principale quod impetum facit ad opus et potentiam operativam movet ad hoc. Quemadmodum etiam intellectus divinus non est alicujus ut objecti proprii nisi sui ipsius, ita divina
Cf. p. 605 B'. voluntas, etc., ut supra. Hæc Udalricus.

Postremo Bonaventura circa ista disseruit : Quamvis divina essentia sit quid simplicissimum unum, tamen est pelagus substantiæ infinitum. Hinc omnia perfectionalia quæ in nobis sunt per diversitatem, in Deo nobiliori modo sunt per omnimodam identitatem, nihilo minus secundum omnimodam perfectionem et veritatem. Unde sicut in nobis sapientia, potentia et bonitas est vere ens et causa rerum quæ a nobis sunt, sic et in Deo sunt, et unum in eo sunt : et quamvis in eo sint unum, tamen quoniam intellectus noster non potest infinitatem illius substantiæ comprehendere nec nomine uno exprimere, ideo multis modis intelligimus nominibusque diversis exprimimus eam; et prout per illos modos intelligimus, diversa de Deo enuntiamus, ita quod Deo aliquid attribuimus secundum unum modum, quod non secundum alium, et vere quidem, quoniam omnia perfectionalia habent in Deo exsistentiam veram. Idcirco quum alio modo intelligamus Deum, quum dicimus eum bonum, et quum dicimus eum æternum, concedimus quod se diffundit quoniam bonus est, non quia æternus : diffusio etenim sui, est proprietas bonitatis, non durationis. Quumque intelligamus vere in Deo esse voluntatem, atque proprietas voluntatis sit producere ea quæ exeunt et causantur per modum liberalitatis; ideo dicimus Deum in quantum voluntas est, esse causam rerum. — Denique ratio quare voluntati attribuitur causalitas, hæc est : quia ratio causandi est bonitas tam in ratione effectivi principii quam finis. Bonum namque dicitur sui

A diffusivum, et bonum est propter quod sunt omnia. Effectivum autem non fit efficiens in effectu nisi propter finem. Id ergo quod dicit conjunctionem principii effectivi cum fine, est causandi ratio in effectu. Sed voluntas est actus secundum quem bonum reflectitur supra bonum sive bonitatem : ergo voluntas unit effectivum cum fine. Propter quod capitulo quarto de Divinis nominibus S. Dionysius ait : Bonitatem tanquam continentiam et principium et ut finem omnia appetunt :
B ut principium a quo sunt, ut continentiam qua salvantur seu conservantur, et ut finem in quem tendunt. Hæc Bonaventura de hoc, quod in Deo sit voluntas, et quod ipsa sit causa rerum.

Insuper, quod voluntas Dei sit immediata rerum causa, ita declarat : Quum in creaturis sit reperire causam universalem et particularem, causa universalis uno modo plus influit in effectum quam particularis, et alio modo minus. Quantum enim ad intimitatem, causa universalis, quia
C agens potior est, plus influit; sed quantum ad actualitatem, et quantum ad ea quæ sunt propria rei, influit minus : quoniam causa universalis causata non habet omnimodam actualitatem neque perfectam potentiam, idcirco non potest pertingere ad formam specialem nisi per accidens, ut per formam particularis agentis, quæ non est ab ipsa. Divina autem voluntas est prima, universalissima et actualissima causa : ideo potest in totum effectum et in totam rei substantiam etiam sine admini-
D culo alterius causæ, nec aliqua causa potest aliquid quantumlibet modicum sine ea. Hinc necesse est quod ipsa sit immediata causa in omni actione et re. Unde Augustinus tertio de Trinitate : Divina (inquit) voluntas est prima et summa causa omnium specierum ac motionum. — Res quoque non cognoscitur nobilissime atque certissime nisi per immediatam et proximam causam. Sed videns Deum clare, cuncta in eo perfecte cognoscit. Hæc Bonaventura.

Insuper Albertus hic sciscitatur, Utrum A voluntas Dei sit causa rerum necessaria vel contingens. Videtur quod non necessaria, quia sic non potuisset non facere; nec contingens, quoniam omne contingens est mutabile, atque ut ait Philosophus, potest esse et non esse.

Ad hoc respondet Albertus, quod divina voluntas non est causa contingens, sed est contingentis ac necessarii causa; estque causa necessaria, loquendo de necessitate immutabilitatis, quæ libertati non derogat, non de necessitate coactionis aut obliga- B tionis. Hæc Albertus.

Verum ad hoc aliter respondet Richardus : Quidam (inquiens) dicunt quod quorumdam effectuum voluntas Dei non est causa necessaria, quoniam voluit quod contingenter evenirent, ideo præparavit eis causas contingenter operantes; sed respectu omnium effectuum ab ipsa immediate procedentium, est necessaria causa, non necessitate coactionis, sed immutabilitatis. Verum ista responsio videtur directe esse contra articulum condemnatum. Si- C quidem reverendus dominus Stephanus episcopus Parisiensis excommunicavit istum articulum, quod necesse est Deum facere quidquid immediate fit ab eo; et dicit quod sit error, sive intelligatur de necessitate coactionis, sive de necessitate immutabilitatis : quia ponit impossibilitatem aliter faciendi. — Hinc mihi videtur dicendum, quod voluntas Dei non est rerum necessaria causa, quoniam quamvis divinum velle secundum id quod est, sit necessarium, tamen ordinatio productionis D rerum ad ipsum velle Dei, contingens est. Creaturæ namque non habent essentialem ordinationem ad Dei bonitatem : ideo non oportet quod volendo se, velit et alia. Unde secundo libro Cur Deus homo, ait Anselmus : Si Deus proponit se aliquid immutabiliter facturum, quamvis quod proponit non possit non esse futurum, non tamen est in Deo ulla faciendi necessitas aut non faciendi impossibilitas. Hæc Richardus.

Hæc autem concordari posse videntur ex his quæ Thomas respondet in prima parte Summæ, quæstione nonadecima, ad quæstionem qua quærit, utrum Deus de art. 3. necessitate velit quidquid vult. Ubi distinguit quemadmodum aliquid dicatur necessarium dupliciter, puta : simpliciter, ut hominem esse animal; et ex suppositione, ut Socratem sedere dum sedet, ita quod simul utrumque esse non valeat, utpote quod simul sedeat et non sedeat. Nam et ipse Albertus fatetur, quod Deus volendo se, non de necessitate vult alia a se, absolute simpliciterque loquendo, tamen ex suppositione, videlicet dato quod ea velit, et quod mundum creare disposuit. Videtur itaque secundum mentem Alberti, Thomæ, Udalrici, Petri, Ægidii, et aliorum multorum, dicendum, quod de necessitate velit et creavit ea, loquendo de necessitate immutabilitatis ex suppositione; nec hoc videtur contra mentem domini Stephani, quia damnavit errorem dicentium, quod absoluta necessitate immutabilitatis creaverit Deus res ipsas.

Circa hæc quærit Durandus, Utrum Deus immediatius agat per voluntatem quam per intellectum. Quocirca refert quorumdam opinionem, dicentium quod per intellectum immediatius attingat effectum, quoniam agit per ideam, quæ est exemplar effectus, et immediate imprimit ei formam ad sui imitationem, quemadmodum sigillum imprimit formam ceræ. Idea quoque est factivum principium : ergo citius prioritate naturæ ac rationis imprimit similitudinem sui facturæ quam voluntas, quasi applicans eam. Deinde reprobat ista, et dicit quod exemplar ut exemplar, non est factivum et causale principium. Propterea tenet, quod voluntas immediatius operatur atque attingit effectum. — Et verum reor, quod voluntas quantum ad exsecutionem immediatius agat et prosequatur agentis propositum. Attamen reprobatio illa non valet, quia ut patuit supra, dist. xxxvi, ubi tractatum est de ideis, idea divina, se- p. 101, A et s.

cundum Augustinum libro LXXXIII Quæstionum, est principium factivum, non factum, causale et formativum productivumque ideati. Unde et Deus, in quantum operatur per idealem entium rationem, est causa omnium exemplaris. Alia multa reprobationi patentia circa hæc Durandus ponit : quæ brevitati studens pertranseo. Verumtamen Augustinus et alii Sancti interdum insinuare videntur, quod Deus sit rerum immediata causa per intellectum atque scientiam : quod et philosophi dicunt. Et verum est quantum ad hoc quod scientia et voluntas in ipso sunt idem. Imo secundum hoc dici potest, quod sit immediata rerum causa per suam essentiam, et item per suam bonitatem, per amorem, per liberalitatem : quæ omnia in Deo realiter idem sunt. Vel appropriate loquendo, per intellectum et scientiam est causa exemplaris immediate per voluntatem efficiens.

Posset quoque hic quæri, Utrum Deus immediatius agat per potentiam quam per voluntatem. — Videtur quod sic, quia potentia immediate est exsequens, voluntas imperans. Videtur etiam quod non, quia ut patuit, voluntas ipsam potentiam de se indeterminatam ad hoc vel illud, determinat ad quid certum agendum.

p. 609, A et s. Ad istud potest haberi responsio ex præinductis Thomæ responsis.

QUÆSTIO III

TErtio principaliter quæritur **De divisione voluntatis divinæ, et de signis ipsius.**

Videtur quod voluntas Dei non distinguatur, quoniam una et simplicissima est, non plures. — Item, voluntas convenit Deo absolute : non ergo per creata dividitur. — Nec videtur ratio cur voluntas potius quam scientia aut potentia distinguatur per signa.

In contrarium sunt quæ in littera continentur. Nec ea quæ in Scripturis dicuntur queunt salvari nisi distinguendo voluntatem in Deo multiplicem.

Ad hæc Bonaventura respondet : Ratio et auctoritas compellit nos distinguere voluntatem Dei in voluntatem beneplaciti et in voluntatem signi. Quod enim ait Apostolus, Hæc est voluntas Dei, sanctificatio vestra, non est per essentiam dictum, ergo per causam aut significationem; non autem per causam, ergo per significationem. Ratio quoque pandit, quia communi usu loquendi, præceptum nostrum consuevimus voluntatem vocare. Itaque, sicut intellectus noster dicitur vis intellectiva, et ipsum intellectum, id est res intellecta; ita voluntas appellatur vis volendi ac ipsum volitum. Et quia voluntas Dei innotescit nobis per volitum tanquam per visibile quoddam signum, et signum est quod in aliud facit venire dum offert se sensui; hinc voluntatem Dei dividimus in voluntatem beneplaciti et in voluntatem signi. — Præterea si quæratur, an sint signa naturalia vel voluntaria, respondendum quod signum est ens, et est signum. Signum ergo potest dici naturale in quantum ens, vel in quantum signum. Sicque signa ista voluntatis divinæ, in quantum entia, voluntaria sunt, quia a voluntate fluxerunt; naturalia vero sunt in quantum signa, quia naturaliter significant, sicut effectus naturaliter suam significat causam.

(1 *Thess.* IV, 3.)

Porro numerus et sufficientia signorum solet sic assignari : Divina voluntas, proprie loquendo, est præsentium aut futurorum; præteritorum autem non est aliter quam præsentium. Si est respectu præsentis, aut illud est bonum, et sic est impletio; aut malum, et sic est permissio. Si respectu futuri, hoc est tripliciter. Aut enim est malum, et sic est prohibitio; aut bonum necessarium ad salutem, et ita est præceptio; aut bonum supererogationis, et sic est consilium. Bonum autem supererogationis non habet malum oppositum :

ideo nec consilium habet signum oppositum. — Alio modo sic distinguuntur : Voluntas divina aut vult aliquid simpliciter, aut conditionaliter seu quantum in se est; et utroque modo contingit eam significari. Voluntas itaque absoluta potest ad aliquid comparari dupliciter, scilicet, per modum complacentiæ, et per modum displicentiæ. Si per modum displicentiæ, illud nullo modo fit : ideo non contingit eam signo aliquo designari. Si autem per modum complacentiæ, aut hoc est quia placet id quod fit, et sic est impletio; aut quia aliud placet ex illo, et sic est permissio. Potest rursus significari divina voluntas ut antecedens seu conditionalis; et hoc dupliciter : quia aut per modum complacentiæ, ita quod oppositum displicet, et sic est præceptio; aut per modum displicentiæ, et sic est prohibitio; aut per modum complacentiæ, ita quod oppositum non displicet, et sic est consilium. Per modum vero displicentiæ, ita quod oppositum non placeat, non est possibile reperiri. Sicque patent numerus et sufficientia horum signorum. Itaque quamvis voluntas beneplaciti non sit quoad suam substantiam multiplex, tamen quoad connotata multiplex perhibetur. Voluntas etenim absoluta connotat effectum, voluntas vero conditionata connotat naturalem ordinationem rei ad eventum, ut omnium ad salutem. — Hæc Bonaventura.

Præterea Thomas hic scribit : Quædam dicuntur de Deo proprie, et quædam metaphorice. Et quæ proprie de ipso dicuntur, vere in eo sunt; quæ autem metaphorice, dicuntur de ipso per similitudinem proportionabilitatis ad quemdam effectum : quemadmodum in libro Deuteronomii dicitur ignis, (*Deut.* IV, 24.) eo quod sicut ignis se habet ad consumptionem contrarii, sic Deus ad consumendum nequitiam; sic quoque punitio Dei dicitur ira ejus. Et quia effectus est signum causæ, hinc ea secundum quæ attenditur similitudo vel iræ sive alterius, signa vocantur : propter quod punitio dicitur signum iræ. — Juxta hoc

A dico, quod Deus dicitur aliquid velle dupliciter. Primo proprie; sicque dicitur velle id cujus voluntas vere in eo est, et quod complacet sibi : et hæc est voluntas beneplaciti. Dicitur quoque Deus aliquid velle metaphorice, quia ad modum volentis se habet, in quantum præcipit aut consulit aliquid, aut aliquid hujusmodi facit. Unde ea in quibus attenditur similitudo istius rei ad voluntatem Dei, voluntates ejus metaphorice nominantur; et quoniam talia sunt effectus, dicuntur signa.

B Denique ratio diversitatis istorum signorum hæc est. Assignantur namque hæc signa voluntati divinæ secundum quod respicit res humanas, quibus modo providet speciali. Potest ergo signum voluntatis accipi aut secundum ordinationem hominum in finem æternæ salutis, aut secundum exsecutionem ordinis. Ad finem autem consequendum, provisoris est duo largiri, videlicet, ea quibus res promoveatur ad finem, et ea quibus ab impedientibus liberetur. Quemadmodum autem res C naturales tendunt in fines suos naturales per virtutes naturales eis ex providentia divina collatas, ita et humana voluntas per consilia et præcepta ordinatur in finem, et prohibitionibus retrahitur a peccatis, quæ consecutionem impediunt beatifici finis : sicut et animalibus divina providentia contulit cornua, ungues, et consimilia, quibus se juvent contra impugnantia. Si vero pertineat ad ordinis exsecutionem, hoc quoque potest esse dupliciter. Primo, secundum quod homo tendit in id ad quod D ordinatus est, bona agendo : et respectu hujus est signum quod vocatur operatio, quoniam Deus in nobis omnia nostra bona operatur. (*Is.* XXVI, 12.) Secundo, exeundo ac deviando ab ordine illo, peccando : et respectu hujus est permissio. — Hæc Thomas in Scripto.

De his scribit plenissime Alexander : Super illud (inquiens) ad Romanos, Ut probetis, etc., (*Rom.* XII, 2.) asserit Glossa : Voluntas Dei dicitur vel ipsa qua vult, quæ in Deo est, sive id quod vult. Voluntas qua vult, quæ

et semper impletur, est voluntas benepla- A citi : quæ secundum Augustinum, est voluntas quieta. Id quod vult, est voluntas signi : quæ improprie appellatur voluntas, juxta modum quo signa dilectionis et iræ dicuntur dilectio atque ira, ut in suis Sententiis ait Hugo. — Voluntatis vero beneplaciti quinque sunt signa, quæ dicuntur signa propter cointellecta, quæ indicant aliquid esse volitum voluntate beneplaciti : in quo volito tanquam in effectu voluntatis æternæ, quæ causa illius est, indicatur ipsa voluntas æterna : sicque ista B sunt signa voluntatis illius per medium, puta per volitum. Voluntas demum beneplaciti non est multiplex in se, quamvis possit dici multiplex in effectu, quemadmodum in libro Sapientiæ fertur de Spi-
Sap. vii, 22. ritu Sancto : Spiritus unicus multiplex.

Numerus vero signorum illorum, secundum quosdam sic sumitur : Nam divina voluntas aut respicit actum dum fit, aut dum faciendus est. Si dum fit, aut ergo actus ille est bonus, aut malus : si bonus, sic operatio ejus est signum voluntatis C divinæ; si malus, sic ejus permissio signum est voluntatis divinæ. Si autem dum est faciendus, aut ergo bonus, aut malus. Si malus, sic prohibitio signum est divinæ voluntatis : si bonus, aut ergo est necessarius ad salutem, sicque præceptio divinæ voluntatis est signum; aut non est necessarius, sed tamen conferens ad salutem, et ita consilium divinæ signum est voluntatis. Vel ut aliqui correxerunt, si est actus faciendi, aut ergo est absolute faciendus, et sic est jussio; aut absolute D vitandus, et ita est prohibitio; aut est in comparatione seu comparative faciendus sive vitandus, et sic est consilium : quia consilium non solum est respectu melioris boni agendi, sed et minoris mali declinandi, sicut respectu culpæ venialis; sicque accipitur consilium in Scripturis. — Aliter dicendum et melius secundum Hugonem in suis Sententiis, quod signum voluntatis divinæ aut sumitur generaliter, aut specialiter. Si generaliter, sic signa sunt operatio atque permissio; sed operatio bonorum, permissio autem malorum. Si specialiter, videlicet respectu rationalis creaturæ, sic sunt præceptum et prohibitio : præceptio bonorum, et prohibitio malorum. Consilium vero non ponitur inter signa ab Hugone, sed additur a magistro Petro tanquam medium inter præceptionem et prohibitionem.

Insuper signa hæc accipi queunt active : et ita sunt ipsemet Deus prohibens, præcipiens, consulens, etc.; et connotant in creatura aliquid vel positivum, sicut operatio effectum, præceptio jussum, vel privativum, sicut permissio non coercitionem, prohibitio fugam aut non sectationem. Item accipi possunt passive. Sic præceptio est res præcepta, prohibitio res prohibita, permissio res permissa : et ita non significant divinam essentiam, sed signum divinæ voluntatis, vel in ipso actu, ut in operatione, præceptione, consilio; vel in opposito actus, sicut in prohibitione; vel in eo quod elicitur, ut in permissione. — Hæc Alexander.

Præterea advertendum, quod circa distinctionem prædictorum quinque signorum voluntatis divinæ, quidam aliam habent considerationem. Unde Udalricus in Summa sua secundo disseruit libro : Voluntas beneplaciti Dei, secundum Damascenum libro primo, est duplex, videlicet antecedens et consequens. Voluntas vero signi dividitur in quinque species, quæ tanguntur hoc versu :

Præcipit ac prohibet, permittit, consulit, implet.

Nam quædam sunt signa voluntatis antecedentis, quædam consequentis, secundum quod quædam eorum sunt effectus voluntatis antecedentis, quædam autem effectus sunt voluntatis consequentis. Effectus voluntatis antecedentis, est directio naturæ intellectualis in suum ultimum finem secundum modum et institutionem legis divinæ, quæ intellectum illuminat de agendis, et affectum retrahit a peccatis per pœnas seu comminationes, allicitque

ad desiderium boni per promissiones præmiorum, et juvat ad desiderati consecutionem per gratiam. Sicque secundum tria ista ad legem divinam spectantia, tres sunt voluntates, id est tria signa, videlicet : prohibitio non solum per verba, sed etiam per tormenta; et præceptum legislatoris, qui non imponit importabile onus, sed ipsum alleviat auxilio gratiæ, caritate et spe præmiorum, et hoc quoad necessaria ad salutem; et consilium, quo nos intendit ad potiora erigere. Et hæc signa significant Deum velle voluntate antecedente : idcirco non semper implentur. — Porro signum voluntatis consequentis, quæ semper est efficax, est operatio. Dupliciter autem dicitur aliquis operari, videlicet per se vel ut removens prohibens. Sic Deus operatur bona in nobis per se : et ita est quartum signum, quod operatio nuncupatur. Mala vero non operatur directe in nobis, sed ut causa per accidens : quoniam voluntati renitenti subtrahit obstaculum providentiæ suæ, ne contra naturam liberum cogat arbitrium, sed pro libito suo moveatur in malum, juxta illud
Rom. IX, 18. Apostoli : Quem vult indurat. Unde signum istud non designat Deum velle hunc pravum effectum, sed aliquid boni circa ipsum, quoniam ex malo elicit bonum : propterea arbitratur melius esse illi subtrahere gratiam, quam non. — Hæc Udalricus.

Circa hæc quærit Richardus, utrum quodlibet signorum istorum conformetur voluntati beneplaciti. Videtur quod sic, quia aliud prætendere signo aut voce quam habetur in voluntate, est contra veritatem. — In oppositum arguitur, quia
Gen. XXII, 2. Deus præcepit Abrahæ proprium filium immolare, et tamen non voluit hoc. Eze-
IV *Reg.* XX, 1. chiæ quoque prædixit per Isaiam quod moreretur, et tamen convaluit. Sed et Chri-
Marc. VIII, 26. stus in Evangelio jussit cæco illuminato ne publicaret, et tamen voluit hoc.

Dicendum, quod quodlibet signorum istorum conformatur voluntati beneplaciti Dei secundum sensum qui in signis illis accipitur sive intenditur a Deo significante, quamvis non semper conformentur voluntati beneplaciti secundum sensum qui in eis ab homine intelligitur cui illa signa præsentantur ; atque per comparationem ad eos intelligendum est verbum Magistri. — Itaque in præcepto quo jussit Deus Abrahæ filium suum offerre, non intendebat Deus significare se velle hoc fieri, sed intendebat significare se velle quod Abraham haberet promptam voluntatem obediendi. Sic quoque intendebat se significare quod Ezechias de infirmitate illa moriturus fuit secundum exigentiam causarum inferiorum, et ita fuit. Conformiter Christus præcipiens cæco, Vade, *Marc.* VIII, 26.
et nemini dixeris, intendebat se velle dare exemplum fugiendi laudem humanam. Propter quod ait Glossa ibidem : Dat exemplum, ut sui in magnis quæ faciunt, latere velint; et ut aliis prosint, prodantur inviti. — Hæc Richardus.

QUÆSTIO IV

Amplius quæritur, **An sit assignare aliquam causam aut rationem voluntatis divinæ.**

Videtur quod sic, quia in libro LXXXIII Quæstionum loquitur Augustinus : Quis audeat dicere Deum irrationabiliter omnia condidisse ?

Ad hoc Thomas respondet in prima parte Summæ, nonadecima quæstione : Cum voluntas sequatur intellectum, eo- art. 5.
dem modo contingit esse causam alicujus volentis ut velit, et alicujus intelligentis ut intelligat. Porro in intellectu, seorsum intelligente principia et conclusiones, cognitio principii est causa notitiæ conclusionis ; non autem in intellectu utrumque apprehendente uno intuitu, quia idem non est causa sui ipsius. Ita in volente qui uno actu vult finem, et alio actu media, velle finem est causa volendi media. Sed in eo qui uno actu vult finem et media, volitio finis non est causa

volendi media ipsa ad finem : quoniam A idem non est causa sui ipsius. Deus autem sicut uno actu cuncta intelligit, ita et uno actu omnia vult. Hinc sicut in Deo intelligere causam non est causa intelligendi effectus, ita velle finem non est ei causa volendi media finis. Vult tamen media ipsa ordinari in finem. Vult ergo hoc esse propter hoc; sed non propter hoc vult hoc. Sicque voluntas Dei rationabilis est, in quantum vult unum esse propter aliud. Hæc Thomas in Summa.

Hinc Bonaventura in quæstionibus circa B litteram : Voluntas (inquit) nostra quum excitetur a volito, causam habet et rationem, tam quoad se quam quantum ad volitum, præsertim dum vult aliquid quod est propter finem. Sed voluntas Dei, cujus actus est ipse, quum non excitetur ratione alia a se, causam quantum ad se nequit habere, sed quantum ad volitum : ita quod volitum interdum habet aliam causam quam solam Dei voluntatem, et tunc respectu ejus habet rationem et causam; aliquando solam Dei voluntatem, sicut in C mundi creatione : et tunc voluntas divina habet rationem, non causam, quoniam non est irrationabilis; nec habet rationem quasi quid aliud a se, sed ut idem in re. Hinc voluntas Dei irrationabilis esse non valet. Unde in his quæ totaliter et immediate sunt a voluntate divina, sufficit scire ipsam, nec aliam oportet quærere causam. Hæc Bonaventura.

Concordat Richardus, dicendo : Effectuum qui egrediuntur a Deo mediante causa secunda, potest reddi ratio ipsa causa secunda; sed tandem resolvendo usque ad primam causam, oportebit stare in Dei voluntate. Quod videtur sensisse Philosophus primo Meteororum, quo ait : Aqua est exsistens ex aere, et aer ex aqua, per hoc quod utraque ita disposuit Deus gloriosus et sublimis. Effectuum etiam aliquorum qui egrediuntur a Deo non mediante causa secunda, potest reddi ratio congruitatis; et tandem resolvendo oportebit stare in Dei simplici voluntate sine alia congruitate : ut si quæratur, quare voluit Deus mundum creare, dici potest, quia voluit; ibique standum est, quoniam etsi nunquam creasset creaturusve esset mundum, in nullo derogaretur perfectioni ipsius. Hæc Richardus.

Verumtamen ratio assignatur cur Deus mundum creavit, ut scilicet sua bonitas in creatis reluceret, et ipse suam bonitatem ac beatitudinem aliis communicaret, et item ut ipse a creaturis intellectualibus æternaliter laudaretur : quas rationes non solum Augustinus, sed Plato etiam diu ante Augustinum assignavit atque expressit. Verum si quis ulterius harum rationum rationem aut causam inquireret, standum esset in prima causa, dicendo, quoniam Deo sic placuit, et quia ipse sic voluit, et sua sapientia sic censuit, et quoniam naturaliter bonus est.

DISTINCTIO XLVI

A. *Illi sententiæ qua dictum est, Dei voluntatem non posse cassari quæ ipse est, quædam videntur obviare.*

HIC oritur quæstio. Dictum est enim in superioribus, et auctoritatibus communitum, quod voluntas Dei quæ ipse est vocaturque beneplacitum
Ps. CXXXIV, 6. ejus, cassari non potest : quia illa voluntate fecit quæcumque voluit in cœlo
Rom. IX, 19. et in terra. Cui, teste Apostolo, nihil resistit. Quæritur ergo, quomodo accipiendum

sit quod Apostolus de Domino ait : Qui vult omnes homines salvos fieri. Quum enim non omnes salvi fiant, sed plures damnentur, videtur utique non fieri quod Deus vult fieri, humana scilicet voluntate impediente voluntatem Dei. Dominus quoque in Evangelio, impiam civitatem compellans : Quoties, inquit, volui congregare filios tuos, sicut gallina congregat pullos suos sub alas, et noluisti ? Ita etiam hæc dicuntur tanquam Dei voluntas superata sit hominum voluntate, et infirmissimis nolendo impedientibus, non potuerit facere Potentissimus quod volebat. Ubi est ergo illa omnipotentia qua in cœlo et in terra, secundum Prophetam, omnia quæcumque voluit fecit ? et quomodo voluntati ejus, secundum Apostolum, nihil resistit, si colligere filios Jerusalem voluit, et non fecit ? Hæc enim prædictis plurimum obviare videntur.

I *Tim.* II, 4. Aug. Enchirid. c. 97. *Matth.* XXIII, 37.

B. *Solutio, quomodo intelligendum sit illud : Volui congregare filios tuos, et noluisti.*

Sed audiamus solutionem ; ac primum quomodo accipiendum sit illud quod Dominus ait, videamus. Non enim ex eo sensu illud dictum est, ut ait Augustinus in Enchiridio, prædictam quæstionem solvens, quasi Dominus voluerit congregare filios Jerusalem, et non sit factum quod voluit, quia ipsa noluerit ; sed potius ipsa quidem filios suos ab ipso colligi noluit, qua tamen nolente, filios ejus collegit ipse omnes quos voluit, quia in cœlo et in terra non quædam voluit et fecit, quædam vero voluit et non fecit, sed omnia quæcumque voluit fecit : ut sit sensus, Quoties volui congregare filios tuos, et noluisti ? id est, quotquot congregavi mea voluntate semper efficaci, te nolente feci. — Ecce in evidenti positum est, quod illa Domini verba superioribus non repugnant.

Aug. op. cit. c. 97.

C. *Quomodo intelligendum sit illud : Qui vult omnes homines salvos fieri.*

Nunc videre restat, quomodo etiam præmissa verba Apostoli prædictis non contradicant, qui de Deo loquens, ait : Vult omnes homines salvos fieri. Quorum occasione verborum multi a veritate deviaverunt, dicentes Deum multa velle fieri quæ non fiunt. Sed non est intelligendum, ea ratione illud esse dictum, quasi Deus velit aliquos salvari, et non salventur. Quis enim tam impie desipiat ut dicat, Deum malas hominum voluntates quas voluerit, et quando voluerit et quomodo voluerit, et ubi voluerit, in bonum non posse convertere ? Non est utique verum quod in Psalmo dicitur, Quæcumque voluit fecit, si aliqua voluit et non fecit, et (quod est indignius) ideo non fecit, quoniam ne fieret quod volebat Omnipotens, voluntas hominis impedivit. Ideoque quum audimus, et in sacris Litteris legimus, quod velit omnes homines salvos fieri, [quamvis certum sit nobis non omnes homines salvos fieri,] non tamen ideo debemus omnipotentissimæ Dei voluntati aliquid derogare,

Ibid. c. 98. Ibid. c. 95. *Ps.* CXIII, 3 ; CXXXIV, 6. Aug. op. cit. c. 103.

sed ita intelligere quod scriptum est, Vult omnes homines salvos fieri, tanquam diceretur, nullum hominem salvum fieri nisi quem salvum fieri ipse voluerit : non quod nullus sit hominum nisi quem salvum fieri velit, sed quod nullus fiat salvus nisi quem velit salvari; et ideo rogandus est ut velit, quia necesse est fieri si voluerit. Non est enim credendus Omnipotens aliquid voluisse fieri, quod factum
Joann. I, 9. non sit. Sic etiam intelligitur illud, Illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum : non quia nullus hominum est qui non illuminetur, sed quia nisi ab ipso nullus illuminatur. Potest et alio modo illud intelligi, dum tamen credere non cogamur, Omnipotentem aliquid fieri voluisse, factumque non esse. Qui sine ullis ambiguitatibus sicut in cœlo et in terra, sicut Veritas cantat, omnia quæcumque voluit fecit, profecto facere non voluit quæcumque non fecit. — Ex his aperte ostenditur, quod Deus ea voluntate quæ ipse est, non vult aliquid fieri quod non fiat, neque non fieri quod fiat.

D. *Utrum mala Dei voluntate fiant, an eo nolente.*

Ideoque quum constet, omnia bona quæ fiunt, ejus fieri voluntate, quæ si fieri nollet, nullatenus fierent; recte quæri solet, utrum et mala omnia quæ fiunt, id est peccata, Dei fiant voluntate, an nolente eo fiant.

Super hoc diversi varia sentientes, sibi contradicere inveniuntur. Alii enim dicunt, quod Deus vult mala esse vel fieri, non tamen vult mala. Alii vero dicunt, quod nec vult mala esse nec fieri. In hoc tamen conveniunt et hi et illi, quod utique fatentur, Deum mala non velle. Utrique vero rationibus et auctoritatibus innituntur ad muniendam suam assertionem.

E. *Quare dicunt quidam, Deum velle mala esse vel fieri.*

Qui enim dicunt, Deum mala velle esse vel fieri, suam his modis muniunt intentionem. Si enim, inquiunt, mala non esse vel non fieri vellet, nullo modo essent vel fierent : quia si vult ea non esse vel non fieri, et non potest id efficere, scilicet ut non sint vel non fiant, voluntati ejus et potentiæ aliquid resistit, et non est omnipotens, quia non potest omne quod vult, sed impotens est, sicuti et nos sumus, qui quod volumus, quandoque non valemus. Sed quia omnipotens est et in nullo impotens, certum est, non posse fieri mala vel esse nisi eo volente. Quomodo
Rom. IX, 19. enim invito eo et nolente posset ab aliquo malum fieri, quum scriptum sit, Voluntati ejus quis resistet? Supra etiam dixit Augustinus, quia necesse est fieri si voluerit. Sed vult mala fieri, aut non fieri. Si vult non fieri, non fiunt; fiunt autem : vult ergo fieri. Item, bonum est mala esse vel fieri : alioqui summe bonus non per-
Aug. Enchirid. c. 96. mitteret ea fieri. Unde Augustinus in Enchiridio : Quamvis ea (inquit) quæ mala sunt, in quantum mala sunt, non sunt bona; tamen ut non solum bona, sed etiam sint et mala, bonum est. Nam nisi esset hoc bonum, ut essent et mala, nullo modo

esse sinerentur ab omnipotenti bono, cui procul dubio quam facile est quod vult facere, tam facile est quod non vult esse, non sinere. Hæc nisi credamus, periclitatur nostra confessio, qua nos in Patrem omnipotentem credere confitemur. Ecce hic aperte habes, quod bonum est mala esse. Omnis autem boni Deus auctor est, qui vult omne bonum esse quod est. Quum ergo bonum sit mala fieri vel esse, ergo et mala vult fieri vel esse. — His atque aliis hujusmodi rationibus et auctoritatibus utuntur qui dicunt Deum velle mala esse vel fieri.

F. *Hic ponit rationes illorum qui dicunt, Dei voluntate non fieri mala vel non esse.*

Illi vero qui dicunt, Dei voluntate mala non fieri vel non esse, inductionibus præmissis ita respondent, dicentes, Deum nec velle mala fieri, nec velle non fieri vel nolle fieri, sed tantum non velle fieri. Si enim vellet ea fieri vel esse, faceret utique ea fieri vel esse; et ita esset auctor malorum. Non est autem auctor malorum, ut Sanctorum protestantur auctoritates : non ergo ejus voluntate fiunt mala. Item, si nollet mala fieri vel vellet non fieri, et tamen fierent, omnipotens non esset, quum ejus voluntas humanæ voluntatis effectu impediretur. Ideoque non concedunt Deum velle mala fieri, ne malorum auctor intelligatur; nec concedunt eum velle mala non fieri vel nolle fieri, ne impotens esse videatur : sed tantum dicunt eum non velle mala fieri, ut non auctor sed permissor malorum monstretur. Unde et Evangelista, ubi ostendit Deum auctorem esse omnium bonorum, dicens, Omnia per ipsum facta sunt; consequenter malorum auctorem esse negat, dicens, *Joann.* I, 3. Et sine ipso factum est nihil, id est peccatum. Non dixit, per eum factum esse, vel eo nolente et invito; sed tantum sine eo, id est sine ejus voluntate, quia non ejus voluntate fit peccatum.

Non ergo Deo volente vel nolente, sed non volente, fiunt mala : quia non subest Dei voluntati ut malum fiat vel non fiat, sed ut fieri sinat, quia bonum est sinere mala fieri; et utique volens sinit, non volens mala, sed volens sinere, sinit ut ipsa fiant, quia nec mala sunt bona, nec ea fieri vel esse bonum est.

G. *Quomodo intelligendum sit illud Augustini : Mala fieri bonum est.*

Quod vero Augustinus ait, Mala fieri bonum est, nec sinerentur mala ab omnipotenti bono fieri, nisi hoc esset bonum ut ea essent : ea ratione dictum esse asserunt, quia ex malis quæ fiunt, Deus bona elicit, nec ipse permitteret ea fieri, nisi de eis boni aliquid faceret. Unde Augustinus in eodem libro Enchiridii aperte indicans prædictorum verborum talem esse intelligentiam, ait : Deus omnipotens, *Aug. Enchirid. c. 11.* cui rerum est summa potestas, quum summe bonus sit, nullo modo sineret aliquid mali esse in operibus suis, nisi usque adeo esset omnipotens et bonus, ut bene

Aug. Enchirid. c. 27. faceret etiam de malo. Item in eodem : Melius judicavit Deus de malis bona facere, quam mala nulla permittere.

Ex hoc itaque sensu dictum est ac verum est, Bonum est mala fieri, quia ex Rom. VIII, 28. malis quæ fiunt, bonis (qui secundum propositum vocati sunt sancti) accidit bonitas, id est utilitas. Talibus enim, ut ait Apostolus, in bonum cooperantur omnia, etiam mala, quia eis prosunt quæ aliis facientibus obsunt. Unde etiam aliquando in Pseudo-Hier. in Marc. XIV. Scriptura legitur malum appellari bonum, ut Hieronymus super Marcum : Malum (inquit) Judæ, bonum fuit, scilicet nobis. Nec si bonum est illi vel illi, inde sequitur quod simpliciter bonum sit : proprie enim ac simpliciter bonum est, quod in se et facienti bonum est.

H. *Quadripartita acceptio boni.*

Est enim aliquid quod in se bonum est et cui fit, sed non est bonum facienti : ut quum subvenitur pauperi, sed non propter Deum. Et est aliquid bonum in se et facienti, sed non ei cui fit : ut quum veritas propter Deum alicui non obedienti prædicatur. Et est aliquid in se et facienti et ei cui fit, bonum : ut quum veritas II Cor. II, 15, 16. prædicatur propter Deum credenti. Unde Apostolus : Bonus odor sumus Deo, aliis odor vitæ, aliis odor mortis. Est autem aliud quod nec in se bonum est, et facienti nocet et damnat nisi pœniteat, ut malum : valet tamen ad aliquid. Ut enim Augu- Aug. Enchirid. c. 10. stinus ait in Enchiridio : A summe et æqualiter et immutabiliter bona Trinitate creata sunt omnia, nec summe nec æqualiter nec immutabiliter bona; sed tamen bona etiam singula, simul vero universa valde bona, quia ex omnibus consistit Ibid. c. 11. universitatis admirabilis pulchritudo. In qua etiam illud quod malum dicitur, bene ordinatum et loco suo positum, eminentius commendat bona, ut magis placeant et laudabiliora sint, dum comparantur malis.

I. *Quod mala universitati valent, et facientibus sua propria vel patientibus aliena prosunt, electis tantum.*

Hinc patet quod ex malis quæ fiunt, aliquod provenit bonum, dum bona magis placent et laudabiliora exsistunt. Ipsis etiam facientibus, ex malis quæ faciunt, interdum bona proveniunt, si secundum propositum vocati sunt sancti. Talibus Id. de Corrept. et gratia, n. 24. enim, ut ait Augustinus in libro de Correptione et gratia, usque adeo Deus omnia cooperatur in bonum, ut si qui horum deviant et exorbitant, etiam hoc ipsum eis Id. de Trinitate, lib. XIII, n. 20. faciat proficere in bonum, quia humiliores redeunt atque doctiores, ut Petrus. Illa etiam mala quæ ab iniquis fideles pie perferunt, ut ait Augustinus in libro de Trinitate, ipsis utique prosunt vel ad delenda peccata, vel ad exercendam probandamque justitiam, vel ad demonstrandam hujus vitæ miseriam. Ideoque et Job Dei manum, et Apostolus Satanæ stimulum sensit; et uterque bene profecit, quia malum bene portavit.

K. *Ex prædictis concludit, ostendens esse bonum fieri mala, multis modis.*

Si quis igitur diligenter attendat quæ scripta sunt, facile est ei percipere, ex malis bona provenire, et ex ea ratione dictum esse quod bonum est mala fieri vel esse, non quia malum sit bonum, vel quia bonum sit malum fieri. Non est enim bonum, malum fieri ab aliquo, quia non est bonum ut aliquis faciat malum. Si enim hoc esset bonum, profecto hujus Deus auctor esset, qui est auctor omnis boni. Quod si hujus Deus auctor est, eo ergo auctore homo agit mala : et ita eo auctore homo fit deterior. Et si eo auctore homo fit deterior, tunc eo volente homo fit deterior. Idem est enim dicere aliquid fieri Deo auctore, quod Deo volente; Deo autem auctore homo non fit deterior : ergo non Deo volente, ut Augustinus in libro LXXXIII Quæstionum aperte adstruit a minori, dicens ita : Nullo sapiente homine auctore fit homo deterior. Tanta enim est ista culpa, quæ in sapientem hominem cadere nequeat. Est autem Deus omni homine sapiente præstantior. Multo minus ergo Deo auctore fit homo deterior : multo enim est præstantior Dei voluntas quam hominis sapientis. Illo autem auctore quum dicitur, illo volente dicitur. Ergo est vitium voluntatis, quo est homo deterior : quod vitium si longe abest a Dei voluntate, ut ratio docet, a quo sit quærendum est. — Ecce aperte hic dicit Augustinus, Deo auctore vel volente hominem non fieri deteriorem, sed vitio voluntatis suæ. Non est ergo Deo auctore, quod malum fit ab aliquo, et ita Deo volente mala non fiunt.

Aug. lib. LXXXIII Quæst. q. 3.

L. *Quod in Deo non est causa ut sit homo deterior.*

Deinde idem Augustinus quærens quæ sit causa ut homo sit deterior, in Deo non esse asserit, in eodem libro sic dicens : Ut homo sit deterior, aut in ipso est, aut in alio, aut in nihilo. Si in nihilo, nulla causa est. Si in alio, aut in Deo, aut in alio quolibet homine, aut in eo qui neque Deus neque homo sit. Sed non in Deo : bonorum enim Deus tantum causa est. Ergo aut in homine est, aut in eo quod neque Deus neque homo, aut in nihilo. — Et ex his aperte ostenditur, quod non est bonum ut sit homo deterior, quia non est Deus ejus rei causa, qui tantum causa bonorum est. Et si non est bonum ut homo fiat deterior, non est ergo bonum ut ab eo fiat malum : non ergo vult Deus ut ab eo fiat malum.

Ibid. q. 4.

M. *Aliter probat, quod Deo auctore non fiunt mala.*

Item aliter etiam ostenditur, quod Deo auctore, id est volente, non fiunt mala, quia ipse non est causa tendendi ad non esse. Tendere enim ad non esse, malum est : ipse autem auctor mali non est. Tendit vero ad non esse qui operatur malum : non ergo Deo auctore est quod aliquis operatur malum. Non est ergo bonum quod

aliquis operatur malum, quia tantum boni Deus auctor est. Hoc autem Augustinus in eodem libro aperte explicat, ita dicens : Qui omnium quæ sunt auctor est, et ad cujus bonitatem id pertinet ut sit omne quod est, boni tantummodo causa est. Quocirca mali auctor non est : et ideo ipse summum bonum est, a quo in nullo deficere bonum est, et malum est deficere. Non est ergo causa deficiendi, id est tendendi ad non esse, qui, ut ita dicam, essendi causa est : quia omnium quæ sunt auctor est, quæ in quantum sunt, bona sunt. — Ecce aperte habes, quod deficere a Deo, qui summum est bonum, malum est. Mala ergo facere, malum est : non ergo Deo auctore vel volente mala fiunt.

Aug. lib. LXXXIII Quæst. q. 21.

N. *Objectio quorumdam sophistica qua probare nituntur, ex Deo esse quod mala fiant.*

Jam sufficienter ostensum est, quod Deo auctore non fiunt mala. Quidam tamen sophistice incedentes, et ideo Deo odibiles, probare conantur, ex Deo auctore esse quod mala fiunt, hoc modo : Quod mala fiunt, verum est; omne autem verum quod est, a veritate est, quæ Deus est : a Deo ergo est quod mala fiunt. Quod autem omne verum a Deo sit, confirmant auctoritate Augustini, in libro LXXXIII Quæstionum ita dicentis : Omne verum a veritate verum est; est autem veritas Deus : Deum ergo habet auctorem omne verum. Est autem verum quod mala fiunt vel sunt : Deo ergo auctore est quod sunt vel fiunt mala.

Eccli. XXXVII, 23. Aug op. cit. q. 1.

O. *Responsio, ubi concedit omne verum esse a Deo, et sophisma aperit.*

Quibus facile est nobis respondere, sed indignum responsione videtur quod dicunt. Omne namque verum a Deo est, ut ait Augustinus : cui consonat Ambrosius, qui tractans illud verbum Apostoli, Nemo potest dicere, Dominus Jesus, nisi in Spiritu Sancto, dicit quod omne verum a quocumque dicitur, a Spiritu Sancto est. Quum itaque verum sit quod mala fiunt, hoc verum quod dicitur illa locutione, scilicet, mala fiunt, a Deo est ; sed non inde sequitur, quod a Deo sit ut mala fiant. Si enim hoc diceretur, auctor malorum Deus esse intelligeretur. Quod ex simili manifeste falsum ostenditur : Deus prohibet furtum fieri ; sed furtum fieri verum est : ergo prohibet verum. Non sequitur.

I *Cor.* XII, 3. Ambr. in I Cor. XII, 3.

P. *Partem quæstionis approbat illorum qui dicunt Deum non velle mala fieri.*

Hæc igitur et alia hujusmodi inania relinquentes, præmissæ quæstionis parti saniori faventes, quæ Sanctorum testimoniis plenius approbatur, dicamus Deum non velle mala fieri, nec tamen velle non fieri, neque nolle fieri. Omne ergo quod vult fieri, fit; et omne quod vult non fieri, non fit. Fiunt autem multa quæ non vult fieri, ut omnia mala.

SUMMA

DISTINCTIONIS QUADRAGESIMÆ SEXTÆ

In hac distinctione inducit Magister quæstiones quæ ex prædictis nascuntur, quia Scripturæ canonicæ varias continent auctoritates de Dei voluntate quæ prima facie sibi invicem videntur esse contrariæ : in aliquibus etenim dicitur, quod voluntas Dei semper impletur, et quod nullus ei possit resistere; in aliis invenitur oppositum. Hanc ergo quæstionem, videlicet, an voluntas beneplaciti Dei semper impleatur, movet Magister, et arguit ad partem utramque, et solvit. Deinde inquirit, an Deus velit fieri mala, et an ipse sit causa malorum, et item an bonum sit fieri mala.

QUÆSTIO PRIMA

Quæritur ergo primo, **Utrum voluntas beneplaciti Dei semper impleatur.**

Et facile est per rationes et auctoritates probare quod imo. Primo, voluntas Dei est omnipotentia ejus, ita quod ipsa est vere omnipotens ac prorsus infinitæ potentiæ : ergo efficacissima est, ac infinite potentior omni potestate creata. Nil ergo ei valet resistere, imo universa simul sumpta, respectu ipsius infirmissima sunt. — Secundo, omnis potestas creata indesinenter dependet ab ipsa, et si ipsa conservationem atque influxum suum subtraxerit, omnis creata potestas omnem mox vigorem suum amittet. — Tertio, nullus perfecte beatus est, cujus voluntas non potest nec habet quod optat aut vult. Quum ergo Deus excelsus et adorandus sit essentialiter interminabiliterque beatus, constat quod omnis ejus voluntas fiat. — Hoc quoque testantur Scripturæ. Nempe
Is. XLVI, 10. per Isaiam Dominus loquitur : Consilium
A meum stabit, et omnis voluntas mea fiet. Et item per Jeremiam : Quis similis mei? *Jer.* XLIX, 19.
et quis sustinebit me? et quis est iste pastor qui resistat vultui meo? In libro quoque Esther legitur : Domine Deus, rex *Esther* XIII, 9.
omnipotens, in ditione tua cuncta sunt posita, et non est qui tuæ possit resistere voluntati. Item quoque in Psalmo : Omnia *Ps.* CXXXIV, 6.
quæcumque voluit Dominus fecit in cœlo et in terra.

In oppositum est, quod per Isaiam Dominus ait iniquis : Quæ nolui elegistis. *Is.* LXV, 12.
B Rursus per Ezechielem Dominus contestatur : Quæsivi virum qui staret opposi- *Ezech.* XXII, 30.
tus mihi, et interponeret se contra me, ne dissiparem terram. Ergo viri sancti possunt iræ et voluntati Dei resistere ac prævalere. Unde ad Jeremiam Dominus dixit : Non obsistas mihi; atque ad Moysen, Di- *Jer.* VII, 16.
mitte me, ut irascatur furor meus contra *Exod.* XXXII, 10.
iniquos, et deleam eos. — Præterea Christus in Evangelio ait : Non est voluntas *Matth.* XVIII, 14.
ante Patrem vestrum ut pereat unus de pusillis istis. Nihilo minus multi pereunt
C pusillorum. Per Ezechielem etiam protestatur : Nolo mortem peccatoris, sed ut *Ezech.* XXXIII, 11.
convertatur et vivat. Multi tamen peccatores moriuntur morte culpæ ac infernalis miseriæ. Iterum per eumdem Prophetam Dominus fassus est : Numquid volunta- *Ibid.* XVIII, 23.
tis meæ est mors impii, et non magis ut convertatur et vivat? Hinc ait Apostolus : Deus vult omnes fieri salvos, etc. Ad I *Tim.* II, 4.
hoc etiam in textu allegatur quod Christus in Evangelio ait Judæis : Jerusalem, Jeru- *Matth.* XXIII, 37.
salem, quoties volui congregare filios tuos,
D etc., et noluisti?

Ad istud respondet Albertus : Solutiones Magistri super auctoritatibus istis, in duos redeunt modos. Primus est, quod in hujuscemodi auctoritatibus Deus insinuat, peccatores, quantum in ipsis fuit, sibi restitisse, non tamen potuisse prævalere : ita quod salvati sunt, Deo volente et ejus voluntate prævalente, quoscumque volebat salvare. Secundus modus est, quod in verbis illis Apostoli, Deus vult omnes ho- I *Tim.* II, 4.

mines salvos fieri, sit distributio pro generibus singulorum, non pro singulis generum, sicut ait Salvator : Omnia traham ad me ipsum, id est quosdam de omnibus. — Sed quoniam istæ solutiones videntur prætendere quod tota hominum salus a Dei dependeat voluntate, et nihil a nostra voluntate consentiendo et operando; ideo magis videtur dicendum cum Joanne Damasceno, quod Deus vult aliquid voluntate antecedente, sed non consequente. Quum autem dicitur voluntas antecedens, intelligitur voluntas quæ est divina essentia, connotans effectus ordinantes* ad salutem ex parte naturæ et gratiæ : sicut est collatio naturæ rationalis, quæ bonum cognoscere et cognitum quærere, invenire eique inhærere, ex largitate summi boni valeret (talis autem ordo ad salutem in omnibus exsistit hominibus); similiter ex parte gratiæ, missio Redemptoris, solutio pretii pro omnibus quantum ad sufficientiam, positio legum ordinantium vitam. Qui enim hæc ordinavit, omnes homines salvos fieri voluit. Et dicitur voluntas hæc antecedens, quia præcedit et prævenit in his nostrum consensum et opus. Porro voluntas consequens, est ipsius voliti ordinati ad nostrum opus : ut retributionis voluntas sive pro bono sive pro malo. Et hac voluntate Deus non vult omnes fieri salvos, quoniam repugnaret suæ justitiæ : et ideo asserit Damascenus, quod hæc secunda pendet ex nostra causa.

Joann. XII, 32.

* ordinatos

Magistri autem temporis nostri duobus aliis modis dicunt idem cum Damasceno. Quidam sic, quod Deus vult omnem hominem fieri salvum quoad se, id est, quantum in se est, sed non quoad facta hominis præsentia vel futura : et hoc redit in idem. — Alii dicunt idem subtilioribus verbis, sic : Duplex est voluntas. Una absoluta, quæ absolute ac simpliciter comparatur ad volitum quod per se volitum est et non per aliud. Quemadmodum enim scientia Dei comparatur per se ad omne verum, et potentia Dei ad omne ens possibile potestate efficientis; ita voluntas per se est omnis boni et non nisi boni : et hoc modo vult omnem hominem salvari. Alia est Dei voluntas pendens ex præscientia meritorum, non sicut ex causa, sed sicut ex ratione concomitante : et hac voluntate non omnem hominem vult salvari. — Hæc Albertus. Cujus responsio procedit secundum opinionem superius recitatam eorum qui dicunt, quod præscientia meritorum sit ratio prædestinationis. Cujus oppositum supra ostensum est, ubi de prædestinatione tractatum est.

Dist. XLI, q. 1, pag. 534, C' et s.; 543, D et s.; 545, D' et s.

Denique Udalricus Alberto concordans, scribit in Summa sua : Quum dicitur, voluntas beneplaciti, est constructio intransitiva, ut sit sensus : voluntas quæ est beneplacitum Dei. Et sumitur ex verbo Apostoli ad Romanos, Ut probetis quæ sit voluntas Dei bona et beneplacens et perfecta, id est, quæ bona est in se, et beneplacens per amorem boni, et perfecta secundum veram voluntatis rationem. — Hæc voluntas secundum Damascenum est duplex, videlicet : antecedens, de qua exponitur illud Apostoli, Deus vult omnes homines salvos fieri; et consequens, de qua Psalmista, Omnia quæcumque voluit Dominus fecit. Hæc demum divisio voluntatis beneplaciti, non est voluntatis beneplaciti communiter sumpti ad omnia, sed specialiter sumpti circa rationalem creaturam : de qua ita est Deo cura specialis, ut dicat Apostolus, Numquid cura est Deo de bobus? et Job miretur, dicens, Aut quid apponis erga eum cor tuum?

Rom. XII, 2.

I Tim. II, 4.

Ps. CXXXIV, 6.

I Cor. IX, 9.

Job VII, 17.

Hoc igitur beneplacitum, est amor divinus, movens Deum ad speciales effectus providentiæ circa naturam hanc. Quumque sint quidam effectus Dei communes toti huic naturæ, videlicet, collatio naturæ quæ capax est felicitatis, et ordinatio ejus ad supernaturalem finem, et opus redemptionis, etc.; quidam vero sint effectus singularium personarum : itaque beneplacitum Dei connotans istos effectus, dupliciter sumitur penes ipsos, quamvis in se Dei voluntas sit una, sicut et una essentia. — Si enim hoc beneplacitum Dei dicat amorem

respectu communis naturæ rationalis, moventem ipsum Deum ad exhibendum beneficia impensa toti creaturæ rationali; sic est voluntas antecedens, quæ omnia merita nostra præcedit, nec ea attendit in se neque ut in præscientia sua sunt. Ideo quidam voluntatem hanc nominant absolutam, quoniam conditionem meritorum non attendit. Et hæc non semper est efficax, quum sic velit Deus omnes homines salvari, nec tamen omnes salvantur, ut Damascenus exponit. Nec tamen idcirco est defectiva : quia non vult effectum B simpliciter, sed secundum quod in se justus et pius est, et prout bonum est rationalem creaturam fine ultimo ad quem facta est non privari. — Si vero hoc beneplacitum dicat amorem Dei ad quamlibet personam rationalem, moventem ipsum Deum ad providentiam ejus; sic quum providentia Dei non sit destructiva sed conservativa naturæ rationalis quam condidit, ipsa Providentia regit liberum arbitrium non secundum coactionem, sed secundum ipsius naturæ libertatem, nec C communicat ei beatitudinem nisi volenti voluntate efficaci, qua se disponit ad gratiam, gratiaque recepta, se disponit per opera meritoria ad præmium. Et sic voluntas Dei attendit merita nostra : et vocatur voluntas consequens, quia consequitur præscientiam meritorum, non ut causam, sed ut rationem voliti, utpote præmii. Hinc a quibusdam vocatur voluntas conditionata, quoniam præsupponit meritorum conditionem. Et hac voluntate non vult Deus omnes salvari, sed illos D dumtaxat quos justum est salutem sortiri; et ista est voluntas completa et efficax, qua Deus simpliciter aliquid vult. — Hæc Udalricus.

De hac divinæ voluntatis distinctione partim aliter loquitur Thomas : Potest (inquiens) in unoquoque homine considerari natura secundum se, et item natura cum aliis circumstantiis : ut quod est volens ac præparans se ad gratiam ac salutem, aut contrarie agens. Si ergo in homine A consideretur tantum natura ipsius, æqualiter bonum est omnem hominem salvari, sicut omnes conveniunt in natura humana. Quumque omne bonum a Deo sit volitum, hoc etiam, scilicet hominem sic consideratum salvari, vult Deus : et hoc vocatur voluntas antecedens, qua omnes homines vult salvari. Et hujus voluntatis effectus, est ordo naturæ in finem salutis, et promoventia in finem omnibus communiter proposita, tam naturalia quam gratuita, ut sunt potentiæ naturales et præcepta legis divinæ. — Considerata autem natura hominis seu persona secundum omnes conditiones et circumstantias ejus, seu secundum merita atque demerita ejus, sic non esset bonum omnem hominem salvari, quia [salvari nolentem] derogaret justitiæ. Et quoniam ita se habet aliquid ad hoc quod sit volitum a Deo, sicut se habet ad hoc quod sit bonum; ideo impios ut sibi rebelles non vult salvari, sed eos qui sibi consentiunt atque obediunt. Et hoc dicitur voluntas consequens, quia præscientiam meritorum est præsupponens, non ut causam voluntatis, sed ut voliti rationem. Hæc Thomas in Scripto.

In prima autem parte Summæ, quæstione nonadecima, scribit hæc eadem, dicens : Aliquid potest esse bonum vel art. 6. malum in prima sui consideratione, qua absolute consideratur, quod tamen consideratum secundum aliqua sibi conjuncta, est malum vel bonum : sicut hominem vivere bonum est, et malum est occidi hominem, secundum absolutam hominis considerationem; bonum tamen est occidi homicidam secundum legis processum, et malum est eum vivere. Sicque rex seu judex justus antecedenter vult omnes sibi subditos vivere in quantum sunt subditi sui, quosdam tamen occidit in quantum maleficos. Ita et Deus omnem hominem vult salvari voluntate antecedente, in quantum est sua creatura, capax salutis; sed consequenter vult quosdam damnare secundum exigentiam suæ justitiæ et deme-

ritorum ipsorum : et quod aliquis sic vult, A hoc simpliciter vult ; quod autem vult antecedenter, secundum quid, et dicitur quædam velleitas, non quod divina voluntas in se ipsa sit imperfecta, aut quod imperfectio sit ex parte voluntatis divinæ, sed voliti, quod vult non secundum plenam et absolutam considerationem, secundum quod in se ipso subsistit.

Itaque voluntas Dei semper impletur. Nam sicut est in causis formalibus, ita et in causis efficientibus. Contingit autem aliquid impediri a consecutione alicujus B formæ particularis, tamen a forma universali nihil deficere potest. Potest enim aliquid esse quod non est homo nec vivum; non autem potest aliquid esse quod non sit ens. Unde et hoc idem in causis efficientibus oportet contingere. Potest enim aliquid fieri extra ordinem alicujus causæ particularis agentis, non autem extra ordinem causæ universalis, sub qua omnes causæ particulares comprehenduntur : quia si aliqua causa particularis deficiat a suo effectu, hoc est propter aliquam C aliam causam particularem impedientem, quæ continetur sub ordine causæ universalis. Hinc effectus ordinem causæ universalis nullo modo potest exire. Et hoc in corporalibus patet. Potest namque aliqua stella impediri ab impressione sui effectus; verumtamen quicumque effectus ex causa corporali impediente sequatur in inferioribus istis, oportet quod reducatur per medias causas in universalem primi mobilis cœli virtutem. Quumque voluntas Dei sit universalis omnium causa, impos- D sibile est quod divina voluntas suum non consequatur effectum. Ideo quod videtur a divina voluntate secundum ordinem unum recedere, relabitur in eamdem secundum ordinem alium : sicut peccator, qui quantum in se est, a divina recedit voluntate peccando, recidit in ordinem voluntatis divinæ debitas pœnas luendo. — Hæc Thomas in Summa. Concordant Petrus et Richardus.

Bonaventura quoque inter voluntatem antecedentem et voluntatem consequentem distinguens : Voluntas (ait) antecedens, est voluntas respectu ejus propter quod Deus hominem fecit, et irrefragabiliter est bonorum. Voluntas vero consequens est non quæ sequitur merita, sed quæ vult aliqua secundum præscientiam meritorum. Voluntas antecedens, vocatur a magistris voluntas conditionalis, sive voluntas qua Deus vult quantum in se est; secunda dicitur absoluta. Porro differentia inter eas non est secundum diversitatem affectionis, aut modi volendi qui sit in Deo, sed secundum distinctam rationem connotandi et intelligendi. Nam prout Deus vult omnium salutem quantum in se est et antecedenter, connotatur in cunctis hominibus ordinatio ad salutem, tum ex parte rationalis naturæ divinitus datæ, tum ex parte gratiæ oblatæ. Unde antecedenter velle salvare, non connotat salutem, sed ordinabilitatem ad eam. Velle vero consequenter seu absolute salvare, est velle dare salutem prædestinato, connotatque salutis eventum. Hæc Bonaventura.

Responsio autem Scoti hic consonat responsioni Thomæ in Summa. Nam ait : Voluntas Dei quantum ad omnia semper dicitur adimpleri, quoniam sicut omnipotens potest omne possibile, ita quando voluntas divina determinatur ad ponendum aliquid in esse ultima determinatione, illud erit. Velle autem id voluntate beneplaciti, est ultima determinatio quæ potest poni ex parte voluntatis ipsius omnipotentis volentis ponere effectum in esse : ergo respectu cujuscumque effectus Deus ita est volens, ille effectus erit. — Potestque ratio confirmari, quia si causa determinatione ultima ad aliquid determinata non poneret effectum in esse, hoc non esset nisi vel propter impotentiam ejus, utpote quia non sufficeret ex se, vel quia esset ab alio impedita, vel propter mutationem ejus ante productionem effectus : quorum nullum divinæ omnipotenti et incommutabili convenit voluntati. Hæc Scotus. — Idem Durandus.

Quocirca sciendum, quod voluntas antecedens non dicitur voluntas beneplaciti, nisi secundum quid; sed voluntas consequens, est voluntas beneplaciti absolute.

Ex prædictis patet responsio ad objecta : quæ etiam magistraliter solvuntur in littera, saltem pro parte. Et ut Scotus hortatur, diligenter advertenda est solutio illa Magistri qua solvit et exponit evangelicam illam auctoritatem, Quoties volui congregare filios tuos, et noluisti? (*Matth.* XXIII, 37.) — Auctoritatem vero Apostoli illam, Qui vult omnes homines salvos fieri, (I *Tim.* II, 4.) Ægidius et Richardus exponunt, et instantiam inde sumptam solvunt, dicentes quod quatuor modis possit intelligi. Primo, quod nullus salvetur nisi quem salvum fieri ac salvare voluerit Deus : et ita est distributio accommoda, sicut quum dicitur, Erat lux vera quæ illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum, (*Joann.* I, 9.) id est, omnem hominem in mundo nascentem qui illuminatur, Filius Dei illuminat. Secundo, sensus est quod de quolibet genere hominum velit quosdam salvari : et ita est distributio pro generibus singulorum. Tertio, quod voluntate antecedente hoc velit : et illa solutio, secundum Bonaventuram, est communior, atque ut addit Scotus, multo convenientior. Quarto, quod velit hoc voluntate consequente : et ita non est verum nisi secundum Augustini expositionem, scilicet primo et secundo sensu.

QUÆSTIO II

SEcundo quæritur, **An mala fieri bonum sit.**

Videtur quod sic. Primo, quia quod fit, est aliquid, ergo est ens : sed ens et bonum convertuntur. — Secundo, mala fieri est verum : ergo est bonum, quoniam verum et bonum convertibilia sunt. — Tertio, multa peccata non solum sunt peccata, sed etiam pœna peccati; sed mala

A pœnæ sunt a Deo : ergo sunt bona. — Quarto, ea quæ Deus juste permittit, bona videntur : sed Deus justo judicio permittit multos peccare. — Quinto, bona sunt ex quibus Beatorum gloria augmentatur, universum perficitur, et multiplex bonum consequitur, imo et divinæ majestatis perfectio declaratur. Sed omnia bona hæc ex factione malorum sequuntur et oriuntur : sicut ex persecutione et occisione Christi ac martyrum, et commissionibus flagitiorum, ex quorum punitione declaratur di-

B vina justitia et omnipotentia ejus. Unde ad Pharaonem Dominus dixit per Moysen : In hoc ipsum excitavi te, ut ostendam in te virtutem meam, et nomen meum annuntietur in omni terra. (*Exod.* IX, 16; *Rom.* IX, 17.)

In contrarium est, quia malum fieri est offensivum Dei, et damnationem meretur : ergo est vitiosum, non bonum. Præterea, furari, mœchari, et opus vitiosum continuare, sunt fieri mala, et non sunt bona. Rursus, mala fieri terminatur ad mala esse : sed mala esse non est bonum.

C

Ista quæstio non videtur difficultatem grandem habere, estque intelligenda de malis culpæ. Hinc Thomas, Albertus, Bonaventura, Ægidius, aliique concorditer dicunt, quod mala fieri, absolute loquendo, non est bonum; et in hoc sequuntur Magistrum, qui sicut in littera continetur, duas super hac quæstione refert opiniones, et ipse sequitur illam quæ tenet quod malum fieri sit malum.

De hoc itaque Thomas scribit : Omni-

D bus constat quod malum, per se loquendo, non est bonum; sed per accidens potest aliquo modo esse bonum, in quantum scilicet conjungitur alicui bono ad quod per accidens ordinem habet : quemadmodum ædificator dicitur albus seu musicus, in quantum ars ædificatoria, albedo et musica in uno subjecto conveniunt. Et quoniam esse vel fieri ponit ordinem quemdam, in quantum includit compositionem quamdam; ideo dixit prima opinio, quod mala esse seu fieri, bonum est.

Sed istud non sufficit : quia quum dicitur mala esse absolute, nullo addito, ly *esse* designat comparationem* hujus privationis ad subjectum, in qua comparatione* non consistit ratio bonitatis; sicut etiam quum dicimus albedinem esse absolute, significamus ordinem ejus ad subjectum, quoniam esse accidentis, est inesse. Sed comparatio mali ad bonum quod ex eo elicitur, designat ly *esse* positum in hoc dicto : mala esse occasiones bonorum. Ideo hoc bonum est, utpote mala esse occasiones bonorum; sed mala esse simpliciter, non est bonum. Itaque mala fieri non est causa boni, nisi occasionaliter et per accidens. — Quocirca sciendum, quod triplex est causa per accidens. Quædam quæ nihil operatur ad effectum, sicut musica ædificatoris ad domum. Est etiam quædam causa per accidens quæ attingit effectum, quem tamen præter intentionem suam inducit, ut fortuna et casus : sicut patet in fodiente sepulcrum et inveniente thesaurum. Tertia, quæ aliquid operatur, non tamen attingit effectum, sed aliquid effectui junctum; sicque mala fieri est per accidens causa boni : quemadmodum persecutio tyranni non attingit patientiam martyris, sed corporis cruciatum, qui est patientiæ materia. Et talis causa proprie appellatur occasio. Idcirco non sequitur quod mala fieri sit bonum : quoniam unum contrariorum potest per accidens esse causa alterius, sicut frigidum per accidens calefacit, ut octavo Physicorum habetur. Hæc Thomas in Scripto.

* compositionem

* compositione

Hinc quoque in prima parte Summæ, quæstione nonadecima : Ratio (inquit) boni est ratio appetibilis; malum autem opponitur bono : hinc impossibile est malum appeti in quantum hujusmodi, neque appetitu naturali, nec animali, nec intellectuali. Sed per accidens aliquod malum appetitur, in quantum ad aliquod bonum consequitur : quod patet in quolibet appetitu. Nam agens naturale non intendit privationem neque corruptionem, sed formam suam, cui conjungitur privatio for-

art. 9.

A mæ alterius, et generationem unius, quæ est corruptio alterius. Leo enim occidens cervum, intendit sui ipsius cibationem, cui conjungitur cervi occisio; sic et fornicator intendit delectationem, cui annectitur deformitas culpæ. Malum autem quod conjungitur alicui bono, est privatio alterius boni. Nunquam ergo malum appeteretur, nec per accidens, nisi bonum cui conjungitur malum, magis desideraretur quam bonum quod privatur per malum. Nullum autem bonum Deus magis

B vult quam suam bonitatem : vult tamen aliquod bonum magis quam aliud. Hinc malum culpæ, quod privat ordinem ad bonum divinum, Deus nequaquam vult; sed malum naturalis defectus et malum pœnæ vult, volendo aliquod bonum cui conjungitur tale malum : sicut volendo justitiam, vult injusti punitionem, et volendo ordinem naturæ servari, vult quædam naturaliter corrumpi. — Hinc quod in Enchiridio loquitur Augustinus, Quamvis mala non sint bona, tamen bonum est

C ut non solum sint bona, sed etiam mala : intelligendum est, quod malum esse sit bonum per accidens. Nam et sic cooperatur ad universi perfectionem atque decorem, prout quarto de Divinis nominibus capitulo S. Dionysius protestatur. Augustinus quoque in Enchiridio : Ex omnibus, ait, consistit universi magna et admirabilis pulchritudo, dum et id quod in se malum est, bene ordinatum et suo loco positum, eminentius bona commendat. Hæc Thomas in Summa. — De hoc et in Sum-

D ma contra gentiles, libro secundo, et potissime in Summa sua de malo, diffusius tractat. — Concordat per omnia Petrus.

Porro Richardus hic loquitur : Bonum esse malum fieri, intelligi potest dupliciter : primo simpliciter; secundo alicui. Itaque malum fieri non est simpliciter bonum, loquendo de malo formaliter, in quantum est malum ac deforme : quia sic malum fieri, est deficere et averti a summo bono, atque ab eo quod est secundum naturam, ad id quod est præter naturam,

Rursum, malum fieri esse bonum alicui, A duobus potest modis intelligi. Primo, per se : et sic nulli est bonum. Secundo, per accidens : et ita interdum est bonum facienti, in quantum ex hoc recognoscit suam infirmitatem, et magis humiliat se, atque quam detestabile sit superbire et esse incautum in his quæ concernunt salutem, cautiorque resurgit ; et ita impletur in eo illud Apostoli : Scimus quoniam diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum, etc. Interdum etiam malum fieri non est bonum facienti, sed patienti, qui B ex persecutione et improbitate alterius exercetur, patientiam discit, et coronari meretur, ut in martyribus innotescit. Hæc Richardus.

Rom. VIII, 28.

Præterea quærit Richardus, an mala fieri sit verum. Et respondet : In malo duo considerantur, videlicet, res seu operatio deformitati peccati substrata, et ipsa deformitas culpæ. Primum realiter fit, et ipsum fieri realiter verum est. Deformitas vero illa est privatio debiti boni : ideo non competit ei realiter fieri, nisi per ac- C cidens, in quantum fit id cui annectitur. Sicque malum fieri non est verum realiter, nisi per accidens : sic enim malum non habet causam efficientem per se. Verumtamen quum privationes sint res rationis in quantum sunt intellectæ atque per oppositos habitus intelligibiles, ideo dicunt aliqui, quod per se verum est malitiam fieri, loquendo de veritate quæ consequitur rem secundum esse apprehensum seu intellectum : et hæc dicitur veritas rationis, non rei. Hæc Richardus. D

Concordat Thomas in Scripto primi : Veritas, inquiens, est de his seu de numero horum quorum ratio completur per operationem animæ, et fundamentum habent in re. Non est autem inconveniens quod de re mala sit operatio seu consideratio animæ bona. Sic quoque non ens in re, dicitur ens in anima ratiocinante, ut negationes et privationes, prout quarto Metaphysicæ asserit Commentator. Si ergo a veritatis bonitate prout completur in animæ consideratione, procedatur ad bonitatem ejus quod est in re, erit fallacia accidentis. Hæc Thomas.

Insuper Bonaventura ad principale quæsitum respondens : In operibus (inquit) humanis illud dicitur bonum, utile aut conferens, quod ducit in finem bonum, aut via est ad bonum. Ducere autem ad bonum tripliciter dicitur aliquid, puta, per modum causæ, per modum casus, et per modum occasionis. Quæ tria sic differunt, quod causa ducit per se ad illud circa quod ponitur quod est producens et intendens ; casus vero privat intentionem, sed non operationem, ut patet in fodiente sepulcrum et inveniente thesaurum. Occasio autem privat utrumque : non enim dicit principium producens vel intendens, sed potius dicit aliquid quod principium afficit ut efficiat ; quemadmodum si aliquis ex verbo audito percutit alium, verbum illud auditum, fuit occasio (non efficiens causa) percussionis, nec percutienti cooperans, sed quodammodo afficiens. Hæc demum occasio duplex est : una quodammodo habens rationem activi, quia quodammodo excitat efficientem, sicut malum exemplum excitat ad peccandum ; alia quæ habet rationem passivi, ut ex quo aliquis sumit rationem, sicut aliquis ex consideratione mali alterius excitat se ad bene agendum. Et juxta hoc, intelligendum quod malum duo dicit, puta, privationem, et naturam ordinabilem in salutem : et ratione malitiæ dicit comparationem ad bonum quod elicitur ex eo, sicut passiva occasio ; ratione boni quod substernitur, sicut occasio aliquo modo activa. Propter quod dicitur : Malum est occasio boni. — Quum ergo aliquid ducat in bonum his tribus modis, habet differentiam in ducendo. Aliquid enim potest ducere aliquid ad alterum aut ex se, aut per aliquid sui : et tune tenet rationem causæ per se, ut malitia tyrannorum ad patientiam martyrum,* et patientia ad gloriam. Aut potest ducere per alterum, ad quod tamen non ordinatur, sed illud ordinatur ad tertium, sumpta occa-

* Hoc exemplum ex codice mendoso videtur desumptum.

sione ex illo : sicque tenet rationem occasionis. A Aut ducit cum alio, ad quod tamen non ordinatur, nec illud ad tertium, sed ambo simul : et sic tenet rationem casus, qui est ex concursu causarum.

Ex quibus constat, quod illud quod ducit per modum causæ, habet in se rationem ordinationis in finem : idcirco in ipso est bonitas, et recte bonum denominatur. Quod vero ducit per modum occasionis, nullam habet intra se rationem ordinationis, ideo nec bonitatem. Propter hoc non potest denominari bonum per se, nisi cum B additione illius per quod ordinatur, in quo scilicet consistit ratio bonitatis et ordinationis, et circa quod ponitur bonitas. Quum ergo malum non ducat ad bonum per se, sed per illud quod ex ipso a sapiente Deo elicitur; hinc absolute loquendo, malum fieri non est bonum. Si autem addatur bonum quod elicitur, vel ipse eliciens, sic concedenda est ista atque consimiles, Malum fieri bonum est ei qui novit illud ordinare in bonum ; similiter malum fieri est bonum, ut probentur electi. — Hæc C ille.

In cujus responsione hoc a præinducta Thomæ responsione dissonare videtur, quod malitiam tyrannorum dicit comparari ad patientiam martyrum ut causam per se, quam (sicut jam patuit) Thomas causam per accidens vocat patientiæ martyris : quod verius reputatur, quia si malitia, crudelitas aut persecutio persecutoris, esset per se causa patientiæ martyris, in cunctis martyrium patientibus patientiam produxisset, quum tamen multi in ipso D suo martyrio ex persecutionis acerbitate defecisse legantur : potest tamen vocari causa sine qua non, in ipsis martyribus.

Insuper Albertus hoc loco, et Udalricus secundo suæ Summæ libro, concorditer dicunt, quod omnes istæ sint simpliciter falsæ : Mala esse aut fieri bonum est. Ait ergo Udalricus : Dicunt quidam, quod quamvis malum non sit bonum, nec mala facere bonum sit, quia hæc tantum dicunt comparationem mali ad facientem, nec etiam bonum sit malitiam esse aut fieri; quoniam tamen secundum Boetium, ex ordine ad bonum dicitur aliquid bonum, et De Consol. III, pros. 11. quum omne bonum volitum sit a Deo, dicunt quod Deus vult mala esse et fieri non solum voluntate signi, sed etiam voluntate beneplaciti.

Sed hoc falsum est : quia omnis prædicatio quæ non est per identitatem, est vel per formalem inhærentiam vel per causam ; et neutra est hic vera. Si enim sit prædicatio per inhærentiam, sicut hæc est falsa, Malum est bonum ; ita et hæc, Malum esse est bonum : quoniam esse mali, est ipsa malitia concreta suo subjecto. Et hoc etiam significatur, quum in concreto dicitur malum ; et per consequens hæc est falsa, Mala fieri est bonum : quia quum fieri, sicut et omnis generatio, a termino denominetur, cujus fieri bonum est, ipsum quoque est bonum. Si autem sit prædicatio per causam, iterum falsum est. Nam quamvis malum sit occasio boni, non tamen est ejus causa. Occasio namque non est causa, sed est alicui opportunitas quædam causandi. Hinc falsum est quod Deus voluntate beneplaciti velit mala esse aut fieri, qui non vult nisi bonum; sed verum est quod vult malum esse occasionem boni. — Auctoritas autem illa Boetii intelligenda est de ordine naturalis habilitatis ad bonum : quæ habilitas necessario est habitus aut aptitudo bonitatis, per quam subjectum appetit perfici in bono, et movetur ad ipsum ratione similitudinis. Et non loquitur Boetius de ordinatione inducta ab extrinseco operante, qualiter solum ordinabile est malum in bonum. — Hæc Albertus et Udalricus.

Circa hæc scribit Durandus, quod nullum malum culpæ vel pœnæ potest esse per se volitum a Deo aut alio quocumque ; sed mala pœnæ et naturæ possunt a Deo volita esse per accidens ; mala autem culpæ non possunt esse volita a Deo per se, neque per accidens. Malum namque sub ratione mali, non potest volitum esse. Mala tamen pœnæ et naturæ possunt a Deo

volita esse per accidens : quoniam omne A quod potest habere rationem boni secundum rectæ rationis judicium, potest habere rationem recte voliti; sed malum naturæ et pœnæ habet rationem boni per accidens secundum rectæ judicium rationis : quoniam malum ex quo majus sequitur bonum quam sit bonum quod per ipsum privatur, habet rationem boni saltem per accidens, si tamen utrumque bonum nequeat simul haberi. Bonum est equidem propter majus bonum dimittere minus bonum, dum ambo simul haberi B non valent. Sed ex malo naturæ et pœnæ sequitur majus bonum quam sit illud quod per talia mala privatur. Nam nisi elementa corrumperentur, mixta non gignerentur; et nisi mixta multa corrumperentur, homines et jumenta non alerentur neque durarent. Conformiter per malum pœnæ puniuntur peccata, sicque ordinantur per bonum justitiæ : et multo melius est bonum communis justitiæ quod resultat ex malo pœnæ quo puniuntur culpæ, quam sit bonum naturæ in singulari per- C sona, quod per pœnam privatur. Sicque ostensum est, quod mala pœnæ et naturæ possunt a Deo volita esse per accidens. Hæc Durandus.

QUÆSTIO III

Quæritur consequenter, Cur bonus et sapiens Deus permittat tot fieri mala; et an mala culpæ ac pœnæ D conferant ad universi decorem.

Sed de ista materia dicta sunt multa supra, ubi tractatum est de providentia Dei, et cur non excludat hujuscemodi mala. Et potest sic argui : Unumquodque tanto plus est tale, quanto minus permixtum suo contrario. Si ergo nihil mali esset in universo, multo pulchrius, melius perfectiusque consisteret. Ergo malum ad decorem universi non confert, sed impedit, minuit, vitiat et obscurat. — Secundo,

dist. xxxix, q. 2.

quum sanctitas Dei sit infinita, maxime detestatur omnem impietatem; et quia omnipotens est, videtur quod totaliter possit ac debeat per anticipationem impedire et præservare ne veniant.

Ad hæc respondet Albertus : Deus permittit mala fieri, justitia condecentiæ suæ æquitatis ac bonitatis : quia si non sineret ea fieri, tolleretur ratio boni laudabilis ac præmiabilis. — Et si objiciatur, quod in opposito hujus permissionis reluceret magis bonitas Dei et decor ipsius; dicendum quod non, quia periret ratio virtutis atque boni laudabilis, et fierent opera bona quadam necessitate.

Denique sicut dicunt magistri, aliqua ratio boni universo deesset, si malum non fieret : sicque concedunt, quod occasionaliter bonum sit fieri mala, prout præcedenti patuit quæstione.

Et si objiciatur, quod malum est privatio boni, ergo privat aliquo bono quod universo inesset, si non esset malum : imo sic multa bona, pulchra ac sancta universo inessent, si non essent mala, præsertim tot magna et multa. Ad hoc quidam respondent, quod non similiter est in bono et privationibus aliis : quoniam bonum quod aufertur ab uno, tribuitur alteri. Ad quod allegant illud ex Evangelio, Tollite ab eo mnam, et date illi qui habet decem mnas; et illud ex Apocalypsi, Tene quod habes, ne alius accipiat coronam tuam. Ideo nihil perditur de bono in universitate, quamvis perdatur in isto. Imo ex hoc quod fit malum, additur universo aliqua ratio boni. Ideo dicunt quod bonum est fieri mala, atque quod conferat ad decorem complementumque mundi, in hoc quod adjicit plures rationes utilis sive expedientis, ac decorem justitiæ.

Luc. xix, 24.

Apoc. iii, 11.

Verum istam solutionem aut non intelligo, aut falsa est meo judicio : quoniam constat quod unum et idem numero quod unus amittit, non accipit alius, nec universitas ipsa, sed potius perit ab ea. Idem autem in specie et prius forsitan habuit,

et absque hoc malo posset accipere. Porro A rationem boni quæ elicitur ex malo, habet quidem per rationem utilis aut expedientis vel decoris justitiæ; sed mirum mihi videtur, si bonum per se et abundantia gaudii quod esset in universitate bonorum, non posset recompensare bonum illud quod ex malo elicitur. — Hinc mihi videtur, quod per se loquendo, malum non confert alicui, nec universitati. Sed verum est quod sinere mala fieri, confert ad bonum, et bonum est permittere mala : alias enim esset necessitas ad bonum, et periret ratio B boni laudabilis et virtutis, ac præmii ratio.

Auctoritates autem Sanctorum quæ videntur oppositum insinuare, loquuntur de malo, supposito (verum est enim) quod permixta universitate cum bonis et malis, non poterat aliquid melius fieri de malis, quam quod bona elicerentur ex ipsis, et quod ordinarentur per tenorem justitiæ. Tamen si non fuissent nec essent mala, melior esset universitas quam sit modo. Imo etiam adhuc maneret bonum comparationis secundum gradum boni ac melio- C ris : et si ista ratio boni non maneret, dico quod melior ea maneret, per quam ista recompensaretur. Sic ergo intelligendum *Num.* XXII, 20. est quod super librum Numerorum glossa loquitur Origenis : Scimus Dei providentia cuncta sic esse disposita, ut apud Deum nihil sit otiosum, nec bonum nec malum. Malitiam autem Deus non facit; sed inventam ab aliis quum impedire possit, non impedit : quoniam utitur ea ad necessarias causas, quia per ipsam probat eos qui ad gloriam tendunt. Si enim non esset D malitia, non esset quod contrariaretur virtutibus; virtus vero si contrarium non haberet, non tam plene claresceret. Unde et *De Divin. nom.* c. IV. S. Dionysius fassus est : Malum ad complementum universi est conferens. Glossa *Rom.* I, 24. quoque ad Romanos fatetur : Deus voluntatibus hominum utitur ad inclinandum eas quocumque voluerit, sive in bonum, sive in malum. Non tamen directe inclinat eas ad malum culpæ formaliter. — Hæc Albertus.

Quibus concordans Udalricus : Quemadmodum (inquit) Augustinus in Enchiridio protestatur, Nihil fit aut est præter Dei voluntatem, etiam si fiat contra Dei voluntatem. Quod sane intelligendum est, quum plus sit esse contra voluntatem quam præter eam. Sunt etenim tria, videlicet : esse secundum voluntatem, ut est illud quod Deo est placitum; et esse contra voluntatem, videlicet id cujus oppositum quis vult; et esse præter voluntatem, ut id ad quod indifferenter se habet voluntas, quia quum sit libera, non cogitur velle alterum oppositorum. — Itaque omnia mala culpæ fiunt præter voluntatem Dei consequentem, et præter signum ejus quod est operatio : quia nec ea vult fieri, nec impedit ipsa nec operatur; sed voluntatem sibi ipsi relinquit, quæ sic relicta, mox deficit : et Deus justo judicio sic deserit eam. Imo tanta est potestas voluntatis consequentis ipsius Dei, ut per mala quæ fieri sinit, ipse frequenter adimplet quæ facere et fieri præordinavit; et bona illa elicit ex malis hominum iniquorum, quæ agunt iniqui ne bona illa eveniant : quemadmodum fratres ipsius Joseph vendiderunt eum ne constitueretur princeps eorum, et tamen ex illa venditione consecuta est promotio Joseph in principem super eos. Sic et Judæi crucifixerunt Christum ne omnes crederent in ipsum, et ex Christi occisione consecutum est mysterium humanæ redemptionis, et conversio mundi ad fidem ipsius. Hæc Udalricus. *Gen.* XXXVII, 28. *Ibid* XLI, 41.

Præterea Thomas ad ista respondet : Quum voluntas Dei sit omnium causa bonorum, omniumque volitorum suorum, ita se habet aliquid ad hoc quod volitum sit a Deo, sicut se habet ad esse bonum. Quumque juxta præhabita, malum fieri p. 629 D'. non sit bonum secundum se, non est volitum a Deo per se. Sed utrumque bonum sibi conjunctum, est bonum et a Deo volitum, scilicet, et antecedens, quod est conditio naturæ potentis deficere, quam Deus in tali conditione instituit et conservat : propter quod dicitur, quod Deus non vult

mala fieri, sed vult permittere fieri mala. Vult etiam Deus bonum consequens quo malum ordinatur : ex quo sequitur quod velit mala facta ordinare, non quod velit fieri ea. Deus autem non vult mala culpæ non fieri, nisi voluntate antecedente. Hæc Thomas in Scripto.

Insuper, de ordinatione mali. et qualiter ad decorem conferat universi, et cur Deus sinat fieri mala, scribit hic Thomas : Malum per se ad universi perfectionem non confert. Illud namque per se confert ad perfectionem alicujus totius, quod est pars constituens ipsum, vel causa per se alicujus perfectionis in ipso. Sed malum non est pars universi, quoniam non habet naturam substantiæ nec accidentis, sed privationis tantummodo, ut S. Dionysius loquitur; neque per se aliquod bonum causat. — Sed per accidens confert ad universi perfectionem, in quantum conjungitur alicui quod de perfectione universi consistit. Hoc vero potest esse antecedens ipsum malum, vel consequens illud. Antecedens, sicut natura quæ quandoque deficit, quandoque non, ut liberum arbitrium hominis; et sine tali natura, ex cujus defectu incidit malum, non esset universum perfectum in omnibus gradibus bonitatis. Porro bonum consequens ipsum malum, est illud quod occasionaliter oritur ex malo : ut est decor resultans in bonum ex comparatione ad malum, quia opposita juxta se posita lucidius innotescunt ; vel perfectio aliqua ad quam materialiter habet se malum, ut persecutio ad patientiam; seu aliis innumerabilibus modis, quoniam causæ per accidens infinitæ seu indeterminatæ sunt, secundum Philosophum Physicorum secundo. Hæc Thomas ibidem. Quæ concordant prætactis dictis Alberti.

De Divin. nom. c. IV.

Verumtamen Thomas præinductis aliquid addit, quod non videtur dictis Alberti tam evidenter concordare. Nam addit : De omnibus malis universaliter verum est, quod si non permitterentur, universum imperfectius esset; quia non essent illæ naturæ de quarum conditione est ut possint deficere : quibus subtractis, universum imperfectius esset, non impletis omnibus gradibus bonitatis. — Aliqua etiam mala sunt, quæ si non essent, universum imperfectius esset, illa videlicet ad quæ consequitur major perfectio quam illud quod privatur per ea : sicut est corruptio elementorum, ad quam sequitur generatio mixtorum, quæ nobiliora sunt elementis. Quædam vero sunt mala, quæ si non essent, universum perfectius esset, illa videlicet quibus majores perfectiones privantur quam in alio acquiruntur : quemadmodum præcipue est in malis culpæ, quæ ab uno privant gratiam et gloriam, et alteri conferunt bonum comparationis, aut aliquam rationem perfectionis, qua etiam non habita, posset ultima acquiri perfectio; sicut sine patientiæ actu in persecutionibus illatis potest quis ad vitam pervenire æternam. Unde si nullus homo peccasset, universum genus humanum melius esset : quia etsi indirecte salus unius occasionetur ex culpa alterius, attamen sine culpa illa salutem consequi posset. Neque tamen hæc mala nec illa per se perfectionem faciunt universo : quia perfectionum non sunt causæ, sed occasiones. Hæc Thomas.

His consonat quod supra distinctione quadragesima quarta asserit Thomas : Universum, inquiens, in quo nihil mali esset, non esset tantæ bonitatis quantæ est hoc universum : quia non essent tot bonæ naturæ in illo, sicut in isto, in quo sunt quædam naturæ bonæ quibus non adjungitur malum, et quædam quibus adjungitur; et melius est utrasque naturas esse, quam alteras tantum. Unde et quamvis absolute angelus sit melior lapide, utraque tamen natura est melior quam altera tantum. Ideo melius est universum in quo sunt angeli et aliæ res, quam in quo essent angeli tantum : quia perfectio universi magis attenditur essentialiter secundum diversitatem naturarum quibus implentur diversi gradus et species bonitatis, quam secundum multiplicationem individuorum in specie una. Hæc ibi. — Et hæc ipsa scri-

bit ibidem Albertus. Idcirco videntur hæc concordari per distinctionem mali, ita quod prætacta verba Alberti intelligantur de malo culpæ, de quo et Thomas in verbis his loquitur.

Insuper circa hæc Bonaventura disseruit : Quemadmodum aliquid dicitur sanum tripliciter, primo subjective, ut animal; secundo dispositive, ut potio amara; tertio ostensive, sicut urina : sic aliquid dicitur ordinabile tripliciter, primo tanquam ordinis susceptivum; secundo sicut dispositivum ad ordinem; tertio ut ordinis ostensivum. Primo modo nihil est ordinatum aut ordinabile nisi ens et natura aliqua : ideo malum non est sic ordinabile nisi per accidens, scilicet per bonum substratum. Est vero malum ordinabile tanquam dispositivum, non sicut dispositio positiva, sed privativa. Duplex quippe est ordo, puta naturæ atque justitiæ. Ordo naturæ est institutus, ordo justitiæ est acquisitus. Malum autem privat ordinem spiritualis* naturæ, et ipsum privando incurrit in ordinem justitiæ, quia offendit. Unde ratio ordinandi, sicut dispositio in ordine justitiæ, est meritum vel demeritum. Rursum malum est ordinabile et ordinatum tanquam ostensivum, quoniam manifestat ordinem virtuosorum per oppositum : quia opposita juxta se posita clarius elucescunt. Itaque quamvis malum sit privatio ordinis particularis naturæ, non tamen universalis providentiæ. Hæc Bonaventura.

* specialis

Amplius, de hoc, an malum pertineat ad complementum atque decorem universi, idem Doctor : Circa hoc, inquit, diversi diversa senserunt. Quidam namque dixerunt, quod contingit loqui de malo prout est in potentia facientis, et item ut est in opere seu in facto. Primo modo est de perfectione universi, ut scilicet sit creatura quæ possit peccare et peccata vitare. Secundo modo non est de universi perfectione, nec per se nec per accidens. — Sed quoniam Augustinus expresse testatur, quod ex ordinatione mali per bonum justitiæ quidam decor resultat, oportet aliter dicere. Dicuntque aliqui, quod decor universi quidam est substantialis, seu quantum ad esse; et quidam accidentalis, et quantum ad bene esse. Quantum ad essentialem decorem universi, mala non conferunt, nec per se neque per accidens; sed quoad accidentalem decorem conferunt, non quoniam mala, sed quia sunt ordinata, et ita per accidens, sicut per accidens ordinantur : et illo decore circumscripto, adhuc universum esset decorum et perfectum. Et ad accidentalem decorem faciunt mala non ratione sui, sed ratione subjecti, quod ordinatur in pœnam ad divinæ manifestationem justitiæ; vel comparative, quia opposita juxta se posita, etc.; vel ratione boni eliciti : multa etenim bona fecit Deus et facta sunt, quæ facta non essent nisi peccatum præstitisset occasionem, ut sunt mysteria redemptionis humanæ. Tamen sine his omnibus universum esset completum.

Si vero quæratur, utrum tunc esset pulchrius quam nunc, videlicet si non fuissent peccata, nec bona inde elicita occasionaliterve secuta; responderi potest, quod habent se sicut excedentia et excessa, quemadmodum duæ facies in quarum una nulla est macula, in altera vero est quædam cicatrix bene sita, quæ videtur faciem venustare. — Et si ultra quæras, quis decor magis excedit; potest sine præjudicio dici, quod decor qui nunc est : et hoc ideo, quoniam vis divina eliciens bonum ex malo, est præpotens ac prævalens malo. Hinc bonum quod elicit inde, prævalet bono quod malum corrumpit : idcirco plus valet universum nunc quam tunc, in quo nunc plus commendatur sapientia Creatoris. Unde Gregorius in benedictione cerei paschalis : O felix culpa, quæ talem habere meruit Redemptorem. Et exemplum est de scypho sano qui frangitur et religatur aureo filo : qui sic reparatus, melior est quam ante, non ratione fractionis, sed religationis. — Et si rursus quæras a me, nonne plus valeret si omnes essent beati, quam si quidam beati et qui-

dam miseri? Dicendum : ut credo, si homo A stetisset, non venissent plures ad supernam Jerusalem quam modo sunt perventuri, ita quod mali quasi ex abundanti sunt, nec sunt in reputatione. Sicque concedendum est, quod ordinatio mali facit ad complementum universi accidentale, non malum ut malum. — Hæc Bonaventura.

Hinc irrefragabilis Doctor conscripsit : Hanc quæstionem solvit Augustinus contra Faustum libro secundo : Ad naturalem, inquiens, justitiæ ordinem pertinet ut aut peccata non sint, aut impunita esse non B valeant; et quodcumque istorum contingat, naturalis ordo servatur, et si non ab anima, certe a Deo. Ex quo constat, quod etsi lex æterna sinat fieri mala, non tamen ea deserit impunita.

Si autem objiciatur, quod sextodecimo de Civitate Dei loquitur Augustinus : Sicut non est beneficentiæ ut bonum quod majus est dimittatur, ita non est innocentiæ parcendo sinere ne in malum gravius incidatur. Sed permissio est respectu mali ut non incidatur in gravius malum : ergo C non spectat ad innocentiam permittere mala. — Item Augustinus ibidem : Pertinet ad innocentis officium, non solum nemini malum inferre, verum etiam cohibere a peccato. — Et super illud Apostoli *Rom.* I, 32. ad Romanos, Non solum digni sunt morte qui faciunt ea, sed etiam qui consentiunt, ait Glossa : Consentire, est tacere quum possis arguere. Sed Deus permittendo mala, tacet : ergo consentit.

Dicendum ad primum, quod non sequitur. Sed istud sequeretur : Deus sinit mala D nec punit ea, ergo non est innocens. Ita autem non est, quum districte puniat mala. — Ad secundum dicendum, quod illis verbis Augustinus confestim subjungit : Aut punire peccatum, ut ille qui plectitur, corrigatur experimento, alii vero corrigantur exemplo. — Ad tertium, quod Deus etiam in præsenti punit et corripit culpam per remorsum conscientiæ et inordinatam animi dispositionem, et per Scripturas, ac aliis modis.

Itaque Deus juste sinit fieri mala. Quod tamen non potest dici de justitia quæ est exigentia meritorum, nec de justitia quæ est veritas Dei (peccator enim non est tali permissione dignus, et veritas Dei requirit ut statim infligatur ultio peccatori); sed de justitia quæ est condecentia bonitatis divinæ, de qua ait Anselmus : Si parcis, o Domine, juste parcis, quia hoc tuam condecet bonitatem. Condecet enim Dei bonitatem ut non mutet ordinem a se institutum : constituit autem rationalem naturam liberam esse ut faciat quod vult.

Denique triplici ratione permittit Deus fieri mala. Prima commendatio est bonorum, quæ ex comparatione ad mala amplius placent et laudabiliora apparent. Secunda est eruditio electorum. Unde Augustinus in libro de Correptione et gratia : Usque adeo Deus cooperatur electis in bonum, ut si qui ex eis devient atque exorbitent, hoc ipsum faciat eis in bonum proficere : quoniam humiliores et cautiores ex sua redduntur ruina, ut patet in beatissimo Petro. Tertia est exercita- *Matth.* XXVI, 75. tio probatioque bonorum, quibus secundum Augustinum, prosunt mala vel ad demendum peccata, vel ad exercendam probandamque justitiam, vel ad demonstrandam hujus vitæ miseriam. — Hæc Alexander.

In cujus responsione id quod ait, Deum permittere mala fieri, non ex justitia quæ est exigentia meritorum, videtur aliqualiter dissentire a verbis prætactis Alberti, dicentis quod Deus mala fieri sinit justitia condecentiæ suæ æquitatis. Communiter quoque asseritur, quod demerito culpæ prioris Deus permittit peccantem non protinus pœnitentem, incidere culpam sequentem, ita quod culpa illa est peccatum et pœna peccati : et ita est ira Dei atque punitio quædam, et exigente justitia Dei permittitur. — Ad quæ dicendum videtur, quod diversis considerationibus uterque illorum protulit verum. Unde si ista permissio intelligatur non coarctatio, inductio seu instigatio ad oppositum, seu ad tem-

pus impunita dilatio; non est ea dignus peccator. Si autem dicatur non retractio a peccato, juxta illud, Dimisi eos secundum desideria cordis eorum, ibunt in adinventionibus suis; sic est ira Dei et pœna prægrandis, qua peccator est dignus, prout secundo Paralipomenon fertur de Deo : Si reliqueritis eum, relinquet vos. Hinc et ipse Alexander fatetur : Potest dici, quod peccator est dignus tali permissione, ut qui in sordibus est, sordescat adhuc, ut in Apocalypsi legitur.

Ps. LXXX, 13. II Par. XV, 2. Apoc. XXII, 11.

Amplius circa præhabita verba Alberti posset inquisitio fieri, eo quod dicat, Si Deus non permitteret fieri mala, tolleretur ratio boni laudabilis ac præmiabilis, et ratio periret virtutis, et fierent opera bona quadam necessitate. — Contra quod objici posset, quia Apostoli in die sancto Pentecostes creduntur sic confirmati in gratia, quod de cetero non potuerunt peccare mortaliter; et sacratissima Virgo sic fuit in omni charismate Spiritus Sancti firmata, quod exinde nec venialiter quivit peccare : nihilo minus meruerunt, laudabiliterque egerunt. Et gratiam illam Apostolis præstitam Deus omnibus posset conferre. Ad quod forsan quis dicere poterit, quod Albertus loquitur secundum cursum et legem communem. Decuit quoque Apostolos primitias Spiritus Sancti recipere, tanquam duces, magistros et prælatos totius populi christiani.

Quærit demum Albertus, quæ sit differentia inter nolle hoc et non velle hoc, et inter velle hoc non fieri et non velle hoc fieri.

Respondetur a quibusdam : Quum dicitur, *nolo*, ita quod negatio per compositionem includatur cum verbo, tunc non negat voluntatem secum compositam, sed tantum refertur ad volitum. Unde sensus est : Nolo hoc fieri, id est, volo hoc non fieri. Quum autem ly nolo habet condeclinium, nolo, non vis, non vult, etc., omnia quæ declinantur ab ipso, vim habent eamdem. Unde quum dicitur, Non vult hoc fieri, oratio duplex est, ex eo quod ly non

A vult, potest virtualiter una dictio esse, et sic voluntas manet non negata, sed volitum. Potest quoque virtualiter esse oratio quædam, tuncque voluntas negatur esse de hoc. — Ex hoc sumitur quod illæ æquipollent, Nolo hoc fieri, et, Volo hoc non fieri; et una aliam infert. Sed hæ duæ, Non vult hoc fieri, et, Vult hoc non fieri, habent se sicut superius et inferius : quoniam ista, Vult hoc non fieri, infert istam, Non vult hoc fieri; non autem convertitur : nam ista, Non vult hoc fieri, habet

B duos sensus veros, quorum alterum tantum habet illa, Vult hoc non fieri. — Hæc Albertus.

At vero ad quæstiones duas præhabitas, scilicet, an malum sit ordinabile, et an sit de perfectione universi, Richardus omnino respondet sicut Bonaventura, et videtur ex scripto Bonaventuræ sumpsisse quod inde conscripsit.

Postremo Ægidius quoque præhabitis satis concordat : In ordine, inquiens, duo considerantur. Primum est ordinis ratio et

C aptitudo ad finem adipiscendum. Secundum est exsecutio ordinis. Primum pertinet ad voluntatem Dei antecedentem, qua omnes et singulos vult salvari, quemadmodum universis contulit ad hoc aptam naturam, et generalia quædam media ad salutem. Voluntate autem consequente seu quantum ad ordinis exsecutionem, non ita vult omnes salvari, sicut nec omnibus paria media dedit, nec omnium voluntates æqualiter immutat, quum tamen secundum Augustinum in Enchiridio, omnem

D voluntatem quantumlibet depravatam, possit ad libitum commutare in melius; nec in omnibus operatur velle et perficere pro bona voluntate : nihilo minus jugiter facit quod in se est, nec ex parte ipsius defectus est. Philipp. II, 13.

Insuper mala fieri non est bonum : quoniam mala fieri, sonat quamdam operationem et motum. In operatione autem bonitas consideratur tripliciter : primo, ex parte termini ad quem; secundo, ratione causæ; tertio, ex parte propriæ naturæ.

Et nullo horum modorum bonum est fieri mala : quoniam malum fieri terminatur ad malum seu vitium, nec ex sua natura est bonum ; is quoque a quo malum fit, in quantum hujusmodi, non est bonus, quum *Joann.* III, 20. dicat Salvator, Omnis qui male agit, odit *Matth.* VII, 18. lucem ; et rursus, Non potest arbor bona fructus malos facere, etc.

Porro ad id, utrum Deus velit fieri mala, respondet : Secundum S. Dionysium quarto capitulo de Divinis nominibus, aliquid subditur divinæ providentiæ tribus modis. Primo causaliter : sicque bona et B entia subduntur eidem, non mala culpæ, sicut nec defectus neque privationes, quæ formaliter non dicunt aliquid positivum. Secundo, quantum ad ordinationem. Tertio, quoad non impeditionem : nam eo ipso quod Deus per suam providentiam potest aliqua impedire nec impedit, providentiæ suæ illa subduntur. Et istis duobus modis mala subduntur providentiæ Dei, quoniam inordinatio culpæ recuperatur et ordinatur ab ea per debitam pœnam, nec Deus impedit ea, sed fieri sinit. — Hinc C Deus mala non facit, nec proprie vult fieri ea, nisi signo voluntatis, videlicet permissive : et sicut non sunt per se bona nec volita, nec providentiæ Dei subjecta, sed in quantum ordinantur et non impediuntur a Deo ; sic Deus vult fieri ea non per A se neque directe, sed quantum ad eorum ordinationem et non impeditionem. Deus etenim bene utitur malis : et sicut B. Dionysius docet, Deus elicit bonum ex malis *De Divin. nom.* c. IV. tripliciter. Primo, quantum ad utilitatem facientis. Unde majores peccatores ex consideratione scelerum suorum quandoque firmiores humilioresque fiunt : in quibus impletur illud Apostoli, Ubi abundavit iniquitas, superabundat et gratia. *Rom.* V, 20. Secundo, propter utilitatem aliorum, quod contingit dupliciter : primo, dum ex correptione et punitione rei, alii a similibus vitiis cohibentur, ac bono communi consulitur et paci providetur multorum ; secundo, dum quis ex detestatione peccati alterius ferventius fertur in Deum, et hæc est utilitas tertia.

Nunc tangendum, qualiter malum confert ad universi decorem. Malum ergo per se non potest ad decorem facere universi, sed solum ratione boni ad quod ordinem habet. Et habet ordinem ad triplex bonum : primo ad bonum quod est natura potens deficere, quæ per se ad ordinem confert ac pertinet universi ; secundo ad bonum ei oppositum, quod respectu mali amplius commendatur ; tertio ad bonum quod ex eo elicitur, quod est bonum justitiæ, et aliorum cautela, atque prætactæ utilitates. — Hæc Ægidius.

DISTINCTIO XLVII

A. *Quod voluntas Dei semper impletur de homine quocumque se vertat.*

VOLUNTAS quippe Dei semper efficax est, ut fiat omne quod velit, et nihil fiat quod nolit : quæ de homine semper impletur quocumque se vertat. Nihil enim, ut ait Augustinus, in libero arbitrio constitutum superat volun- *Aug. Enchirid.* c. 95. tatem Dei ; et si faciat contra ejus voluntatem, tamen contra ejus voluntatem quæ ipse est, nihil putandum est ita fieri, tanquam velit fieri et non fiat, vel nolit fieri et fiat. Illa enim voluntas, ut ait Augustinus in Enchiridio, semper impletur aut *Id. Sermo* LXI, n. 7. de nobis, aut a nobis. De nobis impletur, sed tamen non implemus eam, quando

peccamus. A nobis impletur, quando bonum facimus : ideo enim facimus, quia scimus placere Deo. Ita et de homine semper Deus implet suam voluntatem, quia nihil facit homo de quo Deus non operetur quod vult. Non enim vult Deus ut peccet homo quilibet : si autem peccaverit, pœnitenti vult parcere ut vivat; in peccatis vero perseverantem punire, ut justitiæ potentiam contumax non evadat. Sicut alios ab æterno præparavit ad pœnam, ita alios præparavit ad gloriam.

Aug. Enchirid. c. 100. Ps. cx, 2. Et hæc sunt magna opera Domini, exquisita in omnes voluntates ejus; et tam sapienter exquisita, ut quum angelica et humana creatura peccasset, id est, non quod ille, sed quod voluit ipsa, fecisset, etiam per eamdem creaturæ voluntatem qua factum est quod Creator non voluit, impleret ipse quod voluit, bene utens etiam malis tanquam summe bonus, ad eorum damnationem quos juste prædestinavit ad pœnam, et ad eorum salutem quos benigne prædestinavit ad gratiam *. Quantum enim ad ipsos attinet, quod Deus noluit fecerunt; quantum vero ad omnipotentiam Dei, nullo modo id facere valuerunt. Hoc quippe ipso quod contra ejus voluntatem fecerunt, de ipsis facta est voluntas ejus. Propterea namque magna opera Domini sunt exquisita in omnes voluntates ejus, ut miro et ineffabili modo non fiat præter ejus voluntatem quod etiam fit contra ejus voluntatem : quia non fieret, si non sineret. Nec utique nolens sinit, sed volens; nec sineret bonus fieri male, nisi omnipotens et de malo posset facere bonum bene. — His verbis evidenter monstratur, quod voluntas Dei æterna semper impletur de homine, etiam si faciat homo contra Dei voluntatem.

* gloriam

Sed attendendum est diligenter, quomodo in superioribus dicitur fieri aliquid contra Dei voluntatem, quod tamen non fit præter eam; et qualiter intelligendum sit illud : Quantum ad se, fecerunt quod Deus noluit; quantum vero ad omnipotentiam Dei, nullo modo id facere valuerunt. Videntur enim ista superioribus obviare, ubi dictum est, voluntati ejus nihil resistere.

B. *Hic aperit, dicens diversis modis supra accipi Dei voluntatem.*

Cf. dist. XLV, F et s. Verum, ut supra diximus, voluntas Dei diversis modis accipitur : quæ diversitas in prædictis verbis si diligenter notetur, nihil contradictionis reperitur. Ubi enim dicit, non fieri præter ejus voluntatem etiam quod fit contra ejus voluntatem, dissimiliter accepit voluntatem, et non ipsam voluntatem quæ Deus est et sempiterna est, sed ejus signa prædictis verbis intelligi voluit, id est prohibitionem sive præceptionem et permissionem.

Multa enim fiunt contra Dei præceptum vel prohibitionem, quæ tamen non fiunt præter ejus permissionem. Ipsius namque permissione omnia fiunt mala, quæ tamen præter ejus voluntatem sempiternam fiunt, sicut Augustinus dicit super illum
Ps. XVI, 4. locum Psalmi : Ut non loquatur os meum opera hominum. Opera enim hominum
Aug. in Ps. XVI, 4. dicit ea quæ mala sunt : quæ præter Dei voluntatem fiunt quæ ipse est, sed non præter ejus permissionem, quæ ipse non est; appellatur tamen ipsa Dei voluntas,

quia Deus volens sinit mala fieri. Fiunt et contra ejus præceptionem vel prohibitionem, sed non contra ejus voluntatem quæ ipse est : nisi dicantur contra eam fieri, quia præter eam fiunt. Contra eam quippe nihil ita fit, ut velit fieri quod non fiat, vel nolit fieri et fiat. Quod evidenter ibi Augustinus notavit, ubi ait : Quantum ad ipsos attinet, quod Deus noluit fecerunt; quantum vero ad omnipotentiam Dei, nullo modo id facere valuerunt. Ac si diceret : Fecerunt contra Dei præceptum, quod appellatur voluntas, sed non fecerunt contra Dei voluntatem omnipotentem : quia hoc non valuerunt, illud valuerunt; et ita per hoc quod fecerunt contra Dei voluntatem, id est præceptum, de ipsis facta est voluntas ejus, id est, impleta est voluntas ejus sempiterna, qua eos damnari volebat. Aug. Enchirid. c. 100.

Unde Gregorius super Genesim : Multi voluntatem Dei peragunt, unde mutare contendunt, et consilio ejus resistentes obsequuntur : quia hoc ejus dispositioni militat, quod per humanum studium resultat. — Hic aperte ostenditur, quia dum mali consilio ac præcepto Dei resistunt, quod voluntas Dei appellatur, ea faciunt unde voluntas ejus quæ ipse est, impletur, quæ dispositio vel beneplacitum vocatur. Nam ut ait Augustinus in Enchiridio : Quantælibet sint voluntates angelorum et hominum bonorum vel malorum, vel illud quod Deus, vel aliud volentium quam Deus, Omnipotentis voluntas semper invicta est, quæ mala esse nunquam potest; quæ etiam dum mala irrogat, justa est : et profecto quæ justa est, mala non est. Deus ergo omnipotens, sive per misericordiam cujus vult miseretur, sive per judicium quem vult obdurat, nec inique aliquid facit, nec nisi volens quidquam facit, et omnia quæcumque vult facit. Gregor. Moral. lib. VI, n. 28. Aug. Enchirid. c. 102. *Rom.* IX, 18. *Ps.* CXXXIV, 6.

C. *Summatim perstringit sententiam prædictorum, addens quare Deus præcepit omnibus bona facere et mala vitare, quum non velit hoc ab omnibus impleri.*

Ex prædictis liquet, quod voluntas Dei quæ ipse est, semper invicta est, nec in aliquo cassatur, sed per omnia impletur. Consilium vero ejus et præceptio sive prohibitio non ab omnibus implentur quibus proposita et data sunt. Neque ideo præcepit omnibus bona, vel prohibuit mala, vel consuluit optima, quod vellet ab omnibus bona quæ præcepit fieri, vel mala quæ prohibuit vitari (si enim vellet, utique et fierent : quia in nullo potest ab homine superari vel impediri ejus voluntas) : sed ut justitiam suam hominibus ostenderet, et mali essent inexcusabiles; denique ut boni ex obedientia gloriam, mali ex inobedientia pœnam sortirentur, sicut utrisque ab æterno præparavit. Ea ergo quæ omnibus præcepit vel prohibuit, a quibusdam voluit fieri vel vitari, sed non ab omnibus; et quædam personaliter præcepit et in veteri et in nova lege, quæ ab eis quibus præcepit, fieri noluit, ut Abrahæ de immolatione filii, et in Evangelio quibusdam curatis, quibus præcepit ne cui dicerent. *Gen.* XXII, 2. *Matth.* VIII, 4; IX, 30.

SUMMA

DISTINCTIONIS QUADRAGESIMÆ SEPTIMÆ

IN hac distinctione declarat Magister diffusius quæ in præcedenti distinctione sunt dicta, utpote voluntatem Dei esse jugiter efficacem infallibiliterque impleri : quod juxta præhabita accipiendum est (quæst. I.) de voluntate Dei proprie ac simpliciter dicta, quæ est voluntas beneplaciti, consequens, et ipsum velle omnipotens in Deo consistens, et idem cum esse atque essentia Dei : cui voluntati nulla potest (*Esther* XIII, 9.) creatura resistere nec prævalere. Deinde movet circa hoc dubia, et ea declarat, ac illa quæ invicem videntur contrariantia concordat, pandendo qualiter voluntas Dei in Scripturis et in verbis doctorum multipliciter accipiatur. Verum, ut mihi videtur, omnia in distinctione ista contenta, in præcedenti distinctione sententialiter continentur. Solutiones etiam quæstionum quas quidam hic movent, ibi sunt assignatæ. Nam Thomas, Albertus, Ægidius et alii, quærunt hic, utrum voluntas beneplaciti Dei semper efficaciter impleatur : ad quod præcedenti distinctione formaliter est responsum. Deinde hic quæritur, an aliquid fiat præter Dei voluntatem : ad quod item responsum est. Et utrum id quod fit præter voluntatem Dei, obsequatur et serviat voluntati ipsius : ad quod solutio est inducta.

QUÆSTIO UNICA

QUæritur item hic, **An Deus possit præcipere ea quæ sunt contra aut præter voluntatem suam.**

Ad quod nondum tam evidenter solutio est expressa. Breviter igitur tangenda sunt aliqua pro clariori intelligentia horum.

Itaque Alexander conscribit : Sicut ait Ambrosius in libro de Patriarchis, quando- A que aliquid jubendo signamus velle fieri, quod tamen fieri nolumus, sed tantum experimentum obedientiæ quærimus : quemadmodum Abraham a Domino tentatus (*Gen.* XXII, 2.) legitur et jussus filium immolare, quem Deus nolebat ab eo occidi. Et hoc probat Ambrosius ex hoc quod Dominus dixit ad Abraham, Non extendas manum in puerum (*Ibid.* 12.) : tanquam dicat, Affectum inquisivi, non opus exegi. Tentabat Deus affectum patris, an Dei præcepta præferret filio suo. Ex hac distinctione patet quod duplex est præceptum, B videlicet probationis et exsecutionis. Vultque Ambrosius, quod in præcepto probationis signamus fieri quod fieri nolumus, sed experimentum solummodo quærimus ; in præcepto autem exsecutionis signamus fieri quod fieri volumus. Sicque præceptum illud Abrahæ factum de filio immolando, fuit præceptum probationis, quod animi præparationem, non facti exsecutionem exegit.

Præterea quærit Alexander, an Deus queat C contra legem præcipere naturalem. Et respondet : Super illud ad Romanos, Contra naturam insertus es in bonam olivam, (*Rom.* XI, 24.) distinguit Glossa *contra naturam* tripliciter. Et sumitur ista distinctio ab Augustino contra Faustum dicente : Apostolus dicit id esse contra naturam, quod est contra consuetudinem naturæ quam notitia comprehendit humana. Secundo contra naturam dicitur, contra naturalem possibilitatem naturæ inditam ut de illa valeat facere Deus quidquid vult. Sicque asserit D Augustinus : Deus omnium conditor naturarum nihil agit contra naturam. Id enim erit unicuique naturale, quod Deus in ea et de ea effecerit, a quo omnis modus, numerus et ordo fluxit naturæ. Tertio dicitur contra naturam, contra summæ naturæ legem. Et hæc est summa natura quæ est in Deo, alias regulans naturas : contra quam Deus nil operatur nec agere potest, nec contra legem naturæ secundo modo acceptam, sicut nec contra se ipsum ; sed contra cursum et legem na-

turæ primo modo sumptam agere valet (id A est supra eam) atque præcipere.

Insuper quærit, an Deus possit præcipere contra jus morale Decalogi. Ad quod respondens : Jus (inquit) Decalogi emanat a jure naturali. Jus autem naturale respicit ordinem creaturæ ad se vel ad aliam creaturam ; iterum respicit ordinem creaturæ ad Deum. Supra jus naturæ primo modo dictum, est lex æterna, quæ respicit ordinem creaturæ ad Deum, ut scilicet quælibet creatura Deo subdatur, et ad ipsum tendat tanquam ad finem. Et supra B hoc jus non est aliud altius eo : nec contra hoc jus potest Deus præcipere, nec contra præcepta emanantia ab eodem, quæ respiciunt ordinem in ratione subjectionis et finis ; sed contra præcepta emanantia a primo jure, potest præcipere, hoc est contra ea quæ respiciunt ordinem ad se vel ad aliam creaturam, sicut ipse est supra omnem creaturam. Ea vero quæ in propria ratione includunt deformitatem et recessum a summo bono, Deus non potest præcipere, sicut mœchari, etc. — Hæc C Alexander, qui de his scribit diffuse.

Bonaventura demum hic scribit : Nec antecedens Dei voluntas nec consequens superari potest, aut cassari vel suo frustrari effectu. Antecedentem tamen possibile est non impleri, consequentem vero necesse est impleri. Neutram, inquam, possibile est superari. Si enim homo non facit quod Deus vult quantum in ipso est seu voluntate antecedente, Deus facit de homine quod ipse Deus vult voluntate consequente, quam impossibile est non imple- D ri : sicque voluntas Dei semper impletur ab homine vel de homine. Non etiam possibile est voluntatem Dei cassari. Nempe quod Deus vult omnes homines fieri salvos voluntate antecedente, non connotat salutem hominum, nec proprie est ad effectum salutis, sed connotat naturam ordinabilem esse ad salutem. Unde nihil plus est dicere, Deus vult istum salvari quantum in se est, quam, Deo placuit isti dare naturam per quam posset pertingere

I *Tim.* II, 4.

ad salutem, et quod Deus paratus est juvare, atque communia beneficia saluti accommoda exhibere.

Præterea contra quædam signa voluntatis divinæ potest aliquid fieri, et contra quædam non. Quædam namque sunt signa voluntatis divinæ respectu præsentis, puta hæc duo, impletio seu operatio, et permissio : contra quæ non potest quid fieri, quoniam de præsenti quod fit, impossibile est non fieri in præsenti. Alia tria signa sunt respectu futuri, videlicet, præceptio, prohibitio, consilium : contra quæ aliquid fieri potest, et si non de jure, saltem de facto. Nam et futura in actibus hominum impediri possunt, nec evenire. — Amplius, quædam sunt signa voluntatis absolutæ seu consequentis, ut operatio et permissio : ideo sicut contra illam voluntatem Dei nil fieri valet, ita nec contra signa ipsius. Alia tria sunt signa voluntatis conditionatæ seu antecedentis : hinc sicut contra hujusmodi Dei voluntatem fit aliquid, ita et contra signa ejusdem.

At vero dum quæritur, an Deus possit mala præcipere, dupliciter potest intelligi : primo, ut malum illud permaneat malum, Deo illud præcipiente ; secundo, quod Deus præcipiendo faciat illud bonum. Primum tam impossibile est, quam impossibile est Deum, qui pura bonitas est, peccare. Secundum in aliquibus consistit possibile, in aliquibus non. Quædam enim sunt mala in se, quædam secundum se. Malum autem in se, potest fieri bene ; non autem malum secundum se, quia ex sua ratione est malum. — Ideo dicit Bernardus libro de Dispensatione et præcepto, quod Deus potest dispensare in præceptis secundæ tabulæ, et non primæ. Et ratio est, quoniam in præceptis secundæ tabulæ, quantum est de ratione præcepti, tangitur atque præcipitur ordinatio hominis ad proximum, et prohibetur deordinatio ad eumdem. Deordinatio autem respectu proximi, nisi sit etiam deordinatio respectu Dei, est quid malum in se ; si autem sit etiam respectu Dei, est malum secundum

se : sicut cognoscere non suam, est malum in se; cognoscere vero non suam ex libidine, est malum secundum se. Deus itaque in præceptis secundæ tabulæ dispensare potest, et contra ea præcipere; nec tamen jubet contraria, quia speciale mandatum absolvit a communi, quemadmodum privilegium speciale a lege generali. Porro in præceptis primæ tabulæ non potest dispensare, nec contra ea præcipere : quia eorum opposita sunt mala secundum se. Ipsa enim præcepta important ordinationem ad Deum sive in finem ex propria ratione : idcirco eorum opposita deordinationem includunt. Unde si Deus illa præciperet, contra se ipsum præciperet. — Hæc Bonaventura.

Insuper circa hæc Thomas fatetur : Econtrario est de voluntate et cognitione speculativa : quia cognitio speculativa perficitur in abstractione a singularibus; sed voluntas, et quidquid ordinatur ad opus, perficitur per accessum et applicationem ad particularia, circa quæ operatio versatur. Ideo illud absolute est volitum, quod omnibus conditionibus et circumstantiis ejus pensatis est volitum. Sicque vult Deus illud quod consequente vult voluntate : propter quod illud impediri non potest, nec voluntas Dei sic volens cassari, quemadmodum nec præscientia, cui subjicitur res secundum omnes conditiones quibus in actu consistit.

Denique loquendo de voluntate beneplaciti consequente, aliquid fit præter eam, sed non contra eam : quia totum impletur quod voluntate consequente vult. Sed oppositum ejus quod vult voluntate antecedente, fieri potest, quum non semper impleatur : et ideo et præter eam et contra eam fieri potest. — Signa autem voluntatis quædam respondent voluntati antecedenti, ut præceptum, consilium et prohibitio : unde et præter ea et contra ea fieri potest. Quamvis autem permissio et operatio consequenti correspondeant voluntati, hoc tamen est diversimode : quoniam operatio pertinet ad effectum de quo est

A voluntas consequens. Ideo sicut non potest aliquid fieri contra voluntatem consequentem, sed præter eam; ita nec contra operationem, sed præter eam. Permissio vero spectat ad causam quæ voluntati consequenti subjicitur, ut sit potens deficere et non deficere : cujus tamen effectus qui est deficere, nec ad consequentem nec ad antecedentem pertinet voluntatem; pertinet tamen ad causam illam cujus permissio respicit facultatem. Hinc non fit præter permissionem quod fit præter voluntatem
B consequentem. Unde præter permissionem Dei nil fieri potest, nec contra eam. Attamen fieri potest oppositum ejus quod permissum est : quod tamen oppositum, est secundum permissionem, quia permissio respicit potentiam causæ ad utrumque oppositorum se habentem. — Hæc Thomas in Scripto. Qui in ceteris jam prætactis concordat Alexandro et Bonaventuræ. Similiter Petrus et Richardus.

Ægidius quoque hic scribit : Nihil fieri posse contra voluntatem Dei consequen-
C tem, probatur dupliciter : primo, ex omnipotentia ejus; secundo, ex pura immaterialitate ipsius. Quum enim Deus omnipotens sit, a quo omnis appetitiva vis fluxit et suam naturam ac inclinationem accepit, dicere quod divina voluntas consequens absoluta non impleatur, non est aliud dicere quam quod ipsa non exsistat omnipotens, nec possit movere voluntatem creatam omnemque causam naturalem in omne quod placuerit ei : quod est directe contra omnipotentiæ rationem. Secundo
D patet hoc ex immaterialitate ipsius. Quemadmodum enim omnes virtutes naturales corporales organicæ, causæ cœlesti vel influentiæ cœlestium corporum subjiciuntur et inde regulantur ac gubernantur, sicut ait Philosophus, Oportet hunc mundum esse contiguum lationibus superiorum, ut tota ejus virtus inde gubernetur; sic universæ potentiæ ac virtutes simplices, immateriales ac spirituales, reducuntur in primam ac simplicissimam Dei virtutem et voluntatem, ut inde regantur ac mo-

veantur : imo multo plus, quia virtutes istæ spirituales multo plus dependent a divina simplicissima voluntate, quam corporalia a corpore quocumque cœlesti. — Præterea, omnis error voluntatis ab errore, nescientia aut inconsideratione intellectus aliquo modo procedit : quumque in intellectu divino nec error nec ignorantia neque ulla scientiæ inconsideratio vel inanimadvertentia habeat locum, constat quod Dei voluntas æternaliter recta et sancta, non velit nisi quod bonum est. Quum igitur malum non sit a Deo volitum, oportet quod sit contra voluntatem Dei aut præter eam : quumque contra voluntatem Dei consequentem nil fieri queat, malum hujusmodi non est contra eam, sed præter eam. Est tamen contra voluntatem antecedentem, quæ non est voluntas plenaria, nec semper impletur; et contra signa ejus, quæ sunt, jussio, prohibitio, consilium. Hæc Ægidius.

Verumtamen doctor iste respondendo ad quæstionem qua quæritur, an Deus possit præcipere aliquid quod sit contra vel præter voluntatem suam, recitat positionem sancti Doctoris, et eam impugnat ac reprobare conatur, sed deficit : imo falsum imponit illi. Dicit enim quod positio illa affirmat, quod Deus voluntate antecedente voluit ipsum Abraham immolare filium suum. Hoc autem positio Thomæ non dicit, sed dicit sic : Quamvis Deus voluntate consequente non voluit quod Abraham filium suum occideret, voluit tamen voluntate antecedente, quod voluntas Abrahæ ferretur in hoc eo modo quo fuit præordinatum, hoc est, quod Abraham haberet promptam voluntatem obediendi Deo in hoc. Quod utique verum est. Unde quum Abraham ostendisset se animo plene paratum ad hoc, gladium elevando, Deus mox commendavit promptitudinem suæ obedientissimæ voluntatis. Deinde Ægidius in responsionem Thomæ relabitur, eam quantum ad principale sequendo.

Gen. XXII, 10-12.

Præterea Scotus hic quærit, utrum permissio sit aliquis actus voluntatis divinæ. A Videtur quod sic, quoniam aliter Deus non sciret certitudinaliter hunc esse peccaturum.

Dicendum, quod in nobis actus voluntatis dupliciter potest distingui, videlicet *velle* et *nolle* : et uterque est actus positivus; et si sint circa idem objectum, sunt contrarii actus, qui exprimuntur aliis vocabulis, quæ sunt *amare* et *odire*. Utrumque quoque in nobis potest distingui, ut velle distinguatur in velle efficax et in velle remissum : ut dicatur velle efficax B quo voluntati non solum complacet esse voliti, sed et si potest statim ponere illud in actu, ponat; sicut nolitio efficax nuncupatur qua non tantum nolens impedit aliquid, sed et si possit, omnino destruit illud. Remissa vero volitio dicitur qua sic placet volitum, quod tamen voluntas non ponit illud in esse, quamvis possit; remissa autem nolitio est qua ita displicet nolitum, quod non prohibeat illud, quamvis hoc possit. In nobis ergo permissio proprie dicta, videtur esse nolitio remissa C alicujus mali quod scitur. Non enim dicor proprie permittere illud de quo nil scio, vel quod ita fit ab aliquo, quod mihi placet; verum quod scio ab aliquo male fieri, et displicet, nec prohibeo etsi possem : hoc permitto. Signum autem volitionis efficacis, si fiat immediate a volente, est adimpletio; si autem fiat per alterum, signum voluntatis efficacis est jussio. Signum vero volitionis remissæ in nobis, est forte consilium, persuasio aut monitio. Conformiter signum nolitionis remissæ, D est permissio sive dissuasio; atque signum nolitionis efficacis, est prohibitio.

Porro si ista distinctio posset poni in Deo, ita quod sicut unus actus ejus est velle et nolle, et hoc sine contrarietate et distinctione in illo actu in se, ita poneretur super quædam objecta nolita ejus nolle efficax, et super quædam objecta volita ejus efficax velle, et super quædam non; tunc posset vocari nolitio Dei remissa respectu objecti quod ita nollet, quod tamen non prohiberet illud seu non im-

pediret, hæcque Dei nolitio posset appellari permissio ejus : et ita est actus in Deo in quantum transit super objectum sic se habens ad voluntatem divinam. — Si autem istud non placet, eo quod nolitio cujuscumque positi in esse, videtur esse cum tristitia quadam et imperfectione aliqua voluntatis ; tunc dici potest, quod permissio extra vel signum, est quod effectus sit, qui tamen est contra præceptum divinum, et istud est permissio, quod est signum voluntatis divinæ : cui non correspondet aliquid in voluntate divina nisi non velle prohibere seu impedire aliquid fieri, sive non nolle : quod est negatio actus divini positivi, et per consequens non est positivus actus. Et quod dicitur volens sinere, hoc potest intelligi, non quod habeat velle rectum circa id quod permittit, sed reflexum secundum actum reflexum. Offertur enim voluntati suæ hunc peccaturum, et primo voluntas divina circa hunc non habet velle, quia non vult quemquam peccare ; secundo potest intelligere voluntatem suam non volentem hoc, et tunc potest velle voluntatem suam non velle hoc : sicque dicitur volens sinere, voluntarie sinere, volens permittere, et voluntarie volens permittere. Sicut ex alia parte, præsentato sibi Juda, primo Deus habet non velle sibi gloriam, et non primo nolle, secundum positionem istam secundam ; et potest tunc secundo se reflectere super istam negationem et velle eam : sicque volens seu voluntarie non eligit Judam finaliter peccaturum. — Hæc Scotus.

Cujus verba videntur partim obscura. Hoc tamen sciendum, quod Scriptura attribuit Deo nolle, quum ipse per Isaiam dicat iniquis, Quæ nolui elegistis : imo et non placere, quemadmodum secundo Regum David ait, Si dixerit, Non places, præsto sum. Et si non placere sumatur pro displicere, etiam displicere Deo attribueretur. Imo in Scripturis displicere adscribitur Deo (juxta illud secundi Regum, Displicuit verbum quod fecit David coram Domino : videlicet adulterando cum uxore

Is. LXV, 12. — II *Reg.* XV, 26. — *Ibid.* XI, 27.

A Uriæ), quum tamen displicere seu displicentia magis videatur importare tristitiam, pœnam, miseriam, quam nolle sive nolitio. Conveniunt autem hæc Deo prout designant justam et simplicem detestationem, abominationem seu reprobationem impietatis et culpæ. Denique jam dictum est paulo ante, quod permissio, sicut et prohibitio et jussio active sumpta, est ipsemet Deus permittens, prohibens, jubens ; nec aliquid horum in Deo est actus elicitus quasi ab essentia aut voluntate
B Dei realiter differens.

p. 616 A', B'.

Præterea ad istam quæstionem multo præclarius evidentiusque Alexander respondet, prout paulo ante prætactum est, et nunc plenius, ut tantæ rei eluceat veritas, tangam. Permissio, inquit, præceptio, prohibitio, etc., dupliciter accipi possunt. Primo active, sicque permissio non aliud est quam voluntas permittens, nec præceptio quam voluntas præcipiens, sic quoque de aliis ; et sic idem significant quantum ad principale significatum, puta divinam
C essentiam : aliquid tamen connotant in creatura, vel positive, ut operatio connotat effectum, præceptio jussum, etc. ; vel privative, ut permissio non coercitionem, prohibitio fugam aut non sectationem. Secundo sumuntur passive : ut præceptio pro re præcepta, prohibitio pro re prohibita, permissio pro re permissa, etc. Et ita per ea non significatur divina essentia, sed signum voluntatis divinæ, vel in actu, ut in operatione et præceptione atque consilio ; vel in opposito actus, sicut in pro-
D hibitione ; vel in eo quod elicitur, sicut in permissione. — Et quamvis permissio sumpta active, sit realiter divina essentia, tamen secundum rationem intelligentiæ differt ab ea : quoniam superaddit intentionem voluntatis non cohibendi mala aut vitia. Hæc Alexander. — Idem Antisiodorensis in Summa sua libro primo.

Postremo Durandus hic sciscitatur : Quum dispensare sit de illicito licitum facere, idem est quærere, an Deus valeat dispensare contra præcepta Decalogi, et

an possit contra ea præcipere. Nec potest A contra ea præcipere, loquendo conjunctim, ita ut contra ea præcipiat, et tamen malum sit agere contra ea, sicut jam dictum est. — Hæc tria videnda sunt. Primum est, quid sit dispensatio. Secundum, quæ præcepta sint dispensabilia. Tertium, an in præceptis Decalogi cadat dispensatio. — Quantum ad primum, sciendum quod tria hæc differunt, interpretatio præcepti, dispensatio, et revocatio. Interpretari præceptum, est dare rationabilem intellectum præcepti ac præcipientis, non tollendo B obligationem præcepti in aliquo : et talem interpretationem potest quilibet dare in valde manifestis; in dubiis vero spectat ad eum qui condidit legem, vel ad parem aut superiorem. Dispensatio autem et revocatio important amotionem obligationis præcepti, sed differenter : quoniam dispensatio importat hoc in casu, et quantum ad aliqua; revocatio vero absolute importat obligationis amotionem. — Denique præceptorum negativorum quædam sunt de malis quæ non essent mala nisi essent C prohibita : ut non comedere carnes feria sexta. Alia sunt de malis secundum se, ut adulterari. Omnia itaque præcepta prohibitiva eorum quæ mala sunt quia prohibita, sunt dispensabilia : quia ab eis tolli potest conditio ponens rationem illiciti. Unde si Papa revocaret quadragesimale jejunium, nullus obligaretur ad illud. Ratio quippe illiciti in talibus, est prohibitio solum, quam potest amovere qui fecit eam. Præcepta vero prohibentia mala secundum se, sunt dispensabilia, dummodo D ratio mali queat removeri ab eis; non alias, ut sunt communia juris naturalis præcepta, videlicet non esse male agendum, nec debitum subtrahendum, quorum opposita includunt malum culpæ in propria ratione : ideo indispensabilia sunt præcepta malorum talium prohibitiva. Similiter dicendum de affirmativis præceptis. Nam quædam præcipiunt bona fieri quæ necessaria non sunt ad salutem nisi quia præcepta : et hæc sunt dispensabilia; non autem illa quæ jubent fieri bona secundum se justa et necessaria ad salutem, nisi ab eis ratio boni valeat amoveri. — Hæc Durandus : qui quantum ad tertium, sequitur responsionem prætactam Alexandri, Thomæ ac Bonaventuræ, videlicet, qualiter præcepta Decalogi dispensationem recipiant aut non.

Præterea, ad quæstionem hanc, an Deus potest præcipere quod non vult, respondet Durandus : Hic est duplex modus dicendi. Primus est, quod Deus potest præcipere et quandoque præcepit quod non vult, nec voluntate antecedente nec consequente : ut fuit de immolatione Isaac. Quod quum *Gen.* XXII, 2. non fuerit adimpletum, non fuit a Deo volitum voluntate consequente, nec etiam voluntate antecedente : quia voluntas antecedens et consequens non sunt oppositæ, ut quod una velit, non velit alia. Nec ideo fuit fictio in hujusmodi jussione, quia per eam aliquid significabatur, ut in metaphoricis parabolicisque sermonibus. — Alia positio est omnino contraria, et dicit, quod Deus non possit præcipere aliquid quod nullo modo vult, nec voluntate antecedente nec consequente. Quod primo sic probat : Deus vult voluntate antecedente omne id quod ad aliquid ordinat; sed quicumque præcipit aliquid, ipso facto ordinat id quod præcipit : igitur eo ipso quod Deus aliquid præcipit, vult illud voluntate antecedente. Secundo, Deus voluntate antecedente vult omnes homines salvos fieri, et tamen voluntate consequente vult *I Tim.* II, 4. multos damnari : ergo voluntate consequente vult oppositum ejus quod vult voluntate antecedente. Nec tamen istæ voluntates sunt in Deo contrariæ, quoniam voluntas antecedens non est voluntas absoluta et plena, sed conditionata, et quantum ad quid, ut dictum est sæpe. Distinctio namque voluntatis divinæ in voluntatem antecedentem et consequentem, non est ex parte voluntatis, in qua summa simplicitas est, sed volitorum. Potest etenim aliquid habere rationem voliti secundum quid et secundum rationem suam in gene-

rali, quod tamen non habet rationem voliti secundum plenam considerationem ipsius, videlicet quoad omnes conditiones, actiones et circumstantias ejus. Et hæc secunda positio verior esse videtur, dempto A quod dicit in præceptis divinis fictionem fuisse aut esse, nisi Deus vellet fieri id quod jubet, aut fieri nollet quod prohibet: cujus oppositum declaratum est supra. Hæc Durandus.

DISTINCTIO XLVIII

A. *Quod aliquando homo bona voluntate aliud vult quam Deus, et aliquando mala id quod Deus bona voluntate vult.*

SCIENDUM quoque est, quod aliquando mala est voluntas hominis idem volentis quod Deus vult fieri, et aliquando bona est voluntas hominis aliud volentis quam Deus. Ut enim bona sit hominis voluntas, oportet attendere quid congruat ei velle, et quo fine. Tantum enim interest inter voluntatem Dei et voluntatem hominis, ut in quibusdam aliud congruat Deo velle, aliud homini. Unde Aug. Enchirid. c. 101. Augustinus in Enchiridio : Aliquando, inquit, bona voluntate homo vult aliquid quod Deus non vult bona multo amplius multoque certius voluntate (nam illius mala voluntas esse nunquam potest) : tanquam si bonus filius patrem velit vivere, quem Deus bona voluntate vult mori. Et rursus fieri potest ut hoc velit homo voluntate mala, quod Deus vult bona : velut si malus filius velit mori patrem, velit etiam hoc Deus. Nempe ille vult quod non vult Deus, iste vero id vult quod vult et Deus : et tamen bonæ Dei voluntati pietas illius potius consonat, quamvis aliud volentis, quam hujus idem volentis impietas. Multum enim interest quid velle homini, quid velle Deo congruat, et ad quem finem suam quisque referat voluntatem, ut approbetur vel improbetur. Potest enim velle bonum quod non congruit ei velle, et potest velle bonum quod congruit, sed non refert ad finem rectum, et ideo non est bona voluntas.

B. *Quod bona Dei voluntas mala hominum voluntate impletur : ut in passione Christi contigit, ubi quiddam factum est quod Deus bona et Judæi mala voluntate voluerunt; voluerunt tamen et aliquid quod Deus non voluit.*

Illud quoque non est prætermittendum, quod aliquando Dei voluntas bona per malam hominis voluntatem impletur : ut in crucifixione Christi factum est, quem Deus bona voluntate mori voluit, Judæi vero impia voluntate eum crucifixerunt. Et volebant Judæi mala voluntate quiddam quod Deus bona voluntate volebat, scilicet ut Christus pateretur et moreretur; sed volebant etiam aliquid aliud quod

Deus nolebat, scilicet occidere Christum : quod fuit mala actio et peccatum. Actum quippe Judæorum non voluit Deus, passionem vero Christi voluit, sicut et in ipso Psalmo Christus ad Patrem ait, Tu cognovisti sessionem meam, id est, voluisti *Ps.* CXXXVIII, 2. et approbasti passionem meam, tibi enim placuit. Voluit itaque tota Trinitas ut Christus pateretur, nec tamen voluit ut Judæi occiderent : quia voluit pœnam Christi, sed non voluit culpam Judæorum ; nec tamen noluit : si enim noluisset, nec fuisset.

C. *Oppositio.*

Sed ad hoc opponitur sic : Si voluit Deus ut Christus pateretur, voluit utique ut pateretur a Judæis, vel non. Si voluit ut non pateretur a Judæis, quum passus sit, factum est itaque quod voluit Deus non fieri. Si autem voluit eum pati a Judæis, ergo voluit eum occidi a Judæis : voluit itaque ut Judæi occiderent eum. — Ad quod respondentes dicimus, simpliciter concedendum esse, quod Deus voluit Christum pati et mori : quia ejus passio bonum fuit et causa nostræ salutis. Quum *Rom.* VIII, 32. autem dicitur, Volebat eum pati vel occidi a Judæis ; hic distinguendum est. Si enim intelligitur sic, Volebat eum sustinere passionem sive crucifixionem a Judæis illatam ; verus est sensus. Si vero intelligitur sic, Volebat ut Judæi occiderent eum ; falsum est. Non enim volebat Deus actionem Judæorum, quæ mala erat, sed volebat passionem bonam ; et hæc voluntas per malas Judæorum voluntates impleta est.

Unde Augustinus in Enchiridio : Deus quasdam voluntates suas utique bonas *Aug. Enchirid. c.* 101. implet per malorum hominum voluntates malas, sicut per malevolos Judæos bona voluntate Patris Christus pro nobis occisus est. Quod tantum bonum fuit, ut apostolus Petrus quando id fieri nolebat, satanas ab ipso qui occisus est diceretur. *Matth.* XVI, 23. — Ecce manifeste habes, magnum bonum fuisse, quod Christus occisus est ; et hoc bonum quia Petrus nolebat, ideo redargutus est.

D. *Utrum placuerit viris bonis, quod Christus pateretur et moreretur. Placuit quidem intuitu nostræ redemptionis, sed non ipsius cruciatus.*

Ex quo solvitur quæstio qua quæri solet, utrum viris sanctis placere debuerit, quod Christus pateretur vel occideretur. Debuit enim eis placere intuitu nostræ liberationis vel redemptionis, sed non intuitu ipsius cruciatus. Voluerunt ergo ac vehementer cupierunt Christum mori propter liberationem hominis et impletionem divinæ voluntatis, sed non voluerunt delectatione ipsius afflictionis. De eodem ergo lætabantur * et contristabantur ; sed ob aliud gaudebant, et propter aliud dolebant. Volebant ergo Christum mori pro hominis redemptione, et tamen de morte ipsius diversis de causis corda eorum varie movebantur.

* delectabantur.

E. *Quomodo sentiendum sit de passionibus Sanctorum, an velle an nolle debeamus.*

Si vero quæritur, utrum eodem modo sentiendum sit de passionibus et martyriis Sanctorum, dicimus aliquam esse differentiam inter passionem capitis et membrorum. Christi namque passio causa est nostræ salutis : quod non est passio alicujus Sancti. Nullius enim passione redempti sumus nisi Christi. Profuerunt quidem non modo eis qui passi sunt, verum etiam aliis fidelibus, ipsorum passiones; verumtamen nostra redemptio non sunt : hoc enim passio illius sola potuit qui Deus est et homo. Illius ergo passionem credentium piæ mentes voluerunt et optaverunt fieri, sicut futuram credebant. Passiones vero Sanctorum possumus velle et nolle, et utrumque bona voluntate, si rectos nobis proponamus fines.

Cui enim placuit Pauli passio eo fine, quia præmium ejus per hoc auctum et paratum cernebat, bonam videtur habuisse voluntatem, quæ voluntati ejus congruebat qua cupiebat dissolvi et esse cum Christo. Qui autem voluit eum declinare passionem et effugere manus iniquorum * compassione pietatis, et ille habuit bonam voluntatem. Unde Augustinus in Enchiridio : Bonæ apparebant voluntates piorum fidelium qui nolebant apostolum Paulum Jerusalem pergere, ne ibi pateretur mala quæ Agabus propheta prædixerat ; et tamen hoc illum Deus pati volebat pro annuntianda fide Christi, exercens martyrem Christi. Neque ipse bonam voluntatem suam implevit per Christianorum voluntates bonas, sed per Judæorum malas; et ad eum potius pertinebant qui nolebant quod volebat, quam illi per quos volentes factum est quod volebat : quia id ipsum mala voluntate fecerunt, quod Deus bona voluntate voluit. — Ita et in passione Christi factum est. Quod enim Deus voluit, hoc idem Judas, Judæus et diabolus ; sed illi mala voluntate, Deus vero bona voluntate : scilicet ut Christus moreretur. Verumtamen illi actum voluerunt quem Deus non voluit.

Philipp. I, 23.
* inimicorum
Aug. Enchirid. c. 101.
Act XXI, 10-12.

SUMMA

DISTINCTIONIS QUADRAGESIMÆ OCTAVÆ

IN hac distinctione tractatur de conformitate voluntatis humanæ cum divina, et in quo consistat. Et circa hoc removet apparentem errorem, quoniam posset quis æstimare bonam esse voluntatem creatam humanam volentem id quod vult Deus, atque nolentem quod Deus non vult : et declarat quod nullum horum sit universaliter ita; deinde ostendit in quo vere consistat talis conformitas.

A

QUÆSTIO PRIMA

HIC quæritur primo, **Qualiter et in quibus possit voluntas humana divinæ et increatæ voluntati conformari.**

Videtur quod non possit. Primo, quia creata voluntas in infinitum distat ab increata : ergo nulla est inter eas proportio, multoque minus conformitas. — Secundo, eorum est conformari, quorum est una
B forma, ut patet ex nominis designatione : sed Dei et hominis non est una forma,

quum nec genere nec specie conveniant. A — Tertio, per Isaiam Dominus contestatur : Sicut exaltantur cœli a terra, sic exaltatæ sunt viæ meæ a cogitationibus et viis vestris. Per quæ verba Deus insinuat non esse assimilationem inter se et homines in cogitationibus, et pari ratione nec in affectionibus. — In libro quoque Sapientiæ habetur : Quis poterit cogitare quid velit Deus? Si ergo cogitare non valemus quid velit Deus, non poterimus ei conformari in volendo.

Is. LV, 9.

Sap. IX, 13.

In contrarium sunt quæ dicuntur in littera, et quia jubemur voluntatem nostram divinæ subjicere voluntati, nec contra eam esse rebelles. B

Circa hæc scribit Antisiodorensis in Summa sua, libro primo : Duplex est voluntas, videlicet rationis et sensualitatis. Loquendo de voluntate rationis, quæ est intellectualis appetitus, et proprie nominatur voluntas, tenemur velle quidquid scimus Deum absolute atque simpliciter velle ; non autem, loquendo de voluntate C secunda, quæ est appetitus sensitivus ac naturalis, quia nec Christus hac voluntate voluit quidquid Pater. Sicque solvuntur et concordantur auctoritates quæ contrariæ sibi videntur. Siquidem super illud in Psalmo, Non adhæsit mihi cor pravum, loquitur Glossa : Pravum et distortum cor dicitur, quod non vult quod Deus ; et item, Voluntas Dei est justa, cui conformari debemus ut justi simus. Nihilo minus in Enchiridio asserit Augustinus, quod homo licite potest velle contrarium ejus D quod scit Deum velle, ut patrem suum non mori, quem Deus vult mori. Similiter, aliquis illicite atque injuste vult illud quod Deus. Nihilo minus rursus asserit Augustinus : Impii sunt quibus displicet providentia Dei. — Dicendum ergo, quod in omnibus tenemur velle quod scimus Deum velle. Tamen voluntas nostra non est ex hoc solum bona, quod est voluntati divinæ conformis in volito, sed oportet quod sit illi conformis in fine voluntatis et circumstantiis aliis. Verum quorumdam fuit opinio, quod solum in præceptis et prohibitis teneamur velle quod Deum velle cognoscimus. Aliorum vero, quamvis paucorum, opinio fuit, quod tenemur velle voluntate rationis quidquid scimus Deum velle, sed licitum sit secundum concupiscibilem desiderare contrarium ejus quod scimus Deum velle. Ad quod allegant illud Apostoli, Hoc ipsum confidens scio, et permanebo omnibus vobis. Et tamen cupiebat dissolvi et esse cum Christo, et hoc fuit contra Dei voluntatem. Sed ista opinio stare non valet. Quemadmodum enim sunt quædam virtutes in rationali, sic quædam sunt in concupiscibili, et quædam in irascibili. In omnibus autem virtutibus tenemur Deo assimilari : ergo non solum in eis quæ pertinent ad rationalem, tenemur velle quod scimus Deum velle. — Hæc Antisiodorensis. Cujus responsio non videtur resoluta : imo et sibi ipsi apparet partim esse contraria. Nempe, ut patuit, distinguendo duplicem voluntatem, ait quod loquendo de voluntate sensualitatis, possumus licite velle contrarium ejus quod scimus Deum velle ; et nunc reprobat opinionem sentientium ita. Sed forsitan intendit hoc solvere per distinctionem prætactam de voluntate : quod si fieri queat, infra patebit.

Ps. C, 3, 4.

Philipp. I, 25.

Ibid. 23.

Porro Alexander circa hæc multa quærit. Primo, an possibilis sit conformatio seu conformitas voluntatis humanæ cum divina. Secundo, quid sit conformatio talis. Tertio, an teneamur voluntatem nostram voluntati conformare divinæ. Quarto, an teneamur velle quod Deus vult. Quinto, supposito quod non, an teneamur velle quod scimus Deum velle. Sed et alia quædam inquirit ; et plura quærit Antisiodorensis : quæ tangentur.

Itaque ad primum respondens : Distantia, inquit, est duplex, videlicet essentialis et proportionalis. Distantia essentialis inter voluntatem divinam et humanam est infinita, quum voluntas Dei sit sua essen-

tia. Distantia vero proportionalis inter eas non est infinita : et dicitur proportionalis per relationem voluntatis humanæ ad divinam, quemadmodum homo dicitur bonus per relationem bonitatis suæ ad increatam. Voluntas autem Dei ut est finis voluntatis humanæ, non est voluntas absolute dicta, sed ut regulans secundum sui complacentiam hominis voluntatem in omni sua conversatione : sicque non est inter eas infinita distantia.

Ad secundum respondet : Conformatio potest attendi secundum quatuor genera causarum, scilicet : in volendo quod Deus vult, in volendo ut vult, in volendo quod scimus Deum velle, in volendo ad quod vult. Prima est conformitas materialis, secunda formalis, tertia est in ratione causæ efficientis, quarta in ratione finis. — Dicendum ergo, quod dum quatuor ista concurrunt, est perfecta conformitas ac conformatio. Sufficiens vero conformatio attenditur in duobus, ut scilicet velit homo sicut vult Deus, et propter quod vult. Imperfecta conformatio est, dum vult homo id quod Deus vult, vel quod scit Deum velle. Est ergo conformitas perfecta secundum quatuor genera causarum; et secundum hoc dicitur quod est conformitas in bonis et malis, et in via et in patria.

Ad tertium respondet : Præcepta negativa obligant semper et ad semper; affirmativa vero obligant semper, sed non ad semper. Et in utrisque tenemur nostram voluntatem conformare et subjugare divinæ per obedientiam, quatenus indesinenter declinemus a malis, et tempore opportuno bona agamus. Tenemur namque
Deut. vi, 5. ad dilectionem divinam, et ipsa nostram voluntatem conformat divinæ, quemadmodum ait Hugo : Scio, o anima mea, quia quidquid diligis, vi dilectionis in ejus similitudinem transformaris.

Sed objici potest, quoniam nullus tenetur ad impossibile; sed obstinati et damnati nequeunt suam voluntatem conformare divinæ : non ergo tenentur ad hoc. — Rursus, si exsistens in peccato mortali
A ita se conformare tenetur, ergo peccat continue.

Respondendum ad primum, quod quamvis absolute teneantur qui sunt obligati, tamen obstinati, pro statu quo obstinati sunt, secundum quosdam, ad conformationem prætactam non tenentur, quia impossibilis eis est. Et si objiciatur, quod secundum hoc reportant lucrum ex culpa sua; dicendum quod non, quoniam quamvis non teneantur ad conformationem, tamen tenentur ad pœnam. Alii autem dicunt
B juxta Anselmum, quod impossibilitas qua quis se non potest conformare voluntati divinæ, venit ex propria culpa ejus, vel non : si non, excusatur; si sic, non excusatur, sed ad conformationem hujusmodi obligatur. — Ad secundum dicendum sicut de caritate, ad quam tenemur semper, sed non ad semper. Ad hoc namque quod quis teneatur moveri motu seu actu caritatis, requiritur quod sit in apprehensione bonitatis Dei, et quod habeat habitum caritatis, quo queat ferri et moveri
C ad dilectionem divinam : similiter de conformatione dicendum.

Ad quartum respondet : Non tenemur velle quod Deus vult, sed bona voluntate possumus aliud velle. Tamen distinguendum quod illud quod vult Deus, aut est scitum a nobis, aut ignoratum : si ignoratum, non tenemur, quoniam ignorantia excusat; si cognitum, uno modo tenemur, ut infra patebit. Similiter secundum unum modum velle tenemur quæcumque scimus esse justa et bona, prout subjungitur.

D Ad quintum igitur respondendum, quod secundum quorumdam opinionem, in præceptis et prohibitionibus velle tenemur quod Deum velle cognoscimus, in aliis non. Sed contra, sicut culpa est declinare a prima veritate quum scitur, sic culpa est declinare a prima bonitate quando cognoscitur. Sed peccatum est declinare a prima veritate mentiendo scienter, aut alio modo : ergo peccatum est declinare a prima bonitate seu voluntate divina dum noscitur. — Alii ergo dicunt, quod est volun-

tas rationis et sensualitatis; et voluntate A rationis tenemur velle quod scimus Deum velle, non autem voluntate sensualitatis. — Alii dicunt, quod voluntas divina potest respicere volentem seu voluntatem meam, vel volitum. Teneor ergo velle quod scio Deum me velle, ita ut voluntas divina respiciat volentem aut voluntatem; non autem teneor velle quod scio Deum velle. *Ps.* XXXII, 1. Hinc Glossa super illud, Rectos decet collaudatio : Congruit ut quæcumque vult Deus te velle, velis et tu. Contingit autem Deum velle te aliquid velle, quod non vult B me velle, ut mortem patris mei. Unde quamvis ego scirem Deum velle aliquid, non tamen debeo illud velle, nisi congruat mihi illud velle. Hinc quod scio Deum velle, aut congruit mihi illud velle, aut non : si congruit mihi, debeo et teneor illud velle; si non congruit, non teneor.

Sed contra hæc objici potest : Vera amicitia est eadem velle et eadem nolle. Ergo caritas et amicitia voluntatis humanæ cum Deo, adstringit ut velimus quæ Deus vult, et non velimus quæ ille non vult. Dicen- C dum, quod verum est hoc in his quæ amico convenit velle. — Et si rursus objiciatur, quod asserit Augustinus, atque prætactum est : Impius est cui displicet providentia Dei. Ergo quidquid Deus disponit et providentialiter agit, velle tenemur. Dicendum, quod illud quod displicet, potest considerari absolute sive in se, et item in relatione ad providentiam Dei. Primo modo consideratum, potest sine peccato displicere, non autem secundo modo. Itaque contrarium ejus quod scio D Deum velle, potest attendi dupliciter. Primo, ex parte voliti tantum; sicque possum velle contrarium ejus quod scio Deum velle : ut si scirem Deum velle mortem patris mei, possem velle vitam ipsius, et laborare ut curetur. Secundo attendi potest contrarietas ista ex parte volentis; et ita non debeo : quia non debeo velle contrarium ejus quod scio Deum me velle. Deus autem non vult me velle mortem patris mei.

Præterea, quod possimus velle oppositum ejus quod scimus Deum velle, probatur : quoniam beatissima et sacrosanctissima virgo Maria nolebat dilectissimum Filium suum pati et crucifigi, et tamen cognovit quod Deus Pater voluit illud. Sic et Apostoli tristabantur de morte ipsius, *Matth.* XVI, 22. quam voluit Deus. Christus quoque defle- *Luc.* XIX, 41. vit Jerusalem, quam Deus Pater voluit devastari. — Verum ad ista et consimilia quidam respondent, quod sicut ipsemet Christus appetitu naturali et sensitivo refugiebat mortem, quam intellectuali appetitu acceptavit, ita dicendum de Sanctis istis, prout de hoc infra magis dicetur. — Hæc omnia Alexander.

De primo horum, videlicet de possibilitate conformationis voluntatis humanæ cum divina, et de secundo, utpote quid sit conformitas seu conformatio ista, scribit Thomas : Conformitas est convenientia in una forma; sicque idem est quod similitudo, quam causat unitas qualitatis, ut dicitur Metaphysicæ quinto. Unde hoc modo aliquid Deo conformatur, quo ei assimilatur. Contingit autem aliqua dici similia dupliciter. Primo, quoniam unam participant formam, sicut duo albi albedinem : et sic omne simile oportet esse compositum ex eo in quo convenit cum alio simili, atque ex eo in quo differt ab illo, quum similitudo non sit nisi differentium, secundum Boetium; sicque nil potest esse simile, differens, conforme aut conveniens Deo, ut frequenter dixerunt philosophi. Secundo, ex hoc quod unum habet participanter id quod alter habet essentialiter : et sic voluntas creata potest esse conformis voluntati divinæ; nec ista conformatio in utroque compositionem requirit. Veruntamen conformitas ista potest dupliciter intelligi. Primo, de ipsa potentia voluntatis, quæ data est homini ad exemplar voluntatis divinæ, quæ pertinet ad similitudinem, in qua ratio consistit imaginis : quæ imago communis est bonis ac malis. De qua non quærimus hic. Se-

cundo, de actu voluntatis, qui et voluntas A vocatur : et de hac conformitate jam quæritur, quia in ea meritum demeritumque consistit ; et ista conformitas est tantum bonorum.

De hoc autem, an conformitas voluntatum attendatur præcipue secundum volitum, scribit sic : De conformitate actus voluntatis jam quæritur quæ est quasi secundum speciem moris. Et quadrupliciter potest considerari, secundum quatuor genera causarum, puta : secundum causam materialem, ut quum circa idem volitum B versatur actus voluntatis divinæ et humanæ; et ideo ista conformitas est tantum secundum quid, quoniam esse simpliciter non est a materia, sed a forma. Vel penes causam efficientem, ut dum quis vult quod Deus vult eum velle : hunc etenim ordinem voluntatis Deus in homine facit. Vel secundum causam finalem, dum homo in gloriam Dei sua ordinat facta, propter quam Deus omnia facit. Et in his duobus essentialiter conformitas voluntatis consistit. Vel secundum causam formalem, ut C si ex caritate quis velit : ex habitu quippe est forma actus. Et in hoc consistit conformitatis hujus perfectio. Ratio vero dicti istius est, quoniam essentialis assimilatio aliquorum attenditur secundum id ex quo species trahitur. Porro species cujuslibet actus voluntarii trahitur ex objecto, quod est forma voluntatis actum producentis. Ad objectum autem actus duo concurrunt: unum se quasi materialiter habens; alterum quasi formale, rationem objecti complens : quemadmodum ad visibile concur- D runt lux et color. Id vero quod materialiter habet se ad objectum voluntatis, est quæcumque res volita; sed ratio objecti completur ex ratione boni. Unde ex hoc actus voluntatis humanæ conformatur voluntati divinæ, quod tendit in bonum sicut voluntas divina; et ex hoc etiam actus bonus est repræsentans bonitatem divinam. Et hæc est conformitas secundum causam efficientem : quoniam unamquamque voluntatem Deus ordinat in bonum, et hoc vult Deus nos velle, in quod nostra voluntas ab ipso est ordinata. Et ista conformitas conformitatem finis includit, in quantum hoc volitum habet rationem bonitatis ex fine, quamvis etiam interdum in se bonum exsistat : sicque ex hoc essentialiter attenditur conformitas, non ex re volita, ex qua speciem ipse actus non trahit. Habitus vero caritatis addit perfectionem in bonitate actus : idcirco secundum causam formalem attenditur conformitatis perfectio, ita ut actus nostræ voluntatis divinæ voluntati sit tanto conformior, quanto est melior atque perfectior. — Hoc quoque pensandum, quod passio Christi habuit duo, videlicet : quod fuit salvativa generis humani, et ita volita fuit a Deo Patre ac Sanctis ; et item quod fuit afflictiva innocentis, et sic volita fuit ab impiis, qui perversa ac impia voluntate eam volebant ut quoddam malum pœnale. Ideo non secundum eamdem rationem volita fuit a Sanctis ac impiis.

Insuper ad conformandam voluntatem nostram voluntati divinæ tenemur. Ad hoc namque proprie quis tenetur, quod si non facit, incurrit peccatum. In omnibus autem tam naturalibus quam voluntariis, contingit peccatum ex hoc quod res non tendit nec pervenit ad id ad quod ordinata est, ut in secundo dicitur Physicorum, et patet in monstris, atque erroribus in operationibus artis. Veruntamen differenter est in naturalibus et voluntariis : quia in naturalibus defectus ab ordine incidit ex necessitate; in voluntariis vero, ex libertate, unde defectus iste vocatur et est culpa. Quumque conformitas voluntatis consistat in hoc quod per actum suum tendit in id ad quod ordinata est, defectus conformitatis illius peccatum et culpa est. Hinc ad conformitatem voluntatis tenemur. — Denique ad aliqua tenemur directe, videlicet ad ea quæ per se in nostra sunt potestate : sicque tenemur ad id quod congruit nos velle, et secundum rectum finem, quoniam in utrumque istorum per naturalia nostra tendere possumus. Ad ali-

quid autem indirecte tenemur, sicut ad habendam gratiam : quod secundum se in nostra potestate non est ; sed in nostra potestate est facere aliquid quo facto obtinebimus gratiam : sicque tenemur etiam ad illam voluntatis conformitatem quæ est secundum formam seu habitum caritatis.

Verum his objici potest primo, quoniam non tenemur intellectum nostrum conformare intellectui divino (alias nullus habens falsam opinionem posset salvari), ergo nec voluntatem voluntati divinæ. — Secundo, obstinati non possunt se conformare voluntati divinæ, quum sint indurati in malis : non ergo tenentur ad illam conformationem, quum tamen quidam eorum sint viatores. — Tertio, quidquid Deus vult fieri, fit : ergo quidquid vult nos velle, hoc volumus. Sed mali peccant per recessum ejus ad quod tenentur : ergo videtur quod non teneantur ad volendum illud quod Deus vult eos velle ; in quo tamen conformitas voluntatis consistebat.

Dicendum ad primum, quod non est simile de intellectu et voluntate : quia defectus intellectus seu error interdum non est in nostra potestate, eo quod intellectus cogi possit evidentia demonstrationis, ut quinto Metaphysicæ fertur, non autem voluntas. Verumtamen in his quæ sunt necessaria ad salutem, intellectum quoque nostrum obligamur intellectui conformare divino : quia in talibus non deest alicui divinum auxilium, si quod in se est fecerit. — Ad secundum, quod dum quis obstinatus est, simul divinæ voluntati conformis esse non valet : tamen in statu viæ nemo est qui mentis obstinationem non possit abjicere, sicque voluntati conformari divinæ. Damnatis vero in pœnam inflictum est quod ab obstinatione nunquam recedunt : non tamen demerentur, quia non sunt in via. — Ad tertium, quum dicitur conformitatem attendi in hoc, quod volumus id quod Deus vult nos velle, intelligendum est de voluntate Dei antecedente, cujus effectus est ordinatio naturæ

A nostræ in bonum, non de voluntate consequente.

Postremo ad id, utrum teneamur voluntatem nostram conformare divinæ in volito, respondet : Deus vult aliqua voluntate antecedente ; nec dubium quin in tali volito teneamur voluntatem nostram divinæ voluntati conformare, quia ad hoc volitum ordinata est divinitus nostra voluntas. — Aliquid quoque vult Deus voluntate consequente ; et tale volitum non semper notum est nobis, nisi in quantum
B ab ipso manifestatur. Taleque volitum addit aliquid bonitatis ad rem, ut volita esse possit eo quod Deus eam velit. Quemadmodum enim aliquid habet in se bonitatem, ut bonum ex genere, sicut eleemosynam facere ; et tamen advenit ei aliqua ratio bonitatis ex fine : ita etiam advenit sibi aliqua ratio bonitatis ex hoc quod est volitum et ordinatum a Deo. Nam eo ipso quod aliquid apprehenditur ut volitum a Deo, apprehenditur ut bonum. Hinc voluntas talem sequens apprehensionem, ten-
C dere tenetur in illud.

Verumtamen quum diversi sint gradus appetitus consequentes diversas apprehensiones, nullus appetitus tenetur in illud tendere bonum cujus rationem non apprehendit : sicut est in nobis appetitus sensitivus, qui non apprehendit bonum spirituale, sed sensibile. Est quoque in nobis quædam naturalis voluntas qua appetimus id quod secundum se bonum est homini in quantum est homo : et hic appetitus sequitur apprehensionem rationis prout
D est aliquid absolute considerans ; sicut homo vult scientiam, virtutem et sanitatem. Est etiam quædam voluntas deliberata consequens actum rationis deliberantis de fine circumstantiisque diversis : et secundum hanc tendimus in id quod habet rationem bonitatis ex fine aut ex circumstantia aliqua. Si ergo sit aliquid quod habeat omnes rationes has bonitatis, quilibet appetitus, si sit rectus, tendit in hoc. Si autem desit aliqua ratio bonitatum istarum, necesse est appetitum cui corre-

spondet ratio talis, non tendere in hoc, sed A forsan in contrarium, si habeat rationem contrariam : sicut secari propter sanitatem, est contristabile secundum sensum, neque secundum se bonum est, sed tantum ex fine; propter quod sola voluntas deliberata eligit sectionem, quam voluntas naturalis appetitusque sensitivus abhorrent. — Similiter in proposito est dicendum. Si enim apprehendatur aliquid volitum esse a Deo, quod præcipue per signum operationis manifestatur, voluntas deliberata, quæ sequitur rationem prout B est apprehendens et conferens de hac bonitatis ratione, tenetur illud velle, quamvis voluntas naturalis et appetitus sensitivus refugiant; et in refugiendo voluntati divinæ conformantur, in quantum tendunt in bonum secundum rationem apprehensam, sicut in illo qui pie dolet de morte parentum aut alicujus qui in Ecclesia utilis fuit.

In talibus autem motus voluntatis deliberatæ in iniquis omnino corruptus est, quia de ordinatione divina multoties mur- C murant, impetum sensualitatis et naturalis voluntatis omnino sequentes. Porro in viatoribus justis motus voluntatis deliberatæ permanet integer, sed imperfectus dupliciter : tum ex parte cognitionis, quia non plene divinam voluntatem cognoscit; tum ex parte affectionis, quia ex motibus inferioribus retardatur. Unde in talibus sufficit non recalcitrare dispositioni divinæ, nec oportet intra se gaudium experiri de eo quod secundum talem sit voluntatem : sicut et tertio Ethicorum ait Philosophus, D quod sufficit forti de periculis mortis non contristari. Et hæc est conformitas viæ, id est conformatio voluntatis humanæ cum divina in vita hac. In Beatis vero motus voluntatis deliberatæ est integer ac perfectus, tum ex parte cognitionis, quoniam voluntatem divinam plene cognoscunt; tum ex parte affectionis, quæ omni inferiori appetitui dominatur. Hinc videndo quod Deus vult, quod volunt et ipsi, gaudium experiuntur : de quo in Psalmo, Lætabitur justus quum viderit vindictam. *Ps. LVII, 11.*

Si autem his objiciatur, quod divinum volitum est nobis sæpe ignotum, ergo non possumus nos ei conformare. — Item, dato quod alicui sua reveletur futura damnatio, adhuc non tenetur suam damnationem velle : imo adhuc obligatur se ex caritate diligere, et per consequens suam salutem optare; et ita non tenetur velle quod scit Deum velle. — Amplius, Christus cognovit suam passionem a Deo volitam esse, et tamen aliquo modo noluit eam.

Dicendum ad primum, quod volitum Dei voluntate antecedente, notum est nobis ex naturali inclinatione ad bona; volitum autem Dei voluntate consequente, innotescit nobis per revelationem aut operationem. — Ad secundum, quod casus ille est quasi impossibilis, quoniam nulli sua damnatio revelatur; si tamen revelaretur, posset intelligere quasi comminatorie dictum : tenetur tamen velle voluntate deliberata ordinem istum justitiæ, quod si in peccato mortali decesserit, damnabitur : quoniam Deus hoc vult, et non damnationem per se, neque culpam. — Ad tertium, quod Christus voluntate rationis deliberata suam voluit passionem, similiter benedictissima et gloriosissima ac devotissima virgo Maria, et ceteri Sancti, quamvis naturalis voluntas dissensit.

Sed denuo objici potest : Passio est effectus actionis. Ergo si (ut in littera dicitur) Deus Pater voluit Christi passionem, ergo et actionem impiorum interficientium ipsum : cujus oppositum habetur in textu. — Dicendum, quod passio Christi duplici subjacuit operationi, utpote : actioni persecutorum, in quantum fuerat afflictiva, et ita non fuit a Deo volita, sicut nec actio illa; et item operationi voluntatis animæ Christi, in quantum fuit meritoria, sicque fuit placita Deo. Frequenter quippe voluntas et ratio dividunt quæ natura conjungit. — Hæc Thomas in Scripto.

Præterea de conformatione prætacta scribit Richardus : De ista conformitate contingit loqui dupliciter, scilicet, quantum ad habitum, et quantum ad actum. Quantum ad habitum, omnes tenentur ad eam semper et ad semper, ad hoc ut sint digni vita æterna. Sed loquendo de ea quantum ad actum, dico quod ad actum illius conformitatis qui attenditur in volendo implere præcepta affirmativa, tenemur semper, sed non ad semper; quantum vero ad illam conformitatem quæ est in non transgrediendo præcepta negativa, tenemur semper et ad semper : quia videlicet præcepta affirmativa obligant semper, sed non ad semper; præcepta autem negativa obligant semper, et ad semper. Insuper dico, quod homo non tenetur velle nisi quod Deus explicite vel implicite vult ipsum velle. Et hoc sufficit ad salutem, *Matth.* XIX, 17. sicut ait Salvator : Si vis ad vitam ingredi, serva mandata. Nec tenetur non velle nisi quod Deus explicite vel implicite prohibet ipsum velle. Et ita sunt aliqua quæ velle seu nolle est necessitatis; aliqua quæ congruitatis, puta consilia ante obligationem ad ea. Alii dicunt, quod voluntate deliberativa tenemur velle absolute, omnibusque pensatis, quidquid scimus Deum velle absolute, dummodo congruat nobis illud velle; et dicunt hoc implicari in radice Decalogi, quæ est amor Dei.

Si demum quæratur, an Sancti voluerunt Christi passionem; dicendum, sicut præhabitum est, quod non secundum quod fuit afflictio innocentis, sed in quantum fuit mundi redemptiva ac salvativa. — Consimiliter Sancti ex zelo justitiæ, non ex odio, volunt supplicia reproborum ac damnatorum. Verumtamen, quoniam in sanctis viatoribus locum habet compassionis affectus, quamvis voluntate deliberativa debeant velle damnationem reproborum exsistentium in inferno, atque eorum qui sunt in via, quorum certa damnatio eis est certitudinaliter revelata, attamen illis compati possunt. Sed quoniam in Beatis locum non habet compassio prout passionem includit, sed prout voluntatem importat subveniendi his quibus subveniri potest; idcirco damnatis non compatiuntur, nec ipsis cupiunt subvenire. — Hæc Richardus.

At vero secundum Bonaventuram, unum potest alteri conformari dupliciter : primo, secundum similitudinem; secundo, penes habitudinem. Primum fit tripliciter : aut dum duo participant aliquod tertium, ut agnus et cycnus albedinem; aut quum aliqua duo ita se habent quod unum est quasi similitudo vel exemplar alterius, ut species assimilatur colori ; aut dum aliquid participat similitudinem ipsam, quemadmodum speculum seu oculus recipit similitudinem rei visibilis. De hac conformitate nihil ad præsens. — Conformari vero secundum habitudinem, est assimilari secundum comparationem aut proportionem : sicque voluntas humana comparatur divinæ. Quumque conformitas voluntatis nostræ ad divinam attendatur secundum proportionem, et proportio duplex sit, utpote quantum ad actum volendi et quantum ad volitum ; conformitas secundum utramque proportionem est sufficiens, et voluntatem hominis efficit justam. Similitudo enim proportionis quantum ad actum, consistit in hoc, ut sicut unus vult ex caritate et juste ac virtuose, ita et alter. Similitudo proportionis quantum ad volitum, est idem objectaliter velle aut nolle; nec sufficit justam facere voluntatem, ut patet ex dictis : nam aliquid congruit velle uni, quod non congruit alteri; et quod unus vult ex causa rationabili, alius vult ex causa irrationabili. Unde constat, an conformitas voluntatis nostræ ad divinam, faciat eam justam.

Præterea si quæratur, an teneamur voluntatem nostram conformare divinæ in ratione volendi : dicendum quod imo, ita *Matth.* XXII, 37. ut velimus ex caritate, ex qua et Deum ex toto corde tenemur diligere; et ex virtute atque justitia tenemur prosequi bona ac fugere mala, juxta illud Deuteronomii :

Deut. xvi, 20. Juste quod justum est exsequeris. Unde A Apostolus : Omnia, inquit, quæcumque facitis in verbo aut opere, omnia in nomine Domini nostri Jesu Christi facite. Coloss. iii, 17. Verum ista est obligatio præcepti affirmativi adstringentis semper, sed non ad semper, utpote loco et tempore opportuno; sed jugiter obligamur non tendere in contrarium caritatis. Tenemur autem operari ex caritate suo loco et tempore, si tamen habemus caritatem; si vero non habemus, non tenemur ad hoc, sed ad æquivalens, quia tenemur facere quod in nobis est ut B habeamus caritatem, et hoc similiter pro loco et tempore. — Hæc Bonaventura.

Veruntamen alii dicunt, quod semper et ad semper tenemur esse habitualiter in caritate et in statu salutis, atque in conversione mentis nostræ ad Deum : quod esse non potest sine caritate saltem habituali. Sin autem, hi qui nunquam sunt in caritate aut raro, nunquam aut raro tenentur Deo ex caritate servire, sicque nec damnari mererentur pro eo quod Deo nunquam aut raro ex caritate obedierunt. C

Postremo respondet ad quæstionem qua quæritur, an teneamur voluntatem nostram conformare voluntati divinæ in volito : Dicunt aliqui, quod non tenemur ad hoc nisi in his quæ Deus aut jubet aut prohibet, quia per hæc sufficienter nobis suam indicat voluntatem. In aliis vero volitis a se, sive innotescant nobis, sive non, licet velle contrarium : ut quamvis disposuerit pluere, tamen oppositum petere possum ac velle. — Sed quamvis ista positio sit facilior, tamen quum Augustinus dicat, D Impius est cui non placet providentia Dei; apparet quod non solum teneamur velle Dei mandata, sed etiam opera, imo et alias videretur recalcitrare voluntas nostra voluntati divinæ.

Hinc aliter est dicendum, quod revera non tenemur velle omne quod vult Deus, sed solum quod vult et innotescit nobis, nec adhuc omne illud. Ideo advertendum, quod aliquid ostendit se Deus velle absolute, ut bona quæ facit : hæc tenemur velle simpliciter. Aliquid vero ostendit se velle absolute, sed oppositum velle quantum in se est, ut mala pœnalia quæ infligit : et hæc tenemur velle voluntate absoluta et deliberativa; tamen oppositum possumus velle voluntate pietatis, ut dicit Hugo. Unde sicut Deus non delectatur in pœnis nostris, sed potius dicit, Heu, ego consolabor super hostibus meis; sic et Is. i, 24. nos. Hinc Hugo distinguit in nobis triplicem voluntatem, videlicet rationis et pietatis ac carnis; atque in Christo quadruplicem, nomen voluntatis extendens. Dicit enim in libro de Voluntatibus Christi, loquens de Christo : Voluntas deitatis per justitiam dictavit sententiam; voluntas rationis per obedientiam approbavit veritatem ; voluntas pietatis per compassionem in malo suspirabat; voluntas carnis per passionem in malo proprio murmurabat. Ideo voluntate rationis debemus velle etiam malum pœnæ quod scimus Deum velle. Voluntate autem pietatis possumus conditionaliter et quantum in nobis est, si Deo placet, illud non velle : nam et Deus, quantum in se est, illud non vult, ut patuit. Aliquid quoque vult Deus quantum in se est, in quo essentialiter consistit ordo salutis, ut ejus præcepta et prohibitiones : et hæc velle tenemur. Rursus ostendit se Deus aliquid velle quantum in se est, in quo expeditio consistit salutis, ut ea quæ consulit : et ad illa non obligat, nec obligare intendit. — Hæc Bonaventura.

Albertus demum his consonans : Est, inquit, conformitas secundum quid, et est conformitas simpliciter. Conformitas secundum quid, est in volito tantum : et hæc sola secundum se nec meritoria est nec demeritoria, quia consistit in sola materia voluntatis, et materiale principium est ad opposita, potestque informari quocumque modo, sive bene sive male. Conformitas vero simpliciter dicta, est secundum duos modos, videlicet perfectione viæ et perfectione patriæ. Perfectio etiam viæ est duplex, videlicet perfectio sufficientiæ

et perfectio copiæ. Perfectio autem suffi- A cientiæ in duobus consistit, puta in forma volendi et fine voluntatis, et non necessario in materia, sed quandoque sic, et quandoque non. Forma volendi est caritas, ut ex simili caritate velim quidquid volo, ex qua Deus vult quod vult; et finis voluntatis humanæ est id propter quod est, sicut est gloria Dei, ad quam omnis nostra voluntas finaliter ordinatur. Hæc duo sufficiunt etiam secundum diversitatem voliti, ut patet in littera de exemplo boni filii nolentis patrem suum mori, quem B Deus vult mori. Perfectio autem patriæ consistit in quatuor, ut scilicet voluntas creata velit idem quod Deus, et ex forma eadem seu caritate, et propter idem, et quod Deus vult eam velle. — Quum vero beneplacitum Dei nescimus, sufficit quod conformamur præcepto et operationi : sed cognito beneplacito Dei, conformari magis tenemur ei. Hæc Albertus : qui circa distinctionem hanc multa pulchra conscribit, quæ jam sententialiter sunt inducta.

Udalricus quoque concordans his in C Summa sua, libro secundo : Voluntas (inquit) nostra, quæ est potentia animæ secundum quam homo factus est ad imaginem Dei, *Gen.* I, 26. conformis est per imitationem increatæ voluntati in cunctis hominibus; sed perficitur conformitas ista per habitum justitiæ acquisitæ vel infusæ, et consummatur per similitudinem gratiæ in habitu caritatis, quæ est divinæ bonitatis supernaturalis similitudo. — Per denominationem autem ab hac voluntate etiam actus voluntatis, qui est velle, vocatur vo- D luntas. Qui actus licet in quantum est actus voluntatis prout ipsa est naturalis potentia, sit bonus ex sua natura, atque divinæ voluntatis actui similis; tamen in quantum est voluntatis prout ipsa ex libertate habet actus sui dominium, et propter hoc in suo actu laudabilis vituperabilisve consistit, sic speciali modo potest conformari voluntati divinæ per modum quo participans aliquam formam conformatur ei in quo est forma essentialiter ac perfecte, quemadmodum luminosum conformatur luci. Quumque teste B. Dionysio, in causis et causatis non recipiatur *De Divin. nom.* c. II. conversio similitudinis, non potest econverso dici, quod voluntas Dei conformetur hominis voluntati. Potest quidem voluntas humana conformari divinæ, quoniam elici potest actus virtuosus a voluntate humana, in quantum est mota a voluntate divina secundum rationem bonitatis exemplarium virtutum in Deo. Quum enim actus necessario habeat in se formam similitudinemque agentis per se, id est per suam formam, sicut lucere habet aliquid lucis, et calefacere quid caloris; actus virtuosus volendi, in quantum principaliter est actus bonitatis exemplaris divinæ voluntatis, ex hoc conformatur voluntati divinæ. Hinc in Epistola ad Romanos describuntur filii Dei, qui Spiritu Dei aguntur. Sic et *Rom.* VIII, 14. bonitate morali debet voluntas humana conformari divinæ, ut sit bona. Hæc Udalricus : cujus cetera scripta de ista materia satis videntur prætacta.

Durandus præterea circa hæc loquitur : Omnes viatores tenentur voluntatem suam conformare voluntati divinæ in aliquo, quoniam nihil est rectum nisi suæ regulæ conformetur : voluntas autem divina est prima et summa regula voluntatis humanæ, quum ab illa procedat omnis lex divina ac naturalis, cui subdi, conformari et obedire tenemur. — De modo autem conformationis tenendum est, quod tenemur præcipue ad conformitatem quæ est secundum genus causæ efficientis, ut scilicet id velimus quod Deus vult nos velle, quando nobis hoc innotescit : quia secundum id potissime debet voluntas nostra conformari divinæ, secundum quod ipsa est maxime regula nostræ voluntatis, in quantum videlicet vult nos aliquid velle, quia sic movet nos. Regulans quoque voluntatem, est dictans et imperans quid agendum. Idem est de his quæ Deus vult nos velle voluntate consequente, si nobis innotescat per revelationem aut aliquam inspirationem. Alium quippe modum in-

notescendi hoc, non video : quia per operationem divinam bene innotescit nobis quod Deus velit tale quid facere, sed non quod velit nos id velle. Ad conformitatem autem quæ est secundum genus causæ formalis, non tenemur absolute, sed ex suppositione, videlicet si debeamus vitam promereri ac adipisci æternam. Ad illud namque absolute tenemur, quod non implendo, incurrimus culpam : non autem peccamus non agendo ex caritate omne quod facimus. Exsistens enim in peccato mortali, et honorans parentes seu eleemosynas præstans ex naturali pietate, non peccat, et tamen non operatur ex caritate. Idem penitus est dicendum de conformitate secundum causam finalem. Verum ad conformitates has duas, quæ sunt secundum causam formalem atque finalem, non tenemur etiam ex suppositione, nisi in quantum includunt illam quæ est secundum causam efficientem. Cujus signum est, quod sicut illa quæ Deus vult nos velle absolute, innotescunt nobis per præceptum absolute factum ; ita et hæ duæ conformitates innotescunt nobis per præceptum conditionatum, sicut quum dicitur : Si vis ad vitam intrare, serva mandata. *Matth.* xix, 17. Quod intelligitur non solum de observantia quantum ad substantiam operis, sed etiam quantum ad modum ac finem caritatis. Hæc Durandus, qui in ceteris concordat præhabitis.

Porro Scotus hic sciscitatur, utrum voluntas creata sit bona moraliter, quandocumque conformatur voluntati increatæ. Respondet : Dicendum, quod bonum est ex integra causa, ita quod omnes circumstantiæ actus virtuosi concurrant in quocumque actu moraliter bono. Sufficit tamen defectus unius et cujuscumque circumstantiæ ad hoc quod actus sit malus. Voluntas ergo creata conformis voluntati increatæ in substantia actus sive in circumstantionata substantia, deficiente quacumque circumstantia una, quum non sit ei conformis in omnibus circumstantiis pertinentibus ad bonitatem moris, non A erit moraliter bona ; et forte si esset ei conformis in omnibus circumstantiis, puta quod propter idem vellet et modo eodem, sicque de aliis, adhuc tamen non oporteret eam esse bonam sicut voluntas increata est bona, quia non congruunt eædem circumstantiæ actui ut actus est diversorum agentium. Non enim voluntati creatæ convenit ita intense aliquod bonum velle ut voluntati increatæ ; et intensio actus respectu objecti in agente increato et creato, est multum differenter in eis. Et B saltem, quidquid sit de voluntatis conformitate creatæ et increatæ in circumstantiis universis, non sufficit conformitas in bonitate actus atque objecti, quoniam potest esse difformitas in aliis circumstantiis quæ ad bonitatem actus necessario requiruntur. Hæc Scotus.

Qui videtur de ista materia strictius loqui quam Augustinus et Magister in littera. Et quamvis bonum sit ex integra causa secundum completam suam rationem, attamen latitudinem habet : sicut teste Phi- C losopho, non solum bonus est sagittator qui tangit signum, sed etiam qui multum propinquat. Nec omnes circumstantiæ æqualiter requiruntur ad actum virtutis, et si aliqua modica circumstantia desit, non continuo actus redditur vitiosus. Nec ad conformitatem voluntatis creatæ cum divina exigitur quod æque intense ferantur in bonum, quum ista sit conformitas imitativæ proportionis, ut patuit. p. 657 B'.

Ægidius demum hic scribit : Conformitas in assimilatione consistit. Assimilatio D autem seu similitudo, secundum B. Dionysium nono capitulo de Divinis nominibus, est triplex : prima ejusdem ad se, quæ tamen improprie dicitur; secunda ex ordine unius ad aliud, sicut effectus suæ causæ, ad quam convertitur, similis perhibetur ; tertia ex ordine duorum ad aliquod tertium. Primo modo fertur res similis sibi ipsi, dum semper eodem modo se habet : quod convenit Creatori prorsus invariabili, non creaturæ, in qua aliqua diversitas aut variatio reperitur. Secundo

modo omne repræsentativum conformatur ei quod repræsentat, loquendo de repræsentativo ex propria natura, non ex mera institutione. Unde effectus dicitur suæ causæ imago. Tertio modo duo alba dicuntur similia, quia ad unam formam albedinis ordinantur : et talis conformitas semper est conversiva, quia ad aliquod idem pariformiter referuntur, ita quod sicut unum est simile alteri, sic econverso. Propter quod S. Dionysius protestatur, (De Divin. nom. c. IX.) quod in his quæ ejusdem sunt generis aut ordinis, similitudo convertitur. B Quumque voluntas humana comparetur ad divinam sicut effectus ad propriam causam, constat quod imitativa et participata assimilatione illi assimiletur, sicque eidem in volendo valeat conformari.

Denique ad sciendum in quo ista consistat conformitas, oportet advertere quod effectus comparatur ad suam causam tripliciter, prout in Elementatione sua Proclus insinuat, dicens : Omne causatum manet in sua causa, et procedit ab ea, et convertitur ad ipsam. C Nisi enim aliquo modo esset in causa producente, non posset exire ab illa, sicut nec ex materia potest educi aut extrahi nisi quod in ea aliqualiter continetur; sed ut distinguatur a causa, oportet quod emanet ab ea, quia in causa est secundum modum causæ; convertitur quoque ad causam ut conservetur : et in conversione illa assimilatio est consistens, et item in hoc quod manet in causa. — Quumque conformitas voluntatis nostræ ad divinam in quadam imitatione exsistat, D ideo secundum omne illud quod Deus operatur in nobis, secundum id Deo assimilamur, et per id solum efficimur ei conformes. Tria vero ex parte voluntatis operatur Deus in nobis, videlicet, ipsam voluntatem, actum ejus, et perfectionem ipsius. Quantum ad primum, omnis homo est Deo semper conformis : similiter quantum ad actum, secundum quod actus ut velle, est quædam natura exemplata; tamen in quantum actui tali admiscetur aliquid mali per recessum a A Deo, non conformamur per ipsum voluntati divinæ. Tertio dicimur Deo conformari quantum ad actus perfectionem, quæ quadrupliciter accipi potest : primo ex objecto, secundo ex fine, tertio ex habitu, quarto ex efficiente. Ex objecto, in quantum circa bonum versatur; ex fine, dum recta intentione fertur in bonum finem; ex habitu, ut quum ex virtute delectabiliter operatur, quoniam signum virtutis est delectatio fiens in opere ; ex agente, cui naturale est agere bene. Sicque voluntas nostra conformatur divinæ, quum volumus ea quæ Deus vult nos velle. Itaque secundum hoc attenditur principaliter conformitas ista, in quo præcipue consistit ratio bonitatis; et hoc est non solum ipsum velle ut est aliquid positivum, sed ut est debite regulatum, seu suam perfectionem sortitum. Quumque secundum Apostolum, Deus operetur in nobis (*Philipp.* II, 13.) non solum velle, sed etiam perficere, in ista perfectione consistit conformitas hæc. Perfectio autem hujusmodi non est ex solo objecto, sed magis ex fine et forma et ab efficiente, hoc est ex recta intentione et habitu virtuoso, et quoniam agens agit quod congruit ei et a superiore præfigitur sibi. Simpliciter ergo loquendo, conformamur voluntati divinæ, quoniam volumus bona intentione et ex caritate ea quæ Deus vult nos velle. — Hæc Ægidius.

QUÆSTIO II

ADhuc circa distinctionem hanc Alexander movet tres quæstiones. Prima est, **An beatissimæ Virgini atque Apostolis ac ceteris Christi discipulis fuit meritorium, quod Christi passionem nolebant et de ea vehementer dolebant.** Secunda, **An nobis meritorium esse queat velle passiones Sanctorum.** Tertia, **An possumus velle damnationes reproborum.**

Ad primum arguitur, quod non fuit me- A ritorium illis, quia nolebant quod voluit Deus, et quod Deum velle sciebant : non autem est meritorium tale nolle, imo nec licitum, ut apparet. — Secundo, quia non fuit ex caritate, quæ voluntatem hominis voluntati conformat divinæ. — Tertio fuit ex sensualitate, qua non meremur.

In contrarium est, quod nolebant Christi passionem ex ingenti amore ipsius ac pie- *Luc.* xix, 41. tate. Christus quoque civitatem deflevit *II Cor.* xii, 21. Jerusalem, et Apostolus Judæos. Sed et *Rom.* viii, 17. Apostolus loquitur : Si compatimur, et conregnabimus. Atque Salvator : Sustinui, *Ps.* lxviii, 21. inquit, qui simul contristaretur, et non fuit. Ergo contristatio et compassio fuit placita Christo.

Ad hæc Antisiodorensis in prima parte Summæ suæ circa finem respondet : Voluntas illa sensualitatis erat, nec meritoria. Apostoli namque tunc usque Christum carnaliter diligebant, et erant carnales, ut patuit in Petro negante; et probatur per *Ibidem.* illud in Psalmo, Sustinui qui simul con- C tristaretur, et non fuit. Tristabatur etenim Christus spirituali tristitia de excæcatione Judæorum, et non fuit qui sic tristaretur cum eo. — Si autem objiciatur, quia tristitia illa subjacebat libero arbitrio, ergo meritoria vel demeritoria fuit; respondendum, quod quidam sunt motus ad necessarium, et habent sensum necessarium, ut fames et sitis : et isti nec secundum esse suum nec secundum progressum subjacent libero arbitrio. Alii sunt motus qui licet sint ad necessarium, habent tamen D voluntariam sensus causam, sicut videre, audire : talisque fuit Apostolorum tristitia, quia videntes Christum pati, non poterant non dolere ; tamen videre voluntarium fuit. Et talis tristitia suberat libero arbitrio, non quantum ad esse, sed quantum ad progressum, ne scilicet tantum progrederetur, quod timorem generaret humanum : opus vero meritorium subesse debet libero arbitrio quoad esse atque progressum. — Auctoritas quoque Apostoli intelligitur de compassione voluntaria ad passionis imitationem. — Porro de fletu *Luc.* xix, 41. Christi super Jerusalem, dicimus quod non flevit pro urbis destructione, sed pro habitatorum ejus transgressione. Hæc Antisiodorensis.

Hanc opinionem recitat Alexander, et quamvis evidenter non reprobet eam, potius tamen videtur positioni aliorum favere, subdendo quod Virgo sanctissima et Apostoli meruerunt Christo compatiendo. — Quumque objicitur quod non condo- B luerunt ex caritate, dicendum : Est quidam motus caritatis secundum debitum viæ, et est motus aliquis caritatis secundum perfectionem patriæ. Et secundum perfectionem patriæ non est velle contrarium ejus quod scimus Deum velle; sed caritas secundum debitum convenientiamque in via etsi non vult quidquid Deus vult, vult tamen quidquid Deus vult nos velle. Nam et gloriosissimæ Virgini non congruebat non dolere de morte Filii sui : ideo voluit contrarium ejus quod voluit Deus, quoniam illud quod Deus volebat, sibi velle non congruebat. — Quod item objicitur, non fuisse hoc meritorium, quia fuit ex sensualitate, sic solvitur, quod sensualitas proprie dicit ordinationem ad rationem : propter quod brutis non convenit proprie. Ideo sicut in sensualitate potest esse veniale peccatum, ita et meritum. Hæc Alexander.

Hæc positio verior esse videtur, et solutio illa Antisiodorensis de Apostolis, quod erant carnales et Christum carnaliter diligebant, nullatenus in perfectissima ac spiritualissima Virgine locum sortitur. Denique sensualitas ejus perfecte omnino fuit rationi et Deo subjecta, et ipsa tantæ fuit perfectionis, quod in omni actione et passione atque compassione promerebatur, ut in libro de Laudibus incomparabilis Virginis probat Albertus. Rursus, naturalis amor ejus ad Christum fuit spirituali amore perfecte formatus et decoratus; atque ut quidam expositores testantur, ob hoc potissimum Christus sapientia Dei Patris, *I Cor.* i, 24.

universa sapienter disponens ac moderans, A voluit suam prædilectissimam ac superfidelissimam Matrem suæ interesse acerbissimæ passioni ac vehementissime condolere, quatenus ipsa tam inæstimabiliter condolendo, copiosissime mereretur non solum sibi ipsi conglorificationem, verum etiam innumerabilibus peccatoribus gratiam et exaudientiam pro eisdem.

Amplius Bonaventura in libro qui dicitur Stimulus amoris, devotissime docet, qualiter debeamus passionem Christi quotidie septempliciter considerare ac recordari, B puta : ad rememorandum, ne tanti beneficii obliviscamur; ad compatiendum, ad imitandum, ad gratulandum, in quantum fuit salvativa et maxime fructuosa: ad admirandum quod Unigenitus Dei tanta pro nobis pati dignatus est; ad regratiandum, ad contemplandum, imo et ad inflammandum ac resolvendum. Debet igitur unusquisque fidelis passionem Christi quotidie cum intima compassione recolere, in quantum ipse pius, innocens et mansuetissimus Agnus Dei, imo et superdignissimus C Filius Patris æterni, tot et tanta pertulit opprobria, contumelias, irrisiones, blasphemias et tormenta : imo et recta ratio docet et exigit hoc. Ideo reor, quod secundum hanc considerationem purissima et illuminatissima virgo Maria, non solum quoad inferiorem appetitum, sed item secundum rationem et voluntatem, adorando Filio suo condoluit, quanquam secundum aliam considerationem de ejus passione non doluit, sed absolute voluit eam.

Albertus vero in libro de Laudibus Ma- D tris veri Dei, imperatricis angelorum, reginæ cœlorum ac dominæ mundi, testatur et probat, quod etiam Christi passione durante, ipsa dignissima Virgo secundum prætactam considerationem intime gaudebat de passione ipsius. Arbitror quoque, quod tempore passionis ipsa simul contristabatur cum Christo spirituali tristitia, de Judæorum excessu et excæcatione dolendo.

His consonant verba Bonaventuræ in expositione textus, dicentis : Dolere de aliquo contingit dupliciter. Primo sic, quod dolens voluntate rationis absoluta velit contrarium ejus de quo dolet : sicque nulli licuit de Christi passione dolere; et Petrus, quoniam voluntate absoluta voluit Christum non pati, est increpatus a Christo. *Matth.* XVI, 23. Alio modo, dolere de aliquo, est ferri in contrarium voluntate pietatis, nihilo minus velle hoc absolute : et sic est bonum condolere Christo et pie affici circa eum sic passum. Et ita afficiuntur viri sancti, qui magnas gratias agunt Deo Patri de passione unigeniti Filii sui, nihilo minus pie moventur in consideratione dolorum ipsius. Sic et piissima Virgo, quantum natura sua poterat sustinere, compatiebatur Filio suo dilectissimo patienti. Nequaquam tamen est dubitandum quin virilis animus ejus et constantissima ratio ejus voluerit etiam tradi Filium suum pro generis salute humani, ut Mater per omnia conformis esset Patri. Et in hoc miro modo debet laudari atque amari, quod scilicet placuit ei quod Filius suus pro salute humani generis offerretur; et in tantum compassa est illi, ut si fieri potuisset, omnia Filii sui tormenta ipsa libentissime pertulisset. Ideo vere fortis fuit et pia, dulcis et severa, ac sibi ipsi parca, nobis vero largissima. Hinc post summam et superbeatissimam Trinitatem et Filium suum Jesum Christum, ipsa est summe amanda ac veneranda. Hæc Bonaventura.

Hinc Albertus, Petrus, Richardus, et alii, contestantur quod præclarissima Mater virginea passionem Filii sui volebat non secundum se absolute, neque ut erat afflictio innocentis, sed ut relatam ad mundi redemptionem.

Insuper ad secundum, videlicet, an possit nobis esse meritorium, velle passiones Sanctorum, Alexander respondet : Velle contrarium voluntatis divinæ, contingit dupliciter. Primo, volendo absolute contrarium ejus quod scimus Deum velle : et hoc non est meritorium. Secundo, volendo id cujus contrarium non scio Deum

velle : et hoc meritorium esse valet. Vel A aliter, de præsentibus Sanctorum passionibus, ut sunt afflictiones justorum, debemus dolere; de præteritis vero possumus gaudere. Hæc Alexander.

Ad tertium autem respondens : Quidam (inquit) dicunt, quod aliud est optare, aliud velle. Optare namque est concupiscibilis; velle, rationalis. Justi ergo non optant pœnas pravorum, quamvis velint
Ps. LVII, 11. eas. Et si objiciatur, Lætabitur justus quum viderit vindictam; dicunt : Pœna B reproborum prout refertur ad naturam patientis, non delectat Sanctos, sed prout refertur ad divinam justitiam inferentem. Hæc Alexander.

Porro Antisiodorensis respondet : Passiones Sanctorum possumus velle etiam meritorie intuitu amplioris gloriæ eorum, et demeritorie intuitu tormenti ipsorum : hoc est, in quantum per passiones et adversa in tantum profecerunt in gratia et gloria, imo et nobis exempla exhibuerunt virtutum ac subsidia meruerunt, sic con- C gratulandum est eis in passionibus ipsis, non autem in quantum sunt passiones seu pœnæ. Ideo cantat Ecclesia, Pium est congaudere Martino, videlicet intuitu gloriæ ejus; et, Pium est flere Martinum, utpote intuitu desolationis populi. — Verum tunc quæri potest de voluntate Jeremiæ, qui ad verba Hananiæ pseudoprophetæ, prædicantis Jerusalem non esse subvertendam, respondit, Amen, suscitet Dominus verbum tuum : quum tamen sciret Deum *Jer.* XXVIII, 6. prædixisse et velle contrarium. Ad hoc aliqui dicunt, quod illa Jeremiæ voluntas fuit voluntas sensualitatis; sed melius respondetur, quod fuit quædam velleitas seu conditionalis voluntas, qua Jeremias quantum in se fuit, sic voluisset, si Deo sic placuisset. Hæc Antisiodorensis.

Concordat præhabitis Thomas de Argentina, de prædictis compendiose pertractans.

Postremo Richardus hic scribit : Sancti, inquiens, volunt pœnas reproborum, non quia odiant eorum naturam, sed quoniam diligunt Dei justitiam, quæ exigit ut reprobi pœna interminabili puniantur. Sed quia in sanctis viatoribus adhuc locum habet compassionis affectus, quamvis voluntate deliberativa debeant velle damnationem eorum qui in inferno jam sunt, qui definitive sunt judicati, et etiam reproborum qui sunt in via, quorum futura damnatio revelata est eis, attamen eis compati possunt. In Beatis autem non est compassio prout passionem includit, sed ipsi plene sunt conformati Judici justo et omnipotenti, qui est super omnia Deus sublimis et benedictus. Amen.

INDICES

INDEX S. SCRIPTURÆ

ESTHER.

JOB.

PSALMORUM.

PROVERBIORUM.

ECCLESIASTÆ.

CANTICI CANTICORUM.

SAPIENTIÆ.

ECCLESIASTICI.

ISAIÆ.

JEREMIÆ.

LUCÆ.

JOANNIS.

ACTUUM.

AD ROMANOS.

I AD CORINTHIOS.

II AD CORINTHIOS.

AD GALATAS.

AD EPHESIOS.

AD PHILIPPENSES.

AD COLOSSENSES.

I AD THESSALONICENSES.

I AD TIMOTHEUM.

II AD TIMOTHEUM.

AD TITUM.

AD HEBRÆOS.

JACOBI.

II PETRI.

I JOANNIS.

APOCALYPSIS.

INDEX AUCTORUM

ET ALIORUM QUI SPECIALI TITULO MEMORANTUR

[1] Vide infra Indicem generalem.

INDEX DIONYSIANUS

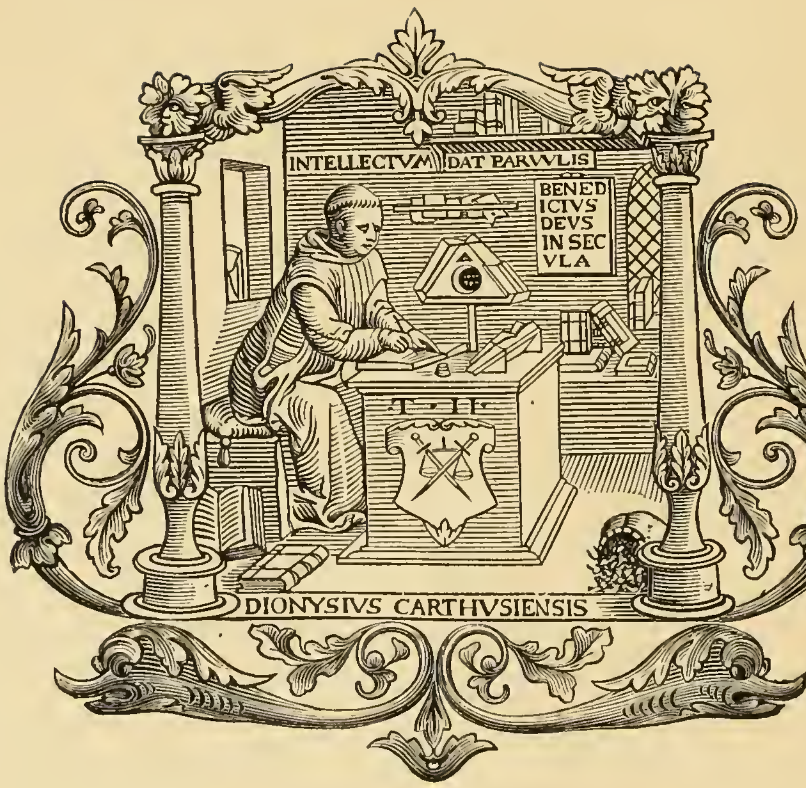
SIVE

ECLOGA LOCORUM NOTABILIORUM

DIONYSII CARTUSIANI

INDEX GENERALIS

EMENDANDUM. Pag. 246 A', lin. 10 : eecelsis, *lege* excelsis.



Typis Cartusiæ Sanctæ Mariæ de Pratis. Monstrolii.
J. Arnauné typographus.